

Christian Helge Peters

Antimoderne Narrative in vitalistischen Affekttheorien

Zusammenfassung: In dem Artikel werden das gegenwärtige und oftmals affirmative Verständnis sowie der theoriepolitische Einsatz von körperlich-intensiven Prozessen in vitalistischen Affekttheorien problematisiert, indem eine historisch-genealogische Perspektive eingenommen wird. Hierbei bilden antimoderne Ansätze der sogenannten »konservativen Revolution« von Oswald Spengler und Ernst Jünger, die produktive und vitale körperliche Kräfte zum Verständnis der Gesellschaft hervorheben, den Ausgang. Den zu dieser Zeit entwickelten Narrativen des Affekts wird in gegenwärtigen Affekttheorien von Brian Massumi und Elizabeth Grosz nachgegangen, um bisher unbeachtete Verbindungen und Verschiebungen in den Narrativen von Massumi und Grosz offenzulegen. Anhand dieser Autor*innen wird die Funktion von Affektnarrativen sowie affektiven Argumentationsstrategien in Theorien untersucht. Ziel ist es, antimodernen Narrativen des Affekts nachzugehen, die Kontinuitäten und Ähnlichkeiten zwischen konservativer Revolution einerseits und dem vitalistischen Strang zeitgenössischer Affekttheorien andererseits aufzeigen. Verbindendes Moment beider Strömungen ist das über Friedrich Nietzsche vermittelte Narrativ, demzufolge die Gesellschaft auf ursprünglichen, schöpferischen und körperlichen Kräften, insbesondere Affekten, aufbaut, die aber in bürgerlichen Gesellschaften durch die Dominanz nivellierender rationaler und kognitiver Strukturen unterdrückt werden.

Schlagwörter: Affekt, Konservative Revolution, Narrative, Vitalismus

Anti-modern narratives in vitalist theories of affect

Abstract: The article problematizes the current and often affirmative understanding as well as the theoretical-political use of bodily-intensive processes in vitalist affect theories by adopting a historical-genealogical perspective. Anti-modern approaches of the so-called »conservative revolution« (Oswald Spengler, Ernst Jünger), which emphasize productive and vital bodily forces for understanding society, form the starting point to trace the unnoticed connection and shifts to contemporary vitalist affect theories. The narratives of affect developed at this time are explored in contemporary theories of affect (Brian Massumi, Elizabeth Grosz). Through these authors, I will examine the function of affect narratives as well as affective argumentation strategies in theories. The aim is to trace anti-modern narratives of affect that demonstrate the continuities and similarities between the conservative revolution on the one hand and the vitalist strand of contemporary affect theories on the other. The connecting factor between them is the narrative according to which society is actually built on original, creative and physical forces, especially affects, but these are suppressed through the dominance of leveling rational and cognitive structures in bourgeois societies.

Keywords: Affect, Conservative Revolution, Narratives, Vitalism

1. Die Gegenwart des Affekts¹

Gegenwärtige Gesellschaften scheinen immer stärker von Affekten beeinflusst zu sein. Diese Wahrnehmung entsteht mit Blick auf die Diskussionen um Phänomene wie Populismus, Fake News, die zunehmende Relevanz von Social-Media-Plattformen und Hate Speech. Gleichzeitig kommt es in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften zu einer verstärkten Konjunktur affekttheoretischer Zugänge. Hierbei werden die theoretischen und empirischen Impulse der Affect Studies für ein Verständnis ganz unterschiedlicher Gegenstände herangezogen (Gregg/Seigworth 2010a). Verbindendes Moment der Affect Studies ist die Kritik an sprachzentrierten Ansätzen wie der Diskursanalyse oder dem Dekonstruktivismus, denen sie u. a. attestieren, die angesprochenen Phänomene theoretisch und empirisch nur unzulänglich beschreiben zu können, weil sie Körpern und körperlichen Prozessen eine zu geringe Bedeutung beimessen würden (bspw. Kemmer et al. 2019).

Seit den 1970er Jahren finden Körper und körperliche Prozesse insbesondere im Anschluss an Michel Foucault und Pierre Bourdieu eine vermehrte Berücksichtigung in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften, weshalb um die 2000er herum von einem »body turn« (Gugutzer 2006) oder auch »affective turn« (Clough 2007) gesprochen wird. Durch die umfassende Verbreitung von affekttheoretischen Zugängen lässt sich mittlerweile tendenziell von einer Ubiquität des Affekts sprechen (ähnlich auch Hemmings 2005). So werden immer mehr Bereiche des Sozialen auch als affektiv verstanden in dem Sinne, dass expressive Kräfte, Gefühle und Stimmungen für das Verständnis ganz unterschiedlicher Felder herangezogen werden. In nahezu allen Bereichen des Sozialen, von Ökonomie, Religion, Städten, Schulen, Sportveranstaltungen bis hin zu politischen Bewegungen oder Musik und Kino, werden die Wirkungen und Funktionsweisen von Affekten untersucht. In sozialwissenschaftlichen Analysen erhalten dabei Empörung, Angst oder auch Wut eine zunehmende Bedeutung (Protevi 2009). Auf diese Weise erweitert sich das Verständnis der Bewegungskräfte des Sozialen um intensive körperliche und gefühlsmäßige Prozesse wie Affekte oder Emotionen, die gegenüber eher klassischen sozialen Konzepten wie Verständigung, Kommunikation und Interaktion oder der Bedeutung von Normen, Werten oder Diskursen dominant werden.

Die Betonung des »turns« geht darüber hinweg, dass die Auseinandersetzung mit Affekten bereits am Anfang des 20. Jahrhunderts eine erhöhte Konjunktur hatte, und zwar bei Ansätzen, die unter den Begriff der »konservativen Revolution« (Breuer 1993; Mohler 2005) gefasst werden. Es sollte deshalb besser davon gesprochen werden, dass es eine wiederkehrende Konjunktur in der Auseinandersetzung mit Affekten gibt. Ich nehme diese Popularität des Affekts als Ausgangspunkt, um in meinem Artikel den historischen Vorläufern und Bedingungen des Denkens über den Affekt nachzugehen. Anhand von Narrativen des Affekts möchte ich historische Bezüge gegenwärtiger Affekttheorien

1 Für die Diskussion dieses Textes möchte ich mich ausdrücklich bei Christoph Görlich bedanken, der dem Text wichtige Impulse gegeben hat und insgesamt das Interesse teilt, den Wirkungen der konservativen Revolution in der Gegenwart nachzugehen.

sichtbar machen: die sogenannte »konservative Revolution« oder die »moderne Antimoderne« (Weiß 2012).

Damit nehme ich eine historisch-genealogische Perspektive auf das gegenwärtige, oftmals affirmative Verständnis und den theoriepolitischen Einsatz von affektiven Prozessen wie dem Leben, Exzessen oder Überschüssen ein. Ich werde darlegen, dass die ideengeschichtlichen Traditionslinien der konservativen Revolution in den Affect Studies fortbestehen, aber verdeckt sind. In gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit Affekten in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften bleiben sie unbenannt und werden von zeitgenössischen Autor*innen auch nicht explizit behandelt. Im Artikel werde ich herausarbeiten, dass antimoderne Charakteristika in den Narrativen des Affekts aus der konservativen Revolution wieder in zeitgenössischen Affekttheorien aufscheinen und dort reproduziert werden.

In Narrativen verbinden sich erzählerische und dramaturgische Elemente, die sich für den vorliegenden Fall um das Affektgeschehen herum bilden und dort Anstoß für Theoretisierungen sowie umfassendere gesellschaftstheoretische Überlegungen sind (Berger/Quinney 2005). Eine Narration ist ein »Deutungsakt und [eine] Inszenierungspraktik«, in der individuelle Erfahrungen zu »kollektiven Deutungsmuster[n]« (Bargetz/Eggers 2021: 250) verarbeitet und auf diese Weise individuell-persönliche mit kollektiven Momenten vermittelt werden. Narrative sind deshalb eine »konstituierende und strukturierende Praxis« (Bargetz/Eggers 2021: 251), indem sie immer auch neue Sinnzusammenhänge über die Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft hervorbringen.

Den Ausgangspunkt meiner Untersuchung bilden antimoderne Elemente in den Narrativen des Affekts bei den Autoren der konservativen Revolution Oswald Spengler und Ernst Jünger, deren Nachwirken ich in den zeitgenössischen Affekttheorien von Brian Massumi und Elizabeth Grosz untersuche. Letztere, von Deleuze maßgeblich beeinflusste vitalistische Affekttheorie, eignet sich für mein Vorhaben besonders, weil sie radikal mit gängigen Vorstellungen des Sozialen bricht und Affekte als primäre Kraft des Sozialen ansieht. Auf andere Stränge der Affect Studies gehe ich nur vereinzelt ein, um die Vielfalt der Positionen und Narrative offenzulegen.² Im Zentrum des Artikels steht die Frage, welche Narrative des Affekts sich bei Autoren der konservativen Revolution und bei zeitgenössischen vitalistischen Affekttheorien finden? Auf diese Weise untersuche ich die historischen Kontinuitäten und Diskontinuitäten in den Narrativen des Affekts. Ziel ist die Ausarbeitung eines Schemas antimoderner Narrative des Affekts. Darüber hinaus möchte ich nicht nur die Gemeinsamkeiten zwischen konservativen und zeitgenössischen Affekttheorien in ihren Affektnarrativen offenlegen, sondern auch den Gründen für diese nachgehen. Friedrich Nietzsche wird hierfür als zentrale Verbindungslinie zwischen ihnen eingeführt.

2 Mein Vorgehen ähnelt damit dem von Ruth Leys (2011), die die Gemeinsamkeiten von reduktionistischen, psychologischen und neurobiologischen Ansätzen mit vitalistischen Affekttheorien problematisiert.

2. Antimoderne Narrative des Affekts

Im folgenden Abschnitt werden die zentralen Merkmale antimoderner Narrative des Affektes herausgearbeitet, wie sie sich bei Oswald Spengler und Ernst Jünger finden. Obwohl beide nicht explizit von Affekten sprechen, leisten sie einen wichtigen Beitrag zum Verständnis antimoderner Affektnarrative. Aus diesem Grund benutze ich den Begriff Affekt in diesem Abschnitt als eine Oberkategorie für körperlich-expressive Kräfte, die auch Gefühle umfassen und als ein Ausdruck affektiver Kräfte verstanden werden können.

Spengler und Jünger stehen exemplarisch für den geistesgeschichtlichen Zusammenhang der konservativen Revolution. Ferdinand Tönnies wird am Ende dieses Abschnittes herangezogen, um den Einfluss der konservativen Revolution auf die Sozialwissenschaften nachzuzeichnen. Den geistes- und sozialgeschichtlichen Ausgangspunkt der konservativen Revolution bilden die Erfahrungen der Modernisierung im 19. Jahrhundert. Hierzu zählen umfassende gesellschaftliche Entwicklungen in westlichen Staaten wie die Industrialisierung und Demokratisierung sowie, damit einhergehend, die zunehmende Individualisierung und die Emergenz von Massenphänomenen. Diese Vorstellung einer Moderne umfasst darüber hinaus eine kapitalistische Wirtschaft und ein Fortschrittsversprechen. Alle Elemente dieser Vorstellung beruhen auf dem Ideal eines autonomen, rationalen und reflexiven Subjekts, das seine Gegenwart und Zukunft planvoll und geordnet gestalten kann. Um diese rationalen Prozesse zu fördern, mussten Affekte aus Perspektive der konservativen Revolution reguliert und kanalisiert werden (Breuer 1993; Mohler 2005; Weiß 2012).

Dieses Bild der Moderne wird von den Autoren der konservativen Revolution hinterfragt und überdacht. Ihre Kritik unterscheidet sich von denjenigen konservativen Kritiken, die hinter das Projekt der Moderne zurückwollen, indem sie sich bspw. positiv auf den Feudalismus beziehen. Die konservative Revolution ist demgegenüber ein anti-bürgerliches und anti-liberales Projekt, oder, wie es Herf schreibt, ein »reaktionärer Modernismus« (Herf 1984), der einen dezidierten Zukunftsbezug hat. Die Bedeutung von Narrativen besteht für die konservative Revolution darin, eine sprachliche und bildliche Form zu bieten, in der aufbauend auf einer Kritik der modernen Gesellschaft eine Zukunftsversion entworfen wird. Mit der Bezeichnung »antimodern« möchte ich einerseits den historischen Hintergrund bestimmter Affektnarrative bezeichnen, wie sie in der konservativen Revolution entstanden sind, und andererseits darlegen, dass diese Merkmale in ihrer historischen Genese, aber auch noch in der Gegenwart, gegen die Vorstellung einer modernen Gesellschaft gerichtet sind – es geht letztlich um einen »Abschied auf die Moderne *im ganzen*.« (Habermas 1985:12, Hervorh. i.O.) Im Fokus des Artikels steht jedoch keine Auseinandersetzung mit der Moderne und Postmoderne, sondern die Gemeinsamkeiten zweier Stränge von Affekttheorien in ihren Narrativen des Affekts, die sich mehr oder weniger explizit von dem gezeichneten Bild der Moderne abgrenzen und deshalb gemeinsam unter den Begriff »antimodern« gefasst werden können.

Die konservative Revolution bricht an verschiedenen Stellen mit modernen Vorstellungen der Gesellschaft und schließt zugleich an bestimmte Probleme der Modernisierung an, um sie gegen sich selbst und über sie hinaus zu wenden, wie sich insbesondere

in Bezug auf das Thema der Affekte zeigt. Spengler und Jünger konnten bereits an Literatur anschließen, die sich mit dem Thema Affekte auseinandersetzt. Einen großen Einfluss hatte Gustave Le Bons (1982) Kritik an Massen. In einer Masse, so Le Bon, verlieren die einzelnen Subjekte ihre Individualität, Autonomie und Rationalität und damit auch Moralität und Sittlichkeit, indem sie von affektiven Kräften mitgerissen werden. Eine Masse wird von ihm deshalb weiter als unkontrollierbar und exzessiv beschrieben. Massen repräsentieren durch ihr unbewusstes und spontanes Affektverhalten das Angstbild einer vernunftgeleiteten Moderne, die mit der Vorstellung einer geordneten bzw. ordnungsfähigen und rational gestaltbaren Gesellschaft einhergeht (Gamper 2007).

Im Anschluss an diese Kritik der Massen wird in der Moderne ein primär negatives Narrativ des Affekts vorherrschend sowie die Annahme, dass Affekte unterdrückt und gelenkt werden müssten (eine Ausnahme bildet Tarde 2009). Gerade deshalb wirkt die Masse und ihre affektiven Prozesse für all diejenigen faszinierend, die die Moderne und die bürgerliche Gesellschaft als gescheitert ansehen und Gegenentwürfe dazu vorlegen wollen. An diese Diskussionen schließen Spengler und Jünger aus meiner Sicht an, indem sie ein antimodernes Narrativ des Affekts entwickeln, das Affekte restauriert und als Gegenkraft zur rationalen bürgerlichen Moderne mobilisiert.

2.1 Oswald Spengler: Geschichte und die faustische Seele

Spengler grenzt sich insbesondere von modernen Vorstellungen einer autonom und rational gestaltbaren Geschichte und Zukunft mit ihrem Fortschrittsversprechen ab. Stattdessen bilden körperlich-affektive Kräfte ein Grundmotiv seines Werkes, um Geschichte zu verstehen. Dabei unterscheidet er den »organischen vom mechanischen Welteindruck« (Spengler 2015: 7). Letzterer steht nach Spengler für die Geschichtsphilosophie seiner Zeit, die die Entwicklung des Menschen in bestimmte Schemata nach geschichtlichen Epochen einordnet und die zugleich als eine Fortschrittsgeschichte erscheint. Fortschritt werde dabei anhand von subjektiven Motiven bestimmt, die moralischen, ästhetischen oder sozialen Kriterien folgen. Mit dem organischen Welteindruck bezeichnet Spengler hingegen seine Geschichtsphilosophie, in der die Geschichte von Kulturen als eine objektive Entwicklungsgeschichte von Organismen – und nicht von Ideen oder rationalen Subjekten – verstanden wird, die von der Reife und Blüte bis zum Zerfall nachgezeichnet werden kann (Spengler 2015: 36). Um seine Gegenwart von ihrer Geschichte aus zu verstehen, ist es für Spengler notwendig, dass Leben des Organismus nachzuempfinden, denn dieses »kann nur erlebt, mit tiefem wortlosen Verstehen gefühlt werden« (Spengler 2015: 75). Kultur ist für ihn ein »Urphänomen« und »Schicksal«, deren spezifische »Seele« (Spengler 2015: 141, 158, 4) er aufspüren will. Kultur und Geschichte können, so weiter, weder auf eine rationale oder kognitive Art analysiert, begriffen oder verglichen, noch in kausale Ursache-Wirkung-Beziehungen gesetzt werden, wie es Spenglers Kritik nach in der Moderne versucht wird. Kultur und Geschichte können demgegenüber nur »geföhlt« werden als ein Schicksal, das zu akzeptieren und dessen Verlauf zu folgen ist (Spengler 2015: 88 f.).

Spengler deutet die Geschichte als eine eigenständige Kraft, die von den einzelnen Gestaltungsabsichten der Subjekte abgelöst ist. Die Triebkraft der Geschichte ist also nicht mehr das autonome Subjekt der Moderne, sondern unpersönliche und schicksalshafte Prozesse. Zu Spenglers Lebzeiten am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts ist die Geschichte insbesondere von der deutschen (faustischen) Kultur geprägt. Diese »faustische Seele« (Spengler 2015: 234) kennzeichnet eine »unendlich schweifende Leidenschaft« (Spengler 2015: 262), also eine raumgreifende affektive Kraft. Die Kräfte dieser Seele beschreibt er mit affektgeladenen Begriffen: »Die Weltangst ist sicherlich das *schöpferischste* aller Urgefühle« (Spengler 2015: 107, Hervorh. i.O.), das »Urgefühl der Angst« (Spengler 2015: 108), das »*Urgefühl der Sorge*« (Spengler 2015: 177, Hervorh. i.O.) oder auch einfach als »Schicksal« (Spengler 2015: 182). Diese körperlich-expressiven Kräfte charakterisiert eine Ursprünglichkeit, wodurch sie zugleich eine ontologische und metaphysische Bedeutung erhalten, weil sie für die Geschichte und die faustische Seele als solche stehen. Diese Kräfte sind es, die die faustische Kultur mit ihrer Wissenschaft, Musik oder Kunst konstituieren. Letztlich sind es bei Spengler also Affekte, die das Fortschreiten von Kultur und Gesellschaft ausmachen, nicht die Planungen oder Schöpfungen von Subjekten.

2.2 Ernst Jünger: Krieg und Urkräfte

Bei Jünger verdichten sich antimoderne Narrative des Affekts, die bei Spengler bereits angelegt sind. Er folgt zum einen Spenglers Impuls, die in der Moderne oftmals unterdrückten körperlich-expressiven Kräfte als eigentlich zentral für die gesellschaftliche Entwicklung zu setzen und zum anderen erhalten diese Kräfte gerade in ihrer Exzessivität eine metaphysische und ontologische Bedeutung. Die Narrative des Affekts werden bei Jünger immer weiter in ihrer Bedeutung ausgeweitet, bis zu dem Punkt, an dem sie eine zentrale Bedeutung für das Verständnis der Gesellschaft insgesamt erhalten. Seine Überlegungen sind dabei wie bei Spengler eingebettet in eine geschichtshistorische Erzählung, die vom Um- und Aufbau einer neuen Gemeinschaft handelt.

Ausgangssituation Jüngers sind die Ereignisse des Ersten Weltkrieges: Heroischer Kampf, Massenmobilisierung, Gewalt und Millionen Tote sowie der Einsatz hochspezialisierter Techniken in den Materialschlachten bilden für Jünger den Ausgang für schöpferische Prozesse, Transformationen und die Entstehung von etwas Neuem (Jünger 1960c: 261).³ Speziell im ersten Weltkrieg brechen sich nach Jünger Gewaltexzesse Bahn, die jeder Vernunft, Zivilisiertheit und Bürgerlichkeit widersprechen und diese auflösen, weshalb sie das »Apriori eines neuen Denkens« (Jünger 1964: 63) bilden. Für Jünger treten gerade in der kriegerischen Gewalt Urkräfte hervor: Affekte und ihre Ausbrüche bestimmen den Krieg und können in dieser Situation nicht mehr von der modernen Gesellschaft unterdrückt werden.

3 Jünger betrachtet den Ersten Weltkrieg als neues Phänomen, das zugleich eine historische Wende einleitet (Jünger 1960c: 77, 106). Seine Interpretationen des Krieges im Folgenden dürfen deshalb nicht so verstanden werden, als meine er Krieg als solchen, sondern nur speziell den Ersten Weltkrieg.

Aufgrund ihrer überwältigenden Effekte erhalten Affekte bei Jünger den Status produktiver und schöpferischer Kräfte, die eine Abkehr von der Epoche der Moderne mit sich bringen. Für ihn sind affektive Kräfte Ausdruck des »Urmensch[en] [...] in der ganzen Unbändigkeit seiner entfesselten Triebe« (Jünger 1960a: 15), »die absolute Herrschaft des Feuers« (Jünger 1960b: 113 f.) und ein »Schrei aus Erkennen, Grauen und Blutdurst« (Jünger 1960a: 19), dem gefolgt werden müsse. Gerade in der Vernichtung des Gegners eröffneten Affekte eine »Vertiefung und Erweiterung des Lebens« (Jünger 1960a: 19). Jünger zufolge ist Krieg nicht nur Vernichtung, sondern es entstehen im Krieg durch Affektionen zugleich neue Gemeinschaften bspw. zwischen Soldaten, die auf eine soziale Ordnung jenseits der bürgerlichen Gesellschaft verweisen. So verbindet Jünger geschichtsphilosophische mit gesellschaftstheoretischen Überlegungen. Die Soldaten bildeten eine Elite der Nation (Jünger 1960a: 36), weil sie sich im Angesicht des Gegners in einer existenziellen Entscheidungssituation – einem »Urverhältnis« (Jünger 1960a: 19) – befinden würden. In dieser Situation würden Wille und Stärke in aller Deutlichkeit als bestimmende Kräfte des Menschen als solchem hervortreten und aufzeigen, wie unbedeutend moderne Konzepte wie Rationalität, Kommunikation, Verständigung oder Ausgleich als menschliche Beweggründe seien. Wie auch Spengler geht es Jünger mit dem Verweis auf das Leben, den Menschen oder eines ursprünglichen Verhältnisses im Kampf, um die Bestimmung ontologischer und metaphysischer Kategorien, weil sie für das wirkliche und eigentliche Leben ständen.

Indem der »Arbeiter« bei Jünger die zentrale Figur bzw. »Gestalt« (Jünger 1964) einer neuen, affektiven Ordnung bildet, führt er Spenglers Ideen zum Faustischen weiter. Zusätzlich zum Arbeiter versteht Jünger auch Künstler und Soldaten als solche Gestalten, die für eine neue soziale Ordnung stehen und eintreten. Sie sind sowohl Elite als auch ein Teil der Masse: Teil der Masse ist der Arbeiter, sofern er Teil einer affektiven Gemeinschaft ist; Teil der Elite ist er zugleich, weil er für eine neue Ordnung steht, die auf Urkräfte, Kampf, Schmerz und den Willen zur Macht aufbaut. Die Zerstörungen im Krieg sind für Jünger damit nicht ausschließlich negativ, sondern zugleich produktiv und schöpferisch. Im Zerfall der bürgerlichen Gesellschaft entstehe ein neuer »Geist« des Heroischen gegen den rationalen Geist (Jünger 1964: 72, 47 f.). Mit »Gestalt« ist einerseits etwas Ahistorisches bezeichnet, das über eine vergängliche Körperlichkeit hinausgeht, ohne jedoch intelligibel oder kognitiv erkennbar zu sein; andererseits vereinen sich in der Gestalt zugleich menschliche Grundbedingungen wie Wille, Exzess und Gewalt – Momente, die im Kampf kulminieren und für ein neues antimodernes Zeitalter stehen.

Obwohl Jünger im Arbeiter eine Figur sieht, die mit der bürgerlichen, rationalen und kapitalistischen Gesellschaft bricht, verwendet er sie in Abgrenzung zum Marxismus. Für Jünger verbleibt der Marxismus im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft. Jüngers Idee eines nationalen Sozialismus (Jünger 1964: 252 ff.) bricht mit der bürgerlichen Gesellschaft und dem Gesellschaftsbegriff als solchem und bezieht sich stattdessen auf eine Form von Gemeinschaft, die auf den existentiellen und ursprünglichen Kräften des Lebens wie Affekten, Gewalt und Willen zur Macht aufbaut. Oder, genauer gesagt: Diese Gemeinschaft wird von diesen Kräften erst erschaffen.

Spenglers und Jüngers Vorstellungen neuer Gemeinschaftsformen stehen exemplarisch für antimoderne Narrative des Affekts, wie sie in der konservativen Revolution entstanden sind. Affekte gelten hier als existentielle und ursprüngliche Kräfte, die in der zivilisierten Moderne unterdrückt werden und zugleich das Potential bieten, eine neue antimoderne gemeinschaftliche Ordnung hervorzubringen. Diese neue Gemeinschaft bricht mit der modernen, rationalen und bürgerlichen Gesellschaft, indem sie bestimmte Tendenzen in der bürgerlichen Gesellschaft wie Gewalt, Wille und Vernichtung gegen diese radikalisiert. Diese antimoderne Gemeinschaft beruht auf den existenziellen Kräften des Lebens und steigert sie zugleich.

In Tabelle 1 werden die Ergebnisse dieses Abschnittes zusammengefasst, indem die antimodernen Narrative des Affekts dem Bild der Moderne gegenübergestellt werden, das Spengler und Jünger als Autoren der konservativen Revolution von ihr zeichnen. Die idealtypische Gegenüberstellung soll das Verständnis der konservativen Revolution erleichtern und die Bedeutung des Affekts für ihr Verständnis der Gesellschaft hervorheben.

Tabelle 1: Das Bild der Moderne und antimoderne Narrative des Affekts in der konservativen Revolution, eigene Darst.

	Moderne	Antimoderne
<i>Allgemeiner Charakter des Affektregimes</i>	Repression und Heteronomie	Befreiung und Autonomie
<i>Funktionslogik der Grundkräfte</i>	Kognitiv: Verstand und Rationalität	Intensiv: Körperlichkeit und Affekt
<i>Vermögen der Grundkräfte</i>	Unproduktiv und ohne Potentialität	Produktion, Schöpfung, Potentialität
<i>Paradigmatische Interaktionsordnung</i>	Verständigung und Aushandlung	Kampf und Wille
<i>Ontologische Stellung der Ordnung</i>	Vermittlung und Künstlichkeit der Gesellschaft	Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit in Gemeinschaft
<i>Naturverhältnis</i>	Ausgrenzung der Natur	Erste/metaphysische Natur
<i>Kollektivität</i>	Gesellschaft aus Individuen	Gemeinschaft als Einheit

2.3 Ferdinand Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft

Das antimoderne Narrativ des Affekts weist über den engeren Kreis der konservativen Revolution hinaus und erstreckt sich auch auf das Feld der Sozialwissenschaften. Beim soziologischen Klassiker Ferdinand Tönnies kann ein sehr ähnliches Narrativ insbesondere in seinem Verständnis von Gesellschaft und Gemeinschaft gefunden werden. Obwohl er nicht direkt der konservativen Revolution zuzuordnen ist, ist er ein konservativer Denker mit Bezügen zu Jünger (Holz 1998; Werth 1996: 55 ff.). Tönnies unterscheidet

Gesellschaft und Gemeinschaft idealtypisch, um eine »Tendenz« (Tönnies 2012: 244) in der Moderne von der Gemeinschaft zur Gesellschaft kritisch hervorzuheben. Er unterscheidet sie auf Basis verschiedener »Bindung[en]«, »Arten des Verbundenseins« oder »sozialen Wesenheiten« (Tönnies 2012: 236), wodurch diese Unterscheidung, wie bei Autoren der konservativen Revolution und im antimodernen Affektnarrativ, eine ontologische Grundlegung erhält.

Eine Gemeinschaft kennzeichnen bei Tönnies »mehr gefühlsmäßig[e]« – also intensiv-affektive – und die Gesellschaft »mehr gedankenmäßig[e]« (Tönnies 2012: 236) – also kognitiv-bewusste – Beziehungen zwischen Subjekten. Er geht davon aus, dass beide Bindungsformen entweder durch ihr »Gefühl«, wie in der Gemeinschaft, oder das »klare Bewußtsein« (Tönnies 2012: 236), wie in der Gesellschaft, zur Konformität gegenüber dem Kollektiv und der sozialen Ordnung führen. Dabei hat nur die Gemeinschaft für ihn eine besondere ontologische Bedeutung: Sie ist gekennzeichnet durch einen »Wesenswillen«, d. h. ein »natürliches und ursprüngliches« sowie »menschliche[s] Wollen« (Tönnies 2012: 242, Hervorh. i.O.), das den ganzen Menschen mit seinen Gefühlen und seinem Denken prägt und in Beziehung steht mit seiner Geschichte und Abstammung. Deshalb werden nur gemeinschaftliche Beziehungen von Tönnies »als naturgegeben oder durch übernatürliches Wollen geschaffen« (Tönnies 2012: 249) gedacht. Diese Charakterisierung eines ontologischen und metaphysischen Zusammenlebens in der Gemeinschaft beruht weiter vor allem auf Gefühlen von Liebe und Zuneigung, wie bei einem »Paar [...], das brüderlich, kameradschaftlich, freundschaftlich zusammenlebt« (Tönnies 2012: 247, Hervorh. i.O.). Als Beispiele für Gemeinschaften nennt Tönnies neben Familienverhältnissen (Tönnies 2012: 248), das Volk (Tönnies 2012: 251) und die »Volksgemeinschaft« (Tönnies 2012: 253, Hervorh. i.O.).

Die Gesellschaft hingegen kennzeichnet nach Tönnies ein »Kürwillen«, in dem »das Denken das Übergewicht gewonnen hat [...]. Der Kürwille ist der rationale Wille« (Tönnies 2012: 242, Hervorh. i.O.). Während der Wesenswille eine Beziehung zu den »unbewußten Motiven« wie Gefühlen, Begehren oder Affekten hat, »schaltet [der Kürwille] dagegen solche als störende Elemente aus und ist so sehr als möglich klar bewußt.« (Tönnies 2012: 242) Das heißt, in Tönnies' Konzept von Gesellschaft werden Affekte, ähnlich wie im Verständnis der konservativen Revolution, unterdrückt. Daraus ergeben sich andere Formen des Zusammenlebens in der »bürgerlichen Gesellschaft« (Tönnies 2012: 253), die gegenüber den ursprünglichen Kräften als unnatürlich und künstlich verstanden werden können. Tönnies kritisiert als gesellschaftliche Beziehungen vor allem den »Individualismus« (Tönnies 2012: 243) und ökonomische Tauschverhältnisse, in denen sich Subjekte in Konkurrenzsituationen feindselig gegenüberstehen würden (Tönnies 2012: 246, 253).

Eine weitere Anschlussmöglichkeit an das antimoderne Narrativ des Affekts in Tönnies' Denken zeigt sich meiner Einschätzung nach bei der Frage nach den unterschiedlichen Vermögen von rationalen und affektiven Kräften. Ihre Verbindung zu den ursprünglichen Kräften entscheidet laut Tönnies darüber, welche Potentiale eine soziale Ordnung für ihre Gestaltung hat. Eine Gesellschaft kann nichts hervorbringen oder schöpferisch gestalten, denn sie kennzeichnet nur ein »Machen im Gegensatz zum Schaffen, also eine mechanische Arbeit« (Tönnies 2012: 243), in der Affekte ausgeblendet, untergeordnet

oder unterdrückt werden. Nur in einer Gemeinschaft, die auf ursprünglichen affektiven Kräften aufbaut, gibt es ein produktives, »unmittelbares«, »schaffendes und gestaltendes, kunsthaftes Wollen und Wirken zu ihrer [der Gemeinschaft] Blüte, als Geist des Genies, des künstlerischen und ethischen« (Tönnies 2012: 243).

3. Narrative des Affekts in vitalistischen Theorien

Im weiteren Verlauf des Beitrags möchte ich darlegen, dass sich in zeitgenössischen Affekttheorien antimoderne Narrative des Affekts finden lassen, die zwar nicht in einem expliziten Zusammenhang zu den Erzählungen der konservativen Revolution gestellt werden, aber dennoch Gemeinsamkeiten mit diesen aufweisen. Die Analyse von Narrativen des Affekts eröffnet eine Auseinandersetzung mit antimodernen Elementen in den Affect Studies und eine Reflexion auf die Kontinuitäten und Diskontinuitäten antimodernen Denkens. Dies gibt Aufschluss darüber, welche (nicht intendierten) Probleme im Denken des Affekts auftreten können.

Im Verlauf dieses Kapitels werde ich in den Arbeiten von Brian Massumi und Elizabeth Grosz antimoderne Narrative des Affekts nachweisen. Die Gründe für das Auftreten antimoderner Affektnarrative werde ich in Kapitel 5 mit Verweis auf Nietzsche analysieren. Sowohl Massumi als auch Grosz wenden sich im Anschluss an Baruch de Spinoza, Henri Bergson sowie Gilles Deleuze affektiven Kräften zum Verständnis des Sozialen zu. Darüber hinaus stehen beide Autor*innen paradigmatisch für ein breites Feld vitalistischer Affekttheorien, bei denen antimoderne Elemente besonders deutlich werden.⁴ Das heißt aber auch, dass das Problem antimoderner Narrative des Affekts nicht für die gesamten Affect Studies gleichermaßen relevant sein muss. Um unzulässige Verallgemeinerungen zu vermeiden, werde ich darauf am Ende nochmals näher erläuternd eingehen.

Insbesondere Massumi hat mit seinem Artikel »The Autonomy of Affect« (Massumi 1995) eine zentrale Grundlegung und Referenz neuerer Affekttheorien vorgelegt. Grosz baut auf diese Vorarbeit auf und versteht sich als Autorin des feministischen neuen Materialismus (Alaimo/Hekman 2008). Gemeinsam ist beiden Autor*innen, dass sie – wie die Affect Studies insgesamt – ihren wissenschaftspolitischen Einfluss darin haben, die Bedeutung von Körpern und affektiven Kräften für das Verständnis der Gesellschaft hervorzuheben. Sie kritisieren die Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften⁵ – bis auf wenige Ausnahmen, wie Spinoza, Bergson oder Deleuze – dafür, sich nicht mit Körpern und intensiven Kräften auseinanderzusetzen, ihre Bedeutung herunterzuspielen oder ganz aus-

4 Zum Feld vitalistischer Affekttheorien können darüber hinaus Hardt/Negri (2004), Negri (2004), Manning (2007), Thoburn (2007), Shaviro (2009), Connolly (2010) oder Seyfert (2012) und ihre Anschlüsse gezählt werden. Auch hier würden sich, wenn auch in anderer Form und oftmals weniger radikal, antimoderne Narrative finden lassen. Dies müsste im Einzelnen aber genauer untersucht werden.

5 Wer damit im Einzelnen genau gemeint ist, bleibt überwiegend unklar, indem beispielsweise der Dekonstruktivismus und Poststrukturalismus (Clough 2008: 1) oder die Kulturtheorie (bspw. Massumi 2002: 1, 38) als ganze undifferenziert problematisiert werden.

zublenden (Clough 2008: 1 ff.). Als Abgrenzungsfolie dient den Affect Studies oftmals die geisteswissenschaftliche Tradition in Anschluss an René Descartes' (2009) Rationalismus.

Massumi und Grosz reproduzieren in ihren Narrativen des Affekts antimoderne Elemente, die bisher unbeachtet geblieben sind. Ein Grund für das Reproduzieren liegt sicherlich in ihrer politischen (Selbst-)Verortung als kritische Wissenschaftler*innen, die keine direkten positiven Bezüge zur konservativen Revolution haben. Für diese Lektürestrategie ist es produktiv, die Texte von Massumi und Grosz im Kontext ihrer affirmativen Anschlüsse zu lesen und zu diskutieren. Dazu konzentriere ich mich auf diejenigen Argumente, die für meine Ausgangsfrage nach den antimodernen Narrativen des Affekts zentral sind. Dies ist eine rekonstruktive Lektürestrategie, die nicht nur Massumi und Grosz selbst anwenden, um sich in wissenschaftlichen Debatten zu positionieren, sondern im französischsprachigen Kontext oft in Diskussionen über Marx verwendet wird (bspw. Ducange/Burlaud 2018). Dabei werden zentrale Argumente herausgehoben, um den Konsequenzen eines bestimmten Denkens nachzugehen. Solchen antimodernen Kontinuitäten in zeitgenössischen Affekttheorien entsprechen jedoch keine identischen Abbildungen; wie sich zeigen wird, verändern die zeitgenössischen vitalistischen Ansätze das antimoderne Narrativ vor allem dann, wenn sie über Kollektivität nachdenken.

3.1 Brian Massumi: Die Autonomie der Affekte

Massumi (2002: 17, 32) begründet seine Affekttheorie auf Deleuzes Ontologie der Differenzen und Singularitäten (Deleuze 2007a: 14, 67, 78, 88). In Anschluss an Deleuze meint Ontologie für Massumi keine Auseinandersetzung mit bestimmten Weisen des Seins oder mit Weltverhältnissen von Subjekten, sondern mit den Grundkräften der Welt und des Sozialen als solchen. Zwischen den ontologischen Grundkräften und der empirisch beobachtbaren Welt gibt es eine »Wesensdifferenz« (Deleuze 2007a: 16, 18, 81). Das heißt, Grundkräfte und Welt sind für beide Autoren nicht aufeinander reduzierbar, stehen aber in einem besonderen – »immanenten« (Massumi 1992: 37, 46) – Verhältnis, weil diese Grundkräfte die empirische Wirklichkeit beeinflussen (Massumi 2002: 21, 30 ff., 151). Massumi geht davon aus, dass diese ontologischen Grundkräfte konstitutiv für das Verständnis des Sozialen sind, weil sie die primären Kräfte für Veränderung und Transformation sind. Er bezeichnet diese Kräfte auch als »asocial« (Massumi 2002: 30), um zu erklären, dass sie aufgrund ihrer ontologischen Stellung zwar nicht an sich sozial sind, sich aber auf das Soziale auswirken. Diesen Prozess bezeichnet er auch als »Aktualisierung« (Massumi 2002: 35) oder »Werden« (Massumi 2002: 58).⁶

Massumis Affektnarrative schließen an seine Ontologie an, da er Affekte als die primäre Kraft des Werdens, also von Differenzierungs- und Transformationsprozessen denkt. Affekte als ontologische Grundkräfte der Welt und des Sozialen haben eine bestimmte Vorgängigkeit, die in der konservativen Revolution noch stärker als eine Art biologische

6 Beide Begriffe übernimmt Massumi von Deleuze. Ich zitiere hier jedoch Massumi, um zu zeigen, wie stark er an das Denken von Deleuze anschließt.

Ursprünglichkeit konnotiert ist, während diese Vorgängigkeit bei Massumi metaphysisch als eine Art der Bedingung von Differenz und Neuheit im Sozialen verstanden werden kann. Zu sagen, die Grundkräfte »come ,first« or ,are primary« is more a statement of ontological priority than the assertion of a time sequence. They have ontological privilege in the sense that they constitute the field of the emergence« (Massumi 2002: 8). Das ontologische Primat bezeichnet demnach keine zeitliche Vorgängigkeit, sondern bezieht sich auf ihren ontologischen Status, der hier weitergeführt wird auf das ›Feld der Emergenz‹. Damit ist gemeint, dass diese Grundkräfte die Emergenzbedingungen des gesellschaftlichen Wandels sind.

Im Anschluss an seine Ontologie charakterisiert Massumi (2002: 32 ff.) Affekte *erstens* als eine relationale Kraft, die zwischen Körpern und durch Körper wirkt, sie dabei verbindet oder voneinander trennt. *Zweitens* sind Affekte intensive körperliche Kräfte, die einer anderen Logik als kognitive oder symbolische Prozesse folgen. Affekte entziehen sich Signifikationen, Identitätslogiken oder Repräsentationen und bilden insofern, wie Deleuze und Guattari schreiben, eine »reine« (Deleuze/Guattari 1992: 270) Kraft. Als rein gelten sie deshalb, weil sie als solche ohne symbolische und repräsentative Bedeutung und Sinn sind. Das *dritte* Merkmal von Affekten ist ihre »Autonomie« (Massumi 2002: 32 ff.). Autonom sind Affekte insofern, als dass sie eine eigenständige, unabhängige und unpersönliche Kraft darstellen. Sie sind also nicht das Ergebnis einzelner Körper oder etwas, das ein Subjekt besitzt oder hat, sondern ein Moment der Relationen zwischen Körpern und Subjekten. Diese Autonomie der Affekte zeigt sich darin, dass Massumi annimmt, dass sie nicht von Subjekten kontrolliert werden können. So könnten Subjekte Affekte nicht bewusst beeinflussen und sie entzögen sich ihren Zielen und Absichten. Für die Diskussion der antimodernen Kontinuitäten ist das *vierte* Merkmal von Affekten bei Massumi besonders relevant: Sie sind schöpferische und produktive Kräfte (Massumi 2002: 15, 33, 35). Er geht davon aus, dass Affekte, indem sie zwischen Körpern wirken, deren Beziehungen, Praktiken oder Vermögen beeinflussen. Sie gelten als schöpferisch, weil sie immer wieder neue Potentialitäten und Vermögen entfalten würden. Affekte stellen damit genuin neue Merkmale von/in Körpern oder Beziehungen dar (Massumi 2002: 225 ff.). So würden Körper beispielsweise ihre Aktivität und Selbstwirksamkeit durch Affekte erhöhen oder neue Kollektive bilden, die sich aufgrund unterschiedlicher Werte, Normen oder Klassenpositionen nicht gebildet hätten. Massumi betont, dass Affekte permanent neue Momente hervorbringen, die vorher nicht intendiert oder angelegt waren.

Nachdem ich nun die nach Massumi allgemeinen Merkmale von Affekten vorgestellt habe, möchte ich nun die Kontinuitäten antimoderner Affektnarrative bei ihm herausarbeiten. Antimoderne Merkmale zeigen sich bei Massumi im ersten und zweiten Merkmal der Affekte daran, dass Affekte nicht kognitiv erfahren werden können, sondern anderer gefühlsmäßiger Zugänge bedürfen. Diese Zugänge nehmen bei Spengler auch eine wichtige Rolle in der Erfahrung der Geschichte und Kultur ein. Gemeinsamkeiten mit antimodernen Narrativen des Affekts finden sich bei Massumi aber vor allem beim dritten und vierten Merkmal der Affekte: Die Autonomie der Affekte erinnert an Jüngers Beschreibungen des Mitreißenden, Exzessiven oder Grenzüberschreitenden von Affektionen, denen Subjekte unterworfen sind. Gerade in diesen Situationen zeigt sich die

ganze Kraft des Affekts, neue Vermögen oder Kollektive hervorzubringen, die über die etablierten Grenzen der vorherrschenden Gesellschaft hinaus gehen und sie potentiell sprengen können, um neue soziale Beziehungen zu konstituieren.

Aus der Verbindung von Autonomie und Schöpferischem folgt bei Massumi – wie auch bei Spengler und Jünger – die Vorstellung einer Unmittelbarkeit und Überwältigung von Körpern, wenn diese affiziert werden. Für Massumi gibt es eine »irreducibly and automatic nature of affect« und eine »equation between affect and effect« (Massumi 2002: 28). Das heißt, dass Affekte direkte und zugleich unhintergehbare und automatische Folgewirkungen haben. Damit legt Massumi ein Reiz-Reaktions-Schema nahe, von welchem er sich zugleich zwar immer wieder abgrenzt (Massumi 2002: 14 EN11, 2015c: 28 ff., siehe zu dieser Kritik auch Leys 2011). Vor allem im Exzess des Affekts und in besonders intensiven Affektionen wird dieses Schema als »Grenzfall« (Massumi 2010: 87) aber immer wieder reproduziert. Deutlich zeigt sich dies auch an Massumis empirischen Beispielen, insbesondere der Terrorfarbskala (Massumi 2010: 105 ff.) oder Ronald Reagens Politik (Massumi 2002: 40 ff.). In beiden Beispielen beschreibt Massumi die direkte und quasi-automatische Wirksamkeit politischer Regierungstechniken durch Affektmodulationen. Grund dafür ist, dass durch die ontologische Rückbindung von Affekten, diese tendenziell exzessiv und unbegrenzt sind (Hallward 2006: 136, 151). Der Exzess von Affekten zeigt sich darüber hinaus darin, dass im antimodernen Narrativ des Affekts die Figur der Masse als ein exzessives Kollektiv wieder auftaucht, indem Subjekte ihre Individualität verlieren und spontan und einheitlich auf äußere Anreize reagieren. Die Subjekte werden von ihren Affektionen mitgerissen und ihnen unterworfen, wodurch sie ihre Selbstkontrolle und Individualität zumindest zeitweise verlieren können (Massumi 2010: 107; 2015a: 112 ff., 235; auch Peters 2020).

Die Funktion der nicht-ontologischen sozialen Kräfte, die oftmals zum Verständnis der gegenwärtigen Gesellschaft herangezogen werden, werden von Massumi, wie bei den Autoren der konservativen Revolution, vor allem als mangelhaft, unterdrückend und einschränkend verstanden (Peters 2022: 125 ff.). Dies verdeutlicht Massumi (2002: 24 ff.) für den Fall von Affekten vor allem am Beispiel der Emotionen, die von ihm als Effekte von Affekten beschrieben werden. Emotionen sind für ihn keine relationalen oder produktiven Kräfte, sondern individuelle und signifikante Gefühle, die die Intensivität von Affekten regulieren, indem sie ihnen eine Bedeutung geben, an ein Subjekt binden und in feste Ordnungen stellen. So konzeptualisiert, bilden Emotionen das Gegenbild zu Affekten. Massumis Kritik an Emotionen kann aber auf alle kognitiven und signifikanten Prozesse wie Kommunikation, Verständigung, Interaktion oder rationale Reflexionen ausgeweitet werden. Grund für ihren tendenziell repressiven Charakter ist, dass sie Affekte qualifizieren (eine festgelegte Bedeutung geben), signifizieren (Sinn zuschreiben), in kausale Zusammenhänge einordnen (feste Ursache-Wirkung-Beziehung) oder in Repräsentationsordnungen zwingen (ein Affekt steht für eine Klasse oder Position), wodurch diese ihre besondere Schöpfungskraft verlieren (Massumi 2002: 24 f., 26, 28). Wie in der konservativen Revolution werden im Affektnarrativ jene Prozesse problematisiert, die vornehmlich mit der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft in Verbindung gebracht werden.

Gegenwärtige Sicherheitstechnologien der Gesellschaft wie die Terrorfarbskala oder neoliberale Regierungspolitik bilden für Massumi Gegenstände, um die politische Ambivalenz von Affekten herauszuarbeiten. Dadurch kann er aufzeigen, dass Affekte nicht per se progressive Effekte haben. Massumi zufolge sind diese Technologien mittlerweile so wirksam, dass sie Subjekte in ihrer »bare activity« (Massumi 2015a: 236 ff.) beeinflussen, also ihre ontologischen und nicht bewussten oder kognitiven Vermögen beeinflussen und ihren Zielen unterordnen. Auf diese Weise würden Affekte von Sicherheitstechnologien instrumentalisiert, um die gesellschaftliche Ordnung aufrechtzuerhalten, die wiederum Affekte unterdrücke und so letztlich Affekte gegen Affekte mobilisiere (Massumi 2015a).

Obwohl Massumi Affekte anders als die Autoren der konservativen Revolution durchaus kritisch in ihren politischen Konsequenzen betrachtet und darüber hinaus als »ethisch neutral« (Massumi 2015b: 209) bezeichnet, weil sowohl progressive als auch faschistische Politik affektiv funktioniert, findet sich bei ihm dennoch eine letztlich positive Wertung von Affekten. Er tendiert dazu, Affekten ein »Versprechen« (Massumi 2015b: 209) zuzuschreiben, ein Versprechen nach mehr Intensität, Schöpfung und Werden. Als Momente der Transformation zeigen sich Affekte als Kräfte der Öffnung und Freiheit, weil sie Neues, Differenzen und Singularitäten ausdrücken. Bei Massumi ist die Freiheit von Subjekten auf die Autonomie der Affekte zurückzuführen: »Their autonomy is the autonomy of affect.« (Massumi 2002: 35) Damit überwindet er, wie auch die Autoren der konservativen Revolution, ein klassisches, bürgerliches und negatives Freiheitsverständnis, in dem Subjekte qua Menschsein als autonom und frei gelten, sofern sie unabhängig von bestimmten Zwängen Entscheidungen treffen können (Ladwig 2006). Stattdessen entwickelt Massumi ein alternatives positives Freiheitsverständnis, indem er Freiheit und Autonomie außerhalb des Subjekts in den ontologischen Kräften des Affekts verortet. Subjekte »erfahren immer ein Maß an Freiheit« (Massumi 2010: 29, Hervorh. i.O.), verfügen aber selbst nicht über ihre Freiheit. Subjekte sind demnach umso freier, je mehr Potentialität oder Werden sich durch Affekte in ihnen und zwischen ihnen entfaltet. Zugleich erhält Freiheit dadurch einen tendenziell passiven Charakter, weil Subjekte Effekt aber nicht Ursache der Freiheit sind.

3.2 Elizabeth Grosz: Die Kraft des Lebens

Die Arbeiten von Grosz werden oftmals nicht dem engeren Kreis der Affect Studies zugeordnet, sondern vor allem dem (feministischen) neuen Materialismus (Coole/Frost 2010). Dennoch ist es sinnvoll, Grosz' Arbeiten nach ihren antimodernen Affektnarrativen zu untersuchen. Denn Affect Studies und der neue Materialismus verbindet eine grundsätzliche Kritik an der Überbetonung von Rationalität, menschlicher Autonomie und von kognitiven Prozessen zum Verständnis der Gesellschaft. Stattdessen fokussieren beide auf Körper und expressive Kräfte zum Verständnis der Gesellschaft und sozialer Prozesse. Aus diesem Grund finden sich auch viele positive Referenzen auf Grosz im engeren Kreis der Affect Studies (Gregg/Seigworth 2010b: 7; sowie die vielfältigen Bezüge in Clough 2007).

Trotzdem mag die aufzuzeigende Nähe zu antimodernen Narrativen des Affekts zunächst überraschen. Das Männlichkeits- und Potenzen denken sowie die Ablehnung des

›Weiblichen‹ bei den Autoren der konservativen Revolution widerspricht ihrem feministischen Grundansatz. Demgegenüber findet sich jedoch ein Strang im (Differenz-)Feminismus, der in der Kritik an bürgerlich-rationalistischen Subjektvorstellungen auf naturalisierende, biologisierende und essentialisierende Annahmen über die Besonderheit der ›Frau‹ oder des ›Weiblichen‹ rekurriert. Die Autoren der konservativen Revolution und diejenigen des Differenzfeminismus eint wenig, weshalb die Narrative des Affekts vielleicht den einzigen Punkt einer Überschneidung beider Denkströmungen bilden.⁷

Grosz (1994) denkt Subjektivität vom Körper und seiner Materialität ausgehend. Sie hat im Anschluss an die vitalistischen Ontologien von Spinoza, Bergson und Deleuze ein anti-humanistisches und anti-essentialistisches Verständnis von Körpern entwickelt, demnach Körper aus unterschiedlichen Kräften, Vermögen und Energien bestehen und nicht aus festen Eigenschaften (Grosz 1994: 21, 164 f.). Von Affekten spricht sie zwar deutlich weniger als Massumi, dennoch bestimmt sie Körper von ihren Affekten her, das heißt, ihren Vermögen zu affizieren und affiziert zu werden (Grosz 1994: 10, 160 ff.). Sie versteht Körper also ebenfalls als fluide, weil sie im Werden sind, permanent neue Vermögen entfalten und sich neue Beziehungen zwischen Körpern bilden (Grosz 1994: 170).

Zum Verständnis der Narrative des Affekts im Werk von Grosz (2005a: 7, 10 ff.) ist insbesondere ihr Lebensbegriff relevant, mit dem sie an Bergsons Verständnis vom »Élan vital« (Bergson 2013) anschließt, welcher auch für Deleuze (2007b) zentral ist. Dieser Lebensbegriff wird insbesondere von Deleuze und Grosz als posthumanistisch verstanden, hat aber dennoch Ähnlichkeiten mit dem Verständnis der Urkräfte bei Jünger, weil für beide das Leben als eine ontologische Kraft konzipiert wird. Das Leben ist nach Grosz eine Urkraft, die dem Affekt zugrunde liegt und die zentrale Kraft für Entwicklungen in der Welt und der Gesellschaft ist. Das Leben erhält so die Merkmale einer konstitutiven, produktiven und schöpferischen Kraft, die in allen Materialitäten wie Dingen, Körpern oder ökologischen Prozessen permanente Transformationen anstößt und neue Vermögen und Verbindungen zwischen ihnen entstehen lässt. In anderen Worten ist das Leben bei Grosz die Kraft des »Werdens« (Grosz 2005a: 10).

Grosz' Narrative des Affekts ähneln auf der einen Seite stark denen von Massumi, weil in beiden Fällen die Affektbegriffe große Gemeinsamkeiten aufweisen und Grosz ebenfalls das Werden auf ontologische Kräfte zurückführt. Für die vorliegende Untersuchung sind aber auch gerade die Unterschiede zwischen den beiden Konzeptionen von Bedeutung, um weitere antimoderne Charakteristika in den neueren vitalistischen Affektnarrativen darzulegen. Grosz radikalisiert bestimmte Narrative des Affekts, weil sie in der Tradition des Feminismus stärker politisch und aktivistisch denkt, was sich bei Massumi nur vereinzelt findet. Dafür verzichtet sie in ihrer Arbeit weitgehend auf Bezugnahmen auf zeitdiagnostische und gegenwartsanalytische Studien.

Ausgehend von den dargelegten »ontological conditions« (Grosz 2010: 139) und den Ontologien des Werdens und Lebens von Bergson und Deleuze erhalten Subjektivität, Gleichheit, Autonomie und Freiheit nach Grosz (1994: 161, 2005b: 13 ff.) aufgrund ihrer ontologischen Fundierung nicht mehr den Status von Idealen, menschlichen Eigenschaf-

7 Einen weiteren Text, der diesen Überschneidungen nachgeht, hat Susanne Lettow (2014) vorgelegt.

ten oder Werten, sondern von materiellen Prinzipien. Mehr noch, koppelt Grosz ihren Freiheitsbegriff direkt an ontologische Bestimmungen wie das Leben und damit – so meine Lesart – an Narrative des Affekts: Sie verortet die Kräfte der Freiheit und Autonomie in der Materialität der Welt selbst (Grosz 2010: 140).

Freiheit ist bei Grosz nicht etwas, das ein autonom handelndes und reflexives Subjekt charakterisiert, sondern ein Vermögen des Lebens selbst: »I develop a concept of life, bare life, where freedom is conceived not only or primarily as the elimination of constraint or coercion but more positively as the condition of, or capacity for, action in life.« (Grosz 2010: 140) Die ontologischen Prinzipien werden auf diese Weise zu den materiellen Bedingungen subjektiver Handlungen selbst, die umso freier erscheinen, je mehr sich das Leben in ihnen entfalten kann. Und weiter heißt es: »Freedom is not a quality or property of the human subject, [...] but can only characterize a process, an action, a movement that has no particular qualities.« (Grosz 2010: 147) Aus dieser Perspektive bedarf es für das Ausüben der Freiheit eines aktiven Subjekts nur insofern, als dass dieses in seinen Handlungen oder Taten, wie es Jünger ausdrücken würde, das Leben selbst entfaltet. Die subjektiven Handlungen variieren hier danach, welche »degrees of freedom« (Grosz 2010: 149) oder Vermögen des Lebens sie ausdrücken können. Ähnliches findet sich in Spenglers Auffassung von Geschichte und faustischer Kultur als ontologische Prozesse, denen sich Subjekte unterwerfen und die das Fortschreiten von Kultur und Gesellschaft bestimmen. Über dieses Vermögen, Freiheit auszudrücken, verfügen Subjekte nach Grosz qua ihrer Körperlichkeit, in der die Kraft des Lebens immer schon zum Ausdruck komme.

Zugleich wird bei Grosz das Leben und damit Freiheit zu einem asubjektiven Schöpfungs-, Erfindungs- und Erneuerungsprozess (Grosz 2010: 152), weil das Leben die »Virtualität« (Grosz 2005b: 3 ff., 105 ff.) ausdrückt. Den Begriff der Virtualität übernimmt Grosz von Deleuze, um Zeit und Zeitlichkeit von ihrer Potentialität und Zukünftigkeit her denken zu können. Virtualität ist hier die ontologische Bedingung der Möglichkeit aller zukünftigen Entwicklungen in der Welt und in der Gesellschaft. Von ihr erhält das Leben Grosz zufolge seine besondere Wirkungsweise, Gesellschaft und Körper zu öffnen und zu kreativen und schöpferischen Entwicklungen und Transformationen anzutreiben (Grosz 2005b: 1 ff.).

Politisches Ziel von Grosz (2017: 254 ff.) ist es, die Gesellschaft für die Kräfte des Lebens zu öffnen und dadurch deren Werden zu verstärken. Mit dem Anspruch, ontologische, politische und ethische Fragen zusammenzubringen, entwickelt sie eine »ontoethics« (Grosz 2017: 1). Sie politisiert das Leben selbst und schreibt ihm einen ausschließlich progressiven Einfluss zu. Auf diese Weise aber reproduziert sie das antimoderne Narrativ eines ursprünglichen Lebens und von Urkräften, denen sich die Subjekte öffnen und hingeben müssen: »Ethics is the affirmation of life and the nonliving forces that compose and frame it, forces that are directed to the future.« (Grosz 2017: 256) Grosz nimmt diesen Kräften so zugleich ihre Ambivalenz und Uneindeutigkeit, die sie in den Arbeiten von Massumi (noch) haben; das heißt, sie harmonisiert und romantisiert diese Kräfte als Werte an sich.

Wie Spengler und Jünger affirmiert Grosz also die ursprünglichen Lebenskräfte. Während diese Kräfte bei Massumi teilweise politisch unbestimmt sind und sowohl für eine progressive als auch eine repressive Politik nutzbar gemacht werden können, erhalten die gleichen Kräfte bei Grosz eine eindeutig und einseitig positive Bewertung wie bei Speng-

ler und Jünger: sie gelten als Kräfte der Emanzipation im Sinne der Befreiung affektiver Kräfte von allen sozialen Formen, die sie einschränken.

Im Anschluss an Bergson greift Grosz auf das Konzept der »Intuition« (Grosz 2005a: 7 ff.) zurück und entwickelt es im Gegensatz zu Massumi (2015c: 43 ff.) zu einer politischen Praxis der Erfahrung, Kontemplation sowie Partizipation am Leben selbst. Mittels Intuition können Subjekte ihr zufolge die Kräfte des Lebens erfahrbar machen und am Werden und der Freiheit dieser partizipieren. Hierfür müssen die Subjekte ihren eigenen unabhängigen Subjektstatus so weit wie möglich aufgeben und sich passiv auf diese Grundkräfte einlassen. Sie müssen ihre Persönlichkeit, ihre materiellen Bedingungen und Körperlichkeiten überschreiten, um einen Zugang zur ontologischen Dimension der Lebenskräfte zu erhalten. Durch ihre Partizipation an den unerschöpflichen Potentialitäten und am Werden entwickeln die Subjekte neue Vermögen und sie werden selbst schöpferischer. In der Intuition lassen sich die Subjekte auf die Kräfte des Lebens ein und folgen ihnen, wodurch diese Kräfte einen tendenziell deterministischen und zwangsläufigen Charakter annehmen. Vor dem Hintergrund einer gänzlich anderen gesellschaftlichen Situation des Ersten Weltkrieges, hat Jünger die affektiven Effekte im Kampf auf eine ähnliche Weise beschrieben, nur, dass er die Überwindung von Subjektivität und den Ausdruck von Potentialität als unbewusst und überwältigend beschrieb.

In der folgenden Tabelle werden wiederum die Ergebnisse dieses Kapitels zusammengestellt, indem die antimodernen Narrative des Affekts in der konservativen Revolution denen der zeitgenössischen vitalistischen Autor*innen Massumi und Grosz gegenübergestellt werden. Neben den vielen Gemeinsamkeiten verweist die letzte Zeile bereits auf einen Unterschied, der im kommenden Abschnitt weiter herausgearbeitet wird.

Tabelle 2: Antimoderne Narrative des Affekts in der konservativen Revolution und vitalistischen Theorien, eigene Darst.

	Konservative Revolution	Vitalistische Theorien
<i>Allgemeiner Charakter des Affektregimes</i>	Befreiung und Autonomie	Befreiung und Autonomie
<i>Funktionslogik der Grundkräfte</i>	Intensiv: Körperlichkeit und Affekt	Intensiv: Körperlichkeit und Affekt
<i>Vermögen der Kräfte</i>	Produktion, Schöpfung, Potentialität	Produktion, Schöpfung, Potentialität
<i>Paradigmatische Interaktionsordnung</i>	Kampf und Wille	Aktivismus und Intuition
<i>Ontologische Stellung der Gemeinschaft</i>	Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit (biologisch)	Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit (metaphysisch)
<i>Naturverhältnis</i>	Erste/metaphysische Natur	Metaphysische Natur
<i>Kollektivität</i>	Gemeinschaft als Einheit und Natur	Kollektive der Singularitäten

4. Kontinuitäten und Diskontinuitäten antimoderner Narrative

Anhand ihrer Narrative des Affekts konnte eine Leerstelle in gegenwärtigen vitalistischen Affekttheorien herausgearbeitet werden: ihr antimodernes Erbe. In den zeitgenössischen Narrativen vitalistischer Affekttheorien finden sich grundsätzliche Ähnlichkeiten zu Autoren der konservativen Revolution, ohne dass es direkte Bezüge gäbe.⁸ Die Ähnlichkeiten zwischen beiden Affektnarrativen beruhen auf der geteilten Kritik am Primat der Rationalität und Autonomie der Subjekte, wie es für bürgerlich-kapitalistische Gesellschaften charakteristisch ist. In der Problematisierung beziehungsweise Ablehnung dieses Primats eint sie die (Neu-)Entdeckung von ursprünglichen und körperlich-intensiven Kräften, die ihrer Kritik nach in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft unterdrückt und nicht ausreichend berücksichtigt werden. Mehr noch, unterdrückt diese Gesellschaft auf diese Weise ihre konstitutiven, ursprünglichen, vitalen und produktiven Kräfte selbst, die für neue Entwicklungen und Transformationen verantwortlich sind.

Affektnarrative in der konservativen Revolution und in vitalistischen Affekttheorien, so lautet die daraus abgeleitete These, teilen ein antimodernes Kernnarrativ: Es geht in beiden um das Bild unterdrückter, eigentlich konstitutiver vitaler Kräfte durch eine hegemoniale Ordnung sowie die damit verbundenen Regime der Subjektivierung. Die Geschichte gesellschaftlicher Affekte ist in diesem Narrativ die Geschichte ihrer unrechtmäßigen Unterdrückung; aber Affekte lassen sich niemals vollständig kontrollieren. Sie brechen aus und verändern Gesellschaft und Kultur. Dieses antimoderne Narrativ funktioniert über Gegensatzpaare und eine Art Umwertung der angenommenen hegemonialen Werte. Es umfasst zusammenfassend vor allem folgende Merkmale, die ihren antimodernen Kern bilden:

Erstens ist die Betonung des Lebendigen, Schöpferischen, Potentiellen und des Überschusses als eines positiven Wertes an sich ein Merkmal des antimodernen Affektnarrativs. Affekte werden naturalisiert und zu einer ursprünglichen und konstituierenden Kraft erklärt, die Gesellschaften hervorbringen und sie Transformationen unterwerfen. Affekte werden so zu einem zentralen Wert als solche. Daher erhalten Affekte *zweitens* eine affirmative Bewertung als (Gegen-)Macht gegen die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft, deren Prinzipien und Regierungsweisen. Diese Gesellschaftsformation erhält *drittens* primär negative Konnotationen, weil sie Affekte unterdrücke und ein Regime des Rationalen und Intelligiblen durchsetze. *Viertens* findet sich die Idee einer großen Alternative in den antimodernen Narrativen. Denn gegenüber der hegemonialen Ordnung sind die ursprünglichen und vitalistischen Affekte nicht nur ein Korrektiv; sie stehen vielmehr für das Versprechen eines neuen Anfangs und entsprechend auch für eine andere Form von Gemeinschaft oder sozialer Ordnung. Die so gezeichneten Gemeinschaften bilden das Gegenbild einer Gesellschaft, die auf der Unterdrückung und Zurichtung von Körpern und Affekten beruht. Zusätzliche Plausibilität erhält dieses Narrativ *fünftens* durch eine einfache, manichäische und selbst affektive Metaphorik. So kommen die

8 Ein Grund hierfür liegt vermutlich in den unterschiedlichen politischen Selbstverständnissen, ein anderer darin, dass die Autoren der konservativen Revolution vor allem im deutschsprachigen Kontext rezipiert werden.

unterdrückten Kräfte zumeist »von unten« oder aus einer anderen Dimension des Seins. Irgendwo fließt und rauscht es vital; es brodeln und schäumen bedrohlich; es drängen Urkräfte gegen den gesellschaftlichen Widerstand nach oben; es drücken die »heißen« Affekte gegen die »kalte« Macht. So brechen Affekte immer wieder hervor und zielen auf die Überwindung ihrer Unterdrückung ab.

Ungeachtet dieser Gemeinsamkeiten in den Narrativen des Affekts findet sich ein wichtiger Unterschied zwischen den Autoren der konservativen Revolution und den vitalistischen Affekttheorien in ihren inhärenten politischen Konzeptionen von Gemeinschaft. Beide Strömungen unterscheiden sich darin *nicht*, insofern sie je neue Formen von Gemeinschaft und nicht von Gesellschaft analog zum Ansatz von Tönnies entwerfen: Gemeinschaften gründen auf ursprünglichen Kräften und bilden deshalb eine Art von eigentlicher Gemeinschaft »unter« der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Der Unterschied in den Gemeinschaftsvorstellungen von konservativer Revolution und vitalistischer Affekttheorie liegt woanders.

In den antimodernen Narrativen der konservativen Revolution werden politische Kollektive als homogene und ursprüngliche sowie wesensgleiche Gemeinschaften gedacht, in denen die Differenz zwischen Subjekten in etwas ›Höherem‹ aufgelöst wird, wie Jüngers »Gestalt« (Jünger 1964: 37) des Arbeiters als Verkörperung des deutschen Volkes (Jünger 1964: 17 ff.).⁹ Die vitalistischen Affekttheorien greifen hingegen poststrukturalistische und differenztheoretische Argumentationen auf, indem sie von (ontologischen) Differenzen und nicht von Einheiten oder Identitäten ausgehen und diese primär setzen. Genau dies zeigt sich in ihrem Verständnis von politischen Gemeinschaften, die oftmals als Kollektive bezeichnet werden. Derartige politische Kollektive bestehen aus Singularitäten, das heißt Körpern oder Akteur*innen in ihrer Einzigartigkeit, die in ihrem Agieren nur in Ausnahmesituationen zu einer geschlossenen und homogenen politischen Einheit zusammenwachsen; ihre gemeinsame Handlungsfähigkeit entfalten sie stattdessen gerade aus ihrer Differenz (Massumi 2015b). Exemplarische Kollektive, die diesem Denken entsprechen, wären neue soziale Bewegungen, Flashmobs oder die differenzfeministische Frauenbewegung (Grosz 2005b: 172, 210 ff.). So radikalisieren vitalistische Affektkonzeptionen eine Vorstellung von Individualität, indem sie nicht mehr von autonomen Subjekten ausgehen, sondern die konstitutive Differenz zwischen Subjekten und die Potentiale für Veränderungen in den vielfältigen affektiven Beziehungen zwischen ihnen verorten: Affekte sind eine Kraft der Differenzierung und des Werdens.

5. Verbindungslinien über Friedrich Nietzsche

Bisher wurden vor allem Gemeinsamkeiten in den antimodernen Narrativen des Affekts von Autoren der konservativen Revolution sowie von gegenwärtigen vitalistischen Theo-

9 Doch auch in vitalistischen Affekttheorien gibt es Tendenzen in diese Richtung, wenn bspw. in Situationen großer affektiver Intensität politische Kollektive wie die »Multitude« (Hardt/Negri 2004) zu einer unmittelbaren und körperlichen Einheit werden.

rien dargelegt. Doch warum ergeben sich diese Gemeinsamkeiten, wenn direkte Bezüge und lineare Verbindungen zwischen den Autor*innen fehlen? Meiner Einschätzung nach besteht der zentrale Grund in ihren geteilten theoretischen Quellen. Friedrich Nietzsche bildet das wichtigste Verbindungsstück zwischen ihnen, denn seine Überlegungen und Motive bilden einen zentralen Ausgangspunkt für beide Stränge der Affekttheorie.¹⁰ Wie Werner Stegmaier (2008) darlegt, findet sich bei Nietzsche eine ausgearbeitete Lehre von Affekten. Für die hier diskutierte Problemstellung ist besonders relevant, dass Nietzsche seine Affektlehre auf einer Kritik an der Affektunterdrückung in der zivilisierten Moderne aufbaut. Affekte versteht Nietzsche als körperlich-biologische Kräfte, die ein gewisses Eigenleben führen. Er betont, dass es Affekte sind, die Gesellschaft und Körper prägen und nicht Rationalität oder Moral. Aufgrund ihrer schöpferischen und produktiven Kraft affirmiert, also bejaht und bestärkt er Affekte in ihrer Bedeutung für die Gesellschaft. Mit seinem Konzept eines »Willens zur Macht« (Nietzsche 1988: 149) hebt er die konstitutive Bedeutung eines Konkurrenzkampfes zwischen verschiedenen Willen bzw. Affekten hervor, der gesellschaftliche Entwicklungen befördert. Dabei unterscheidet er zwischen »Sklavenmoral« und »Herrenmoral« als zwei Affektregimen, wobei erstere Affekte einschränkt und letztere sie fördert (Nietzsche 1999: 231 ff.).

Die Verbindungslinien von Nietzsche zu Spengler und insbesondere zu Jünger sind deutlich, gerade in ihrer Kritik an der unterdrückenden Moderne und der Affirmation exzessiver, affektiver Kräfte, die sich in bestimmten Figuren kristallisieren. Wie bei Nietzsche konzipieren die Autoren Lebenskräfte wie Affekte als die wirklichen Triebkräfte des Menschen und der Gesellschaft insgesamt. Bei Spengler findet sich dieses Narrativ, wie gezeigt wurde, im ›Faustischen‹ wieder. Unzählige Nietzscheverweise durchziehen das gesamte Hauptwerk von Spengler, weshalb er neben Goethe Nietzsche »alles verdanke«, vor allem seine »Fragestellung« (Spengler 2015: IX). Zugleich würdigt er Nietzsches zentrale »Begriffe der Dekadenz, des Nihilismus, der Umwertung aller Werte, des Willens zur Macht, die tief im Wesen der abendländischen Zivilisation begründet liegen und für ihre Analyse schlechthin entscheidend sind« (Spengler 2015: 32). In Jüngers Arbeiten zeigte sich die Affirmation exzessiver und affektiver Kräfte insbesondere am Krieg zwischen Soldaten und am Fall des Arbeiters. Aufgrund von Jüngers oftmals literarischem und essayistischem Stil verzichtet er weitgehend auf Quellenbezüge, weshalb ich nur einige wichtige Verweise auf Nietzsche anführen möchte. Gerade in seinem Text »Über die Linie«, stellt Jünger den grundlegenden Einfluss von Nietzsche für sein Werk dar (Jünger 1960c: 247 ff.). Nietzsches Verständnis eines »Willens zur Macht« und des Nihilismus deutet Jünger als einen positiven Zukunftsentwurf, da der »Nihilismus der Ausdruck der Entwertung der höchsten Werte« (Jünger 1960c: 253) sei, der gerade in seiner zerstörerischen Wirkung von Jünger (1960c: 263) affirmiert wird. Im »Wille[n] zum Opfer« (Jünger 1960c: 278) im Kampf findet diese Umwertung der Werte entscheidend statt. In Jüngers (1964) Text über den Arbeiter findet sich zwar kein direkter Bezug auf Nietzsche. Der Arbeiter kann hier aber als eine der Kriegerfiguren verstanden werden, weil er für neue Werte und eine andere Gesellschaft einsteht (Wilczek 1999).

10 Auch Habermas (1985:104 ff.) hat schon festgestellt, dass Nietzsche ein Ausgangspunkt antimodernen Denkens in der Postmoderne ist.

Die Verbindungslinien zwischen Nietzsche und den vitalistischen Affekttheorien von Massumi und Grosz sind teilweise schwieriger offenzulegen. Ihr Bezug auf Nietzsche ist indirekter, weil sie sich vor allem auf Spinoza und Bergson beziehen, um ihre Affektnarrative zu entwickeln. Die Verbindungslinien zu Nietzsche sind aber entscheidend, um darzulegen, dass es sich bei den geteilten antimodernen Affektnarrativen nicht nur um Äußerlichkeiten und Darstellungsweisen handelt, sondern um eine ideengeschichtliche Wiederkehr von Überlegungen und Motiven, die zentrale theoretische Argumente betreffen. Auch wenn dies auf den ersten Blick wenig plausibel erscheint, finden sich bei Massumi und insbesondere Grosz direkte und affirmative Bezüge auf Nietzsche, die belegen können, dass sich über Nietzsche antimoderne Affektnarrative in vitalistische Affekttheorien einschreiben.

Bei Massumi wird Nietzsche zwar selten, aber an entscheidenden Stellen zitiert, und zwar um den Begriff der Kraft als etwas Unpersönliches (Massumi 2002: 160, EN 35) und darüber hinaus als ontologisch zu bestimmen, weil er eine Art von Eigenleben führe (Massumi 2015b: 180, 2017: 57 f.). Bedeutsam für die vorliegende Untersuchung sind aber auch Massumis Versuche Nietzsche und Spinoza für die Konzeption einer Ethik zusammenzubringen. Gut und Böse unterscheidet Massumi im Anschluss an beide danach, ob Prozesse oder soziale Beziehungen Affekte – und damit verbunden das Werden – steigern oder einschränken (Massumi 2015b: 11, 44). Ebenfalls findet sich bei Massumi ein affirmativer Bezug auf die komplementäre Unterscheidung von reaktiven (bösen) und aktiven (guten) Kräften: Aktive Kräfte intensivieren Affekte und reaktive trennen und schränken diese ein (Massumi 2015b: 103, 2017: 54).

In Grosz Texten sind die Bezüge zu Nietzsche durchgängig präsent. Da sie sich durch ihr gesamtes Werk ziehen, konzentriere ich mich auf diejenigen Stellen, die Nietzsches weitreichende Bedeutung darlegen. Grosz' Körperverständnis baut maßgeblich auf Nietzsche auf, da sie sich auf die Produktivität des Körpers und körperlicher Kräfte konzentriert und dabei von rationalistischen und idealistischen Ansätzen abgrenzt (Grosz 1994: 6 ff.). Körper sind Ausdruck zugrundeliegender organischer Prozesse des Lebens selbst, die Psyche oder das Bewusstsein sind hingegen nur Effekte des Körpers (Grosz 1994: 120, 124). Soziale Prozesse schreiben sich im Körper ein, um Lebensprozesse zu beeinflussen und zu unterdrücken (Grosz 1994: 116 f.). Sowohl Aktive als auch reaktive Kräfte basieren auf dem Körper, zwischen ihnen gibt es nach Grosz aber eine qualitative Differenz, da nur die aktiven das Leben ausdrücken (Grosz 1994: 188). Deshalb geht es ihr im Anschluss an Nietzsche darum, die aktiven Kräfte gegenüber den reaktiven zu stärken. Weil die gegenwärtige Gesellschaft vor allem als reaktiv und repressiv beschrieben wird, bedarf es einer neuen Gesellschaft samt neuer Körper und Lebensprozesse, um die aktiven Kräfte zu stärken (Grosz 1994: 129 ff.). Im Gegensatz zur Nietzscheinterpretation der konservativen Revolution beruht diese neue Gesellschaft nicht auf einer Vorstellung von Homogenität, sondern auf Prozessen der Differenzierung (Grosz 1994: 173 ff.). Die Bedeutung der eben genannten tieferliegenden Prozesse erweitert Grosz (2017: 92 ff.) ebenfalls mit Bezug auf Nietzsche. Diese ontologischen Kräfte sind »unkörperlich« (Grosz 2017: 121) und »inhuman« (Grosz 1994: 187), weil sie eine Energie des Werdens selbst sind und nicht Ausdruck eines Subjekts oder Kollektivs. Damit folgt Grosz Nietzsches

Primat der Energie und einem Fokus auf die Zukunft. Der »Wille zur Macht« wird von ihr als solch eine unpersönliche Kraft eingeführt, der die Welt konstituiert und zum permanenten Werden antreibt (Grosz 2017: 109 ff.), weshalb diese Kraft freudig bejaht wird (Grosz 2017: 123). Damit folgt Grosz auch Nietzsches Verständnis von Ethik, als einer Affirmation dieser (affektiven) Energie, dessen Ziel es ist, diese Energie durch die Erschaffung neuer Werte und neuer Formen des Lebens zu intensivieren (Grosz 2017: 256).

Diese Lesarten von Nietzsche sind stark über Deleuze (2008) vermittelt, den Massumi und Grosz als einen ihrer zentralen Referenzen ausweisen. Über Deleuze kann auch eine Verbindung zwischen konservativer Revolution und vitalistischer Affekttheorie hergestellt werden (Rehmann 2014). Deleuze bringt die Affekttheorie von Spinoza und die Machttheorie von Nietzsche zusammen, indem er das Konzept der »potentia«, einer produktiven und schöpferischen Kraft, bei Spinoza mit der Idee einer aktiven und herrschenden Macht bei Nietzsche verbindet. Deshalb unterscheidet er »zwischen herrschenden [produktiven, aktiven] und beherrschten [reaktiven, negativen] Kräften« (Deleuze 2008: 169) und baut darauf auch eine Machttheorie auf. Die aktiven Kräfte sind körperlich-intensiv und gestalten die Gesellschaft, weshalb sie affirmiert werden. Ihr gegenüber stehen die reaktiven Kräfte, die Deleuze als unproduktive, passive und repressive Kräfte versteht. Die aktiven Kräfte stehen für ein positives Bild von Affekten, während die reaktiven mit der unterdrückenden Gesellschaft identifiziert werden. Die aktiven Kräfte können die Gesellschaft unterlaufen und aufsprengen, wohingegen die reaktiven Kräfte diese Gesellschaft zu erhalten versuchen, indem sie die aktiven Kräfte anpassen und unterordnen. Aufgrund ihrer Potentialität können die aktiven Kräfte jedoch niemals vollständig kontrolliert werden. Auf diese Weise findet in Teilen der Affect Studies eine Entproblematisierung von Nietzsches Affektlehre, die zugleich mit einer Herrschaftslehre verknüpft ist, statt (Losurdo 2009: 716 ff.).

Wie ich bereits betont habe, finden sich antimoderne Affektnarrative insbesondere in den vitalistischen Ansätzen der Affect Studies. Diese bilden zwar eine einflussreiche Strömung, repräsentieren aber dennoch nicht das gesamte Feld der Affect Studies. Und selbst in den vitalistischen Theorien zeigen sich Differenzen, wie die Arbeiten von John Protevi (2009) zeigt, der trotz seiner positiven Referenzen auf Deleuze nicht auf antimoderne Narrative zurückgreift.¹¹

6. Konklusion: Konjunkturen des Affekts

Ziel dieses Artikels war es, die Übereinstimmungen und Kontinuitäten antimoderner Narrative des Affekts zwischen Autoren der konservativen Revolution und zeitgenössischen vitalistischen Ansätzen darzulegen. Antimoderne Narrative des Affektes verweisen auf die immer schon konstitutiven, aber verdeckten affektiven Prozesse. Sie beschwören die biologisch-körperlichen und zugleich ursprünglichen sowie eigentlichen Kräfte der Gesellschaft, die in den Wissenschaften bisher nicht ausreichend beachtet und durch die

11 Eingeschränkt gilt dies auch für Delitz/Nungesser/Seyfert 2018.

vorherrschende bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft unterdrückt und eingeschränkt wurden. Affekte nehmen in den Narrativen eine zentrale und äußerst positive Rolle ein, weil sie als eine Kraft imaginiert werden, die das Soziale maßgeblich prägt und verändert. Affekte sind schöpferisch und lebendig, sie haben einen potentiellen Überschuss an Kraft und Bedeutung und bilden die Grundlage für eine andere und alternative Gemeinschaft, die von den Autor*innen jedoch unterschiedlich ausgemalt wird. Diese Affektnarrative bilden damit ein Gegen-Narrativ zu all denjenigen Vorstellungen von Gesellschaft, die primär auf autonomen Subjekten, Werten, Normen, Kommunikationen oder Verständigungen aufbauen, also letztlich von rational gestalteten beziehungsweise gestaltbaren Ordnungen ausgehen.

Das Schema antimoderner Narrative des Affekts verweist auf einen größeren Diskussionskontext, für den die diskutierten Autor*innen exemplarisch stehen. Zwar haben sie kein einheitliches und gleiches Denken, aber sie teilen die Grundüberzeugung, dass Affekte einen Wert an sich haben und sich aus sich selbst heraus begründen, weil sie mit dem Schöpferischen, Lebendigen und Überschuss identifiziert werden. Affekte werden affirmiert und gesteigert, da sie die primäre Ursache für Transformation und Neuerung sind und zugleich verweisen diese Effekte von Affekten immer schon auf die Einlösung dieser Hoffnung.

Doch wie könnten Narrative des Affekts gedacht werden, ohne auf antimoderne Merkmale zu zurückzugreifen? Im Exkurs zu Nietzsche konnte gezeigt werden, dass das Problem antimoderner Narrative gerade diejenigen Ansätze betrifft, die sich positiv auf seine Affekt- und Herrschaftstheorie beziehen. Umgekehrt bedeutet das aber auch, dass Affekttheorien, die weniger von Nietzsche geprägt sind, auch dem Problem entgehen, antimoderne Affektnarrative zu reproduzieren. Die vitalistischen Affekttheorien bilden nur einen, wenn auch einflussreichen Teil der Affect Studies ab; in anderen Strömungen der Affect Studies findet sich das aufgeworfene Problem antimoderner Narrative nicht beziehungsweise nur in sehr eingeschränkter Form.

Anhand einiger Beispiele aus den Affect Studies möchte ich nun skizzieren, wie sie vermeiden, antimoderne Affektnarrative zu reproduzieren, indem sie weder auf ontologische noch auf metaphysische Annahmen zurückgreifen – dies kann als eine zentrale Strategie bezeichnet werden, um antimodernen Narrativen des Affekts entgegenzuwirken. Zugleich möchte ich damit die Vielfalt zeitgenössischer Affekttheorien berücksichtigen. Mit ontologischen und metaphysischen Annahmen sind bei den bisher diskutierten Autor*innen zugleich deren Affirmationen und tendenzielle Dualismen zwischen Affekten bzw. dem Leben und der vorherrschenden Gesellschaft einhergegangen, die sich bei den folgenden Autor*innen nicht finden lassen. Michaela Ott (2010) versteht Affizierungen als eine »ästhetisch-epistemische Figur«. Indem sie ihren Affektbegriff an eine Zeittheorie rückbindet, die auf Fragen der Zukünftigkeit und von Möglichkeitsräumen ausgerichtet ist, ohne sie als zwangsläufig zu denken, grenzt sie sich von einem ontologischen Verständnis ab. Der ontologische Dualismus von Affekt und Sozialem, Affekt und Diskurs oder Affekt und Emotionen wird von Ruth Leys (2011) und Margaret Wetherell (2013, 2015) hinterfragt. Beide Autorinnen untersuchen die Bedeutung affektiv-körperlicher Prozesse für die Herstellung von Sinn oder in Praktiken. Indem sie Sinnhaftig-

keit und Affekt verbinden, entgehen sie dem Problem, Affekte als unmittelbar, exzessiv und tendenziell biologistisch zu verstehen, wie es in antimodernen Affektnarrativen vorkommt. Auch Sarah Ahmed (2004) greift nicht auf ontologisch-metaphysische Annahmen zurück. Affekte versteht sie als Kräfte, die sich an Diskurse anheften und sie dadurch verstärken können, wodurch die Diskurse körperliche Effekte erhalten. Auf diese Weise sind Affekte weder eine ursprüngliche noch progressive Kraft, sondern konstitutiv in gegenwärtige Machtverhältnisse eingebunden und als solche kritisierbar. Als Autorin möchte ich abschließend noch Lisa Blackman (2012) anführen, weil sie einen körperzentrierten sowie medientheoretischen Ansatz verfolgt, der Tendenzen in vitalistischen Affekttheorien dafür kritisiert, von unmittelbaren und unmediatisierten Affekten auszugehen. Wenn affektive Relationen auf unterschiedliche Weise über Situationen, Technologien oder Bedeutungen mediatisiert sind, kann es keine direkten und unmittelbaren Übertragungen geben, wie es in antimodernen Narrativen aufscheint. Gemeinsam ist allen Autorinnen, dass sie auf ihre jeweilige Weise Affekte als sehr viel vermachteter und ambivalenter konzipieren, was ihre Affirmation in einer Ethik unplausibel macht.

Für die Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften – insbesondere für das interdisziplinäre Feld der Affect Studies – folgt abschließend daraus, dass sich in Narrativen des Affekts antimoderne Theorieelemente bis in die Gegenwart fortgeschrieben haben, ohne dass dies bisher ausreichend reflektiert wurde. Auf diese Weise finden sich antimoderne Argumentationsfiguren in zeitgenössischen Affekttheorien wieder, die gerade in politischer Hinsicht nur wenig mit konservativen Positionen gemein haben wollen. Durch bestimmte Affektnarrative kommt es dennoch zu einer Aktualität antimoderner Elemente. Für die Affect Studies ist es geboten, ihre vielfältigen historischen Referenzen aufzudecken, um problematische Kontinuitäten zu unterbinden. Das hieße auch, bestimmte Narrative des Affekts zu hinterfragen und so zu verändern, dass die Abgrenzungen zu antimodernen Theorien stärker konturiert werden. Gerade die spätere Konjunktur der Schriften von Jünger gibt Aufschluss darüber, welche politischen Bündnisse antimoderne Narrative des Affekts zu rechten Bewegungen eröffnen.

Literatur

- Ahmed, Sara (2004): »Affective Economies«. In: *Social Text* 22(2), S. 117–139.
- Alaimo, Stacy/Hekan, Susan J. (Hg.) (2008): *Material Feminisms*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bargetz, Brigitte/Eggers, Nina Elena (2021): »Affektive Narrative des Rechtspopulismus: Zur Mobilisierung von Männlichkeit«. In: Kim, Seongcheol/Selk, Veith (Hg.): *Wie weiter mit der Populismusforschung?* Baden-Baden: Nomos, S. 245–270.
- Berger, Ronald J./Richard Quinney (Hg) (2005): *Storytelling Sociology: Narrative as Social Inquiry*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.
- Bergson, Henri (2013): *Schöpferische Evolution*. Hamburg: Meiner.
- Blackman, Lisa (2012): *Immaterial Bodies. Affect, Embodiment, Mediation*. London [u. a.]: SAGE.
- Breuer, Stefan (1993): *Anatomie der konservativen Revolution*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Clough, Patricia T. (Hg.) (2007): *The affective Turn: Theorizing the Social*. Durham/London: Duke University Press.
- Clough, Patricia. T. (2008): »The Affective Turn: Political Economy, Biomedicine and Bodies«. In: *Theory, Culture & Society* 25(1), S. 1–22.
- Connolly, William E. (2010): *A World of Becoming*. Duke University Press.
- Coole, Diana H./Frost, Samantha (Hg.) (2010): *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham/London: Duke University Press.
- Deleuze, Gilles (2007a): *Differenz und Wiederholung*. Paderborn: Fink.
- Deleuze, Gilles (2007b): *Henri Bergson zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Deleuze, Gilles (2008): *Nietzsche und die Philosophie*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1992): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*. Berlin: Merve.
- Delitz, Heike/Nungesser, Frithjof/Seyfert, Robert (Hg.) (2018): *Soziologien des Lebens. Überschreitung, Differenzierung, Kritik*. Bielefeld: transcript.
- Descartes, René (2009): *Meditationen*. Hamburg: Meiner.
- Ducange, Jean-Numa/Burland, Antony (Hg.) (2018): *Marx, une passion française*. Paris: Editions La Découverte.
- Gamper, Michael (2007): *Masse lesen, Masse schreiben. Eine Diskurs- und Imaginationsgeschichte der Menschenmenge 1795–1930*. München: Fink.
- Gregg, Melissa/Seigworth, Gregory J. (Hg.) (2010a): *The Affect Theory Reader*. Durham/London: Duke University Press.
- Gregg, Melissa/Seigworth, Gregory J. (2010b): »An Inventory of Shimmers«. In: Dies. (Hg.): *The Affect Theory Reader*. Durham/London: Duke University Press, S. 1–28.
- Grosz, Elizabeth (1994): *Volatile bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington/Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Grosz, Elizabeth (2005a): »Bergson, Deleuze and the Becoming of Unbecoming«. In: *Parallax* 11(2), S. 4–13.
- Grosz, Elizabeth (2005b): *Time travels: Feminism, Nature, Power*. Durham/London: Duke University Press.
- Grosz, Elizabeth (2010): »Feminism, Materialism, and Freedom«. In: Coole, Diana/Frost, Samantha (Hg.): *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham/London: Duke University Press, S. 139–157.
- Grosz, Elizabeth (2017): *The Incorporeal. Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*. New York, NY: Columbia University Press.
- Gugutzer, Robert (Hg.) (2006): *Body turn: Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*. Bielefeld: transcript.
- Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hallward, Peter (2006): *Out of this World. Deleuze and the Philosophy of Creation*. London/New York: Verso.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2004): *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Hemmings, Clare (2005): »Invoking Affect«. In: *Cultural Studies* 19(5), S. 548–567.
- Herf, Jeffrey (1984): *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Holz, Klaus (1998): »Gemeinschaft und Identität. Über den Zusammenhang nationaler und antisemitischer Semantiken«. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 23(2), S. 3–25.
- Jünger, Ernst (1960a): »Der Kampf als inneres Erlebnis«. In: Ders.: *Essays I: Betrachtungen zur Zeit (Werke Bd. 5, I)*. Stuttgart: Klett Cotta, S. 11–108.
- Jünger, Ernst (1960b): »Feuer und Bewegung«. In: Ders.: *Essays I: Betrachtungen zur Zeit (Werke Bd. 5, I)*. Stuttgart: Klett Cotta, S. 109–121.

- Jünger, Ernst (1960c): »Über die Linie«. In: Ders.: *Essays I: Betrachtungen zur Zeit (Werke Bd. 5,1)*. Stuttgart: Klett Cotta, S. 245–289.
- Jünger, Ernst (1964): »Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt«. In: Ders.: *Der Arbeiter. Essays II (Werke Bd. 6,2)*. Stuttgart: Klett, S. 9–328.
- Kemmer, Laura/Peters, Christian Helge/Weber, Vanessa/Anderson, Ben/Mühlhoff, Rainer (2019): »On right-wing movements, spheres, and resonances: an interview with Ben Anderson and Rainer Mühlhoff«. In: *Distinktion: Journal of Social Theory* 20(1), S. 25–41.
- Ladwig, Bernd. 2004. »Freiheit«. In: Göhler, Gerhard/Iser, Matthias/Kerner, Ina (Hg.): *Politische Theorie: 22 unkämpfte Begriffe zur Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 83–100.
- Le Bon, Gustave (1982): *Psychologie der Massen*. Stuttgart: Körner.
- Lettow, Susanne (2014): »Sehnsucht nach Unmittelbarkeit: zur Konjunktur des politischen Vitalismus«. In: *Femina politica* 23(2), S. 97–106.
- Leys, Ruth. 2011. »The Turn to Affect: A Critique«. In: *Critical Inquiry* 37(3), S. 434–472.
- Losurdo, Domenico (2009): *Nietzsche, der aristokratische Rebell: intellektuelle Biographie und kritische Bilanz*. Hamburg: Argument.
- Manning, Erin (2007): *Politics of touch: sense, movement, sovereignty*. Minneapolis [u. a.]: University of Minnesota Press.
- Massumi, Brian (1992): *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge/London: MIT Press.
- Massumi, Brian (1995): »The Autnomy of Affect«. In: *Cultural Critics* 31(3), S. 83–109.
- Massumi, Brian (2002) *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Durham/London: Duke University Press.
- Massumi, Brian (2010): *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen*. Berlin: Merve.
- Massumi, Brian (2015a): *Ontopower. War, Powers, and the State of Perception*. Durham/London: Duke University Press.
- Massumi, Brian (2015b): *The Politics of Affect*. Cambridge/Malden: Polity Press.
- Massumi, Brian (2015c): *The Power at the End of the Economy*. Durham/London: Duke University Press.
- Massumi, Brian (2017): *The Principle of Unrest. Activist Philosophy in the Expanded Field*. London: Open Humanities Press.
- Mohler, Armin (2005): *Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932: Ein Handbuch*. Graz: Ares.
- Negri, Antonio (2004): *Subversive Spinoza. (Un)Contemporary Variations*. Manchester/New York: Manchester University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Also sprach Zarathustra*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Ott, Michaela (2010): *Affizierung: zu einer ästhetisch-epistemischen Figur*. München: Ed. Text + Kritik.
- Peters, Christian Helge (2020): »Singularitäten und neue Massen. Die Wiederkehr der Masse in der Affekttheorie und die medialen Bedingungen affektiver Kollektivierungen«. In: *Zeitschrift für Kultur- und Kollektivwissenschaft* 6(1), S. 177–208.
- Peters, Christian Helge (2022): *Das Soziale des Affekts. Eine Sozialtheorie der Modulationen nach Deleuze und Massumi*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Protevi, John (2009): *Political Affect. Connecting the Social and the Somatic*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Rehmann, Jan (2014): »Spinoza und Nietzsche. Wider die Verwechslung von Handlungsfähigkeit und Herrschaftsmacht«. In: *Das Argument* 307 56(2), S. 213–225.
- Seyfert, Robert (2012): »Beyond Personal Feelings and Collective Emotions: Toward a Theory of Social Affect«. *Theory, Culture & Society* 29(6), S. 27–46.
- Shaviro, Steven (2009): *Without Criteria: Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*. Cambridge/London: The MIT Press.

- Spengler, Oswald (2015): *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. Berlin: Albatros.
- Stegmaier, Werner (2008): »Nietzsche: Umwertung (auch) der Affekte«. In: Landweer, Hilge/Renz, Ursula/Brungs, Alexander (Hg.): *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*. Berlin/New York: De Gruyter, S. 525–546.
- Tarde, Gabriel (2009): *Die Gesetze der Nachahmung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Thoburn, Nicholas (2007): »Patterns of Production. Cultural Studies after Hegemony«. *Theory, Culture & Society* 24(3), S. 79–94.
- Tönnies, Ferdinand (2012): *Studien zu Gemeinschaft und Gesellschaft*. Wiesbaden: Springer.
- Weiß, Volker (2012): *Moderne Antimoderne: Arthur Moeller van den Bruck und der Wandel des Konservatismus*. Paderborn: Schöningh.
- Werth, Christoph H. (1996): *Sozialismus und Nation: Die deutsche Ideologiediskussion zwischen 1918 und 1945*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Wetherell, Margaret (2013): »Affect and Discourse – What’s the problem? From Affect as Excess to affective/discursive Practice«. In: *Subjectivity* 6(4), S. 349–368.
- Wetherell, Margaret (2015): »Trends in the Turn to Affect: A Social Psychological Critique«. *Body & Society* 21(2), S. 139–166.
- Wilczek, Reinhard (1999): *Nihilistische Lektüre des Zeitalters: Ernst Jüngers Nietzsche-Rezeption*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag.

Anschrift:

Dr. Christian Helge Peters
 Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
 Institut für Soziologie
 06099 Halle (Saale)
 christian-helge.peters@soziologie.uni-halle.de