

AFFECTIVE SOCIETIES

Fabian Bernhardt

Affektive Stasis

SFB 1171 Working Paper 01/21
Berlin 2016 – ISSN 2509-3827

SFB *Affective Societies* – Working Papers

Die Working Papers werden herausgegeben von dem an der Freien Universität Berlin angesiedelten Sonderforschungsbereich 1171 *Affective Societies – Dynamiken des Zusammenlebens in bewegten Welten* und sind auf der Website des SFB sowie dem Dokumentenserver der Freien Universität Berlin kostenfrei abrufbar:

www.sfb-affective-societies.de und <http://edocs.fu-berlin.de>

Die Veröffentlichung erfolgt nach Begutachtung durch den SFB-Vorstand. Mit Zusendung des Typoskripts überträgt die Autorin/der Autor dem Sonderforschungsbereich ein nichtexklusives Nutzungsrecht zur dauerhaften Hinterlegung des Dokuments auf der Website des SFB 1171 sowie dem Dokumentenserver der Freien Universität. Die Wahrung von Sperrfristen sowie von Urheber- und Verwertungsrechten Dritter obliegt den Autorinnen und Autoren. Die Veröffentlichung eines Beitrages als Preprint in den Working Papers ist kein Ausschlussgrund für eine anschließende Publikation in einem anderen Format. Das Urheberrecht verbleibt grundsätzlich bei den Autor/innen.

Zitationsangabe für diesen Beitrag

Bernhardt, F. (2021). Affektive Stasis. *Working Paper SFB 1171 Affective Societies 01/21*.

Static URL: <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/17614>

Working Paper ISSN 2509-3827

Diese Publikation wurde gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).

Sonderforschungsbereich 1171
Affective Societies
Freie Universität Berlin
Habelschwerdter Allee 45
14195 Berlin

E-Mail: office@sfb1171.de

DFG Deutsche
Forschungsgemeinschaft

Affektive Stasis

Fabian Bernhardt

24.01.2021

Abstract

Nicht nur gesellschaftliche Transformation, sondern auch das Ausbleiben von Veränderung weist eine affektive Dimension auf. Das Konzept der affektiven Stasis sucht diesem Umstand Rechnung zu tragen. Es zielt darauf ab, die häufig einseitig akzentuierte Transformativität und Dynamik von Affekt auf ein Maß zu reduzieren, das es erlaubt, auch die im Sozialen wirksamen Beharrungskräfte und realgeschichtlichen Trägheitsmomente als genuin affektive Phänomene zu konzeptualisieren. Der Begriff der Stasis verweist indes nicht nur auf Bewegungslosigkeit und Stillstand, sondern ihm ist zugleich eine kritische Schwelle eingeschrieben, jenseits derer die affektiven Stauungen aufbrechen und sich der Stillstand mit einem Mal in ein Ereignis disruptiver Art verkehrt. So bezeichnete die Stasis im Altgriechischen nicht nur den Stillstand, sondern auch den Aufstand und Krieg innerhalb der Polis. Das Konzept spannt sich also zwischen zwei Polen auf, die ein Spektrum verschiedenartiger affektiver Phänomene abdecken: Während sich dem einen Pol Phänomene affektiver Lähmung und Erschlaffung zuordnen lassen, geht der andere Pol mit Atmosphären und Stimmungen einher, die durch eine latente Anspannung und explosive Eskalationsbereitschaft gekennzeichnet sind. Die aktualisierende Aneignung des antiken Stasisbegriffs entspringt dabei dem Bemühen, Geschichtlichkeit und Affektivität bereits auf der Ebene der Theoriebildung stärker miteinander zu verschränken. Wie wir fühlen und empfinden, wird formiert – und deformiert – von dem, was früher war.

Der Frage ist nachzugehen, wieweit die in der Rettung zu erfassenden Extreme die des ‚zu Frühen‘ und des ‚zu Späten‘ sind.

Walter Benjamin¹

The present is overdetermined by way of anachronism.

Lauren Berlant²

1. Einleitung

Ein Großteil der theoretischen Arbeiten in der Affekt- und Emotionsforschung zielt auf die Erkenntnis der Gegenwart. Dass die Vergangenheit jene prägt, affektive Dynamiken also immer auch in historische Prozesse eingebunden sind, wird in ihnen in der Regel zwar vorausgesetzt, jedoch eher in der Art einer stummen Gewissheit, die man nur selten explizit und umfassend thematisiert. So kommt es, dass es zwar zahlreiche Versuche gibt, Affekt theoretisch zu fassen, aber kaum Arbeiten, die ausdrücklich darauf abzielen, der Geschichtlichkeit affektiver Phänomene in ihren Begriffsbildungen angemessen Rechnung zu tragen.³ Das Konzept der affektiven Stasis, das ich in diesem Text entwickeln und vorstellen möchte, stellt einen Versuch dar, diese Leerstelle zu füllen. Es handelt sich dabei um ein Begriffsangebot, eine theoretische Handreichung, die sich in erster Linie nicht an meine eigene Disziplin richtet, die Philosophie, sondern an Wissenschaftler*innen in der geistes-, kultur- und sozialwissenschaftlich orientierten Affekt- und Emotionsforschung.

Das Wort Theorie geht auf ein altgriechisches Verb zurück, das so viel wie Anschauen, Betrachten, in Augenschein Nehmen bedeutet.⁴ So verstehe ich auch das Konzept der affektiven Stasis. Es rückt bestimmte Phänomene in den Blick, vor allem

¹ Walter Benjamin: „Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Band I/2, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 509-690, hier S. 683.

² Lauren Berlant: *Cruel Optimism*, Durham/London: Duke University Press 2011, S. 17.

³ Zu den mir bekannten Ausnahmen gehören die Arbeiten von Alia Al-Saji: „A Phenomenology of Hesitation: Interrupting Racializing Habits of Seeing“, in: Emily S. Lee (Hg.): *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*. New York: SUNY Press 2014, S. 133-172; Jan Slaby: „More than a Feeling: Affect as Radical Situatedness“, in: *Midwest Studies in Philosophy* 41,1 (2017), S. 7-26; Ders.: „The Weight of History: From Heidegger to Afro-Pessimism“, in: Lucilla Guidi u. Thomas Rentsch (Hg.): *Phenomenology as Performative Exercise*, Leiden/Boston: Brill 2020, S. 173-195.

⁴ Vgl. Art. „θεωρ-έω“, in: Henry George Liddell, Robert Scott: *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford: Clarendon Press 1940.

aber schlägt es eine bestimmte Weise vor, über den Zusammenhang von Affektivität und Geschichte nachzudenken und die Wirklichkeit unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Mir geht es mit dieser Arbeit in erster Linie also weniger darum, auf bestimmte Fragen Antworten zu geben, sondern darum, eine Perspektive zu entwickeln, aus der heraus sich *neue Fragen* stellen lassen. Was also meint affektive Stasis?

Affektive Stasis bezeichnet nicht ein distinktes Gefühl oder eine bestimmte Emotion, sondern ein bestimmtes Verhältnis zwischen Affekt, Zeit und Geschichtlichkeit. Der Begriff verweist auf einen Zustand oder vielmehr eine Kondition (in dem Sinne, in dem Hannah Arendt von der *human condition* oder Paul Ricœur von der *conditio historica* spricht⁵), die durch einen eigentümlichen Mangel an affektiver Plastizität gekennzeichnet ist. Damit ist die Unfähigkeit gemeint, zu anderen Menschen und den Dingen der Welt in einer Weise in Beziehung zu treten, die von den gewohnten und bereits etablierten Mustern des Affizierens und Affiziertwerdens abweicht. Dieser Mangel ist nie von Anfang an gegeben; vielmehr resultiert er aus Prozessen der Formierung und Deformierung, in denen sich das „Gewicht der Geschichte“⁶ zur Geltung bringt und das Vergangene seine Vorherrschaft über die Gegenwart anmeldet – als Hemmung, Stockung und Stillstand. Einfach gesagt, hat affektive Stasis in der einen oder anderen Form immer etwas mit Hängenbleiben zu tun. Das Hängengebliebene ist dabei nicht als Qualität zu verstehen, die sich ausschließlich Einzelpersonen zuschreiben lässt, sondern auch andere Elemente – bestimmte Institutionen, Räume oder Diskurse zum Beispiel – können den Eindruck des Hängengebliebenen vermitteln. Insbesondere Familien (nicht wenige werden das aus eigener Erfahrung kennen) können regelrechte Brutstätten affektiver Stasis sein.

Das Konzept der affektiven Stasis trägt folglich dem Umstand Rechnung, dass nicht nur gesellschaftliche Transformation, sondern auch das Ausbleiben von Veränderung eine affektive Dimension aufweist. Es zielt darauf ab, die in vielen Affekttheorien⁷ einseitig akzentuierte Transformativität und Dynamik von Affekt auf ein Maß zu reduzieren, das es erlaubt, auch die in sozialen Zusammenhängen wirksamen Be-

⁵ Vgl. Hannah Arendt: *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press 1958, dt. unter dem Titel *Vita activa oder Vom Tätigen Leben*, Stuttgart: Kohlhammer 1960; Paul Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Éditions du Seuil 2000, dt. unter dem Titel *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho u. Markus Sedlaczek, München: Fink 2004.

⁶ Vgl. Slaby: „The Weight of History: From Heidegger to Afro-Pessimism“.

⁷ Ich denke hier in erster Linie an denjenigen Strang der Affect Studies, der in der Tradition von Theoretiker*innen wie Brian Massumi, Gregory J. Seggworth und Melissa Gregg steht.

harrungskräfte und realgeschichtlichen Trägheitsmomente als genuin affektive Phänomene zu konzeptualisieren (ohne den grundsätzlich prozesshaften Charakter des Affektbegriffs dabei aufgeben zu müssen).

Der Begriff der Stasis verweist indes nicht nur auf Bewegungslosigkeit und Stillstand, sondern ihm ist zugleich eine kritische Schwelle eingeschrieben, eine inhärente Grenze, jenseits derer die affektiven Stauungen aufbrechen und sich der Stillstand mit einem Mal jäh in ein Ereignis disruptiver Art verkehrt. So bezeichnete die Stasis im Altgriechischen nicht nur den Stillstand, sondern auch den Aufstand und Krieg innerhalb der Polis.⁸ Das Konzept spannt sich also zwischen zwei einander entgegengesetzten Polen auf, die ein Spektrum verschiedenartiger affektiver Phänomene abdecken: Während sich dem einen Pol Affektlagen zuordnen lassen, die eher passivierend und lähmend sind, geht der andere Pol mit Atmosphären und Stimmungen einher, die durch eine latente Anspannung und Eskalationsbereitschaft gekennzeichnet sind. Man könnte auch von unterschiedlichen Aggregatzuständen und Intensitätsleveln sprechen, die die affektive Stasis annehmen kann. Sowohl Phänomene affektiver Unbeweglichkeit und Erschlaffung als auch Situationen und Stimmungen, die sich mit dem Gefühl einer explosiven Stille und untergründigen Gespanntheit verbinden, können Ausdruck affektiver Stasis sein.

Aufgrund dieser Spannweite wächst dem Konzept ein besonderes Potenzial zu, wenn es darum geht, Zeit, Geschichte und Affekt in ihrer wechselseitigen Verschränkung zu denken. Um Gesellschaften in ihrer historischen Wirklichkeit angemessen verstehen zu können, muss man der Frage nach den affektiven Bedingungen gesellschaftlicher Transformation die Frage an die Seite stellen, weshalb ein umfassender Wandel der sozialen und politischen Verhältnisse – allen Kontraindikationen zum Trotz – so häufig ausbleibt. Die globale Klimakatastrophe, das Fortbestehen des Rassismus, die Auswirkungen der Corona-Pandemie – alle diese Problemlagen werfen die Frage auf, weshalb der Status quo dazu neigt, sich selbst dort aufrechtzuerhalten und in verhängnishafter Weise zu reproduzieren, wo die Unhaltbarkeit der ihn stützenden Verhältnisse offen zutage liegt. Nicht selten verbirgt sich hinter dem, was eine bestimmte Erzählung oder politische Rhetorik als alternativlos propagiert, ein Komplex historisch verfestigter Relationen, die sich als affektive Stasis in den Blick nehmen

⁸ Man kann hier auch, um noch einmal auf das Beispiel der Familie zurückzukommen, an Weihnachten und andere Familienfeste denken, die häufig von einer Grundstimmung fragiler Harmonie geprägt sind, die jeden Moment Gefahr läuft zu kippen und Affektausbrüche der krudesten Art zu provozieren. Welche Sprengkraft derartige Zusammenkünfte entfalten können, zumal wenn unbewältigte Familienangelegenheiten mit ins Spiel kommen, hat Thomas Vinterberg in seinem Film *Festen* (dt. unter dem Titel *Das Fest*, Dänemark/Schweden 1998) mit eindrucksvoller Drastik vorgeführt.

lassen. Das Konzept ist dementsprechend mehr indizierend als explanativ. Es ersetzt nicht die genaue einzelwissenschaftliche Analyse (etwa historischer, politischer oder kulturanthropologischer Art), sondern markiert eher die Orte, an denen entsprechende Untersuchungen ansetzen können, und zwar ausgehend von einer Optik, die auf die Latenz potenziell krisenhafter Affektlagen abhebt.

Die vorliegende Arbeit richtet sich folglich nicht nur gegen die in einigen Zweigen der Affektforschung vorherrschende Geschichtsvergessenheit, sondern auch gegen ihre Neigung, Affekt ausschließlich mit denjenigen Kräften zu identifizieren, die Veränderung und Transformation mit sich bringen. Affekt verbindet sich nicht nur mit der futurischen Verheißung des *not yet*, sondern auch mit der Faktizität des *still*, ist nicht nur Exzess des Virtuellen, sondern auch Trägheit des Bestehenden und Schwerkraft dessen, was war.⁹ Wer Affekt denkt und „ongoingness of process“¹⁰ sagt, darf die *ongoing boringness* des *business as usual* nicht unterschlagen. Und erst recht nicht die *ongoingness* historischer Gewaltverhältnisse, wie sie sich im Fortbestehen rassistischer, sexistischer, kolonialer und anderer Unterdrückungsmechanismen manifestiert. In den Jahren zwischen 1937 und 1939 schrieb Walter Benjamin: „Daß es ‚so weiter‘ geht, ist die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils Bevorstehende sondern das jeweils Gegebene.“¹¹ Die darin implizierte Frage ist nach wie vor aktuell: Wieso gehen die Dinge einfach immer so weiter, wie sie schon immer gegangen sind, und zwar selbst dann, wenn mehr oder weniger klar ist, dass es so nicht weiter gehen kann?

2. Zur Semantik der Stasis

Es gibt Wörter, die im Laufe ihres Lebens immer dicker werden, sich mit neuen Bedeutungen anreichern und an Umfang gewinnen, und es gibt Wörter, bei denen das Gegenteil der Fall ist, die im Laufe ihrer Geschichte also keinen Bedeutungszuwachs erfahren, sondern semantisch immer mehr verarmen und ausdünnen, bis hin zu dem Punkt, an dem nur noch wenig an ihre einstige Bedeutungsfülle erinnert. Stasis ist so ein Wort.

Während es im Altgriechischen zahlreiche Haupt- und Nebenbedeutungen umfasste und in einer Vielzahl von Kontexten gebraucht wurde, von der Rhetorik über

⁹ Die an den Affektbegriff geknüpfte Verheißung des „not yet“ bildet den roten Faden in der Einleitung zu dem mittlerweile kanonisch gewordenen *Affect Theory Reader* von Seigworth und Gregg; vgl. Gregory J. Seigworth, Melissa Gregg: „Introduction: An Inventory of Shimmers“, in: Dies. (Hg.): *The Affect Theory Reader*, Durham/London: Duke University Press 2010, S. 1-28.

¹⁰ Ebd., S. 9.

¹¹ Benjamin: „Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus“, S. 683.

den Sport bis hin zur Politik, beschränkt sich sein heutiger Gebrauch weitgehend auf die Fachsprache der Medizin. In der deutschen Sprache konnte die Stasis nie so recht Fuß fassen. Im *Deutschen Wörterbuch* der Brüder Grimm taucht das Wort gar nicht erst auf. Und auch die Einträge, die sich in anderen Wörterbüchern aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert finden lassen, sind denkbar knapp. *Herders Conversations-Lexikon* nennt als Bedeutung lediglich die „Stockung von Säften“; *Meyers Großes Konversations-Lexikon* und *Brockhaus' Kleines Konversations-Lexikon* nennen neben „Blutstockung, Blutstillstand“ immerhin noch „Stellung“ und „Stand“, was an eine Grundrichtung des antiken Gebrauchs anschließt.¹² Etwas länger fällt lediglich der Eintrag in dem heute fast vergessenen *Universal-Lexikon der Gegenwart und Vergangenheit* von Heinrich August Pierer aus, in dem zumindest ein leises Echo des semantischen Reichtums anklingt, den das Wort im Altgriechischen besaß:

Stasis (Stase, v. gr.), 1) so v.w. *Status*; **2)** Partei, Secte, Philosophenschule; **3)** das Stehen; **4)** Stockung, träge Fortbewegung od. gänzlich Stillstehen der Säfte, vorzüglich in den Eingeweiden des Unterleibes (*S. intestinorum*), daher auch Verstopfung der Eingeweide; **5)** nach Eisenmann so v.w. Entzündung.¹³

Bis heute erhalten hat sich von den hier genannten Verwendungsweisen nur die vierte. In der medizinischen Fachsprache bezeichnet Stasis die Stauung oder Stockung von Körperflüssigkeiten, die normalerweise, also bei einem störungsfreien Ablauf der Vitalfunktionen, in Bewegung sind. Nicht jede Form der Unbewegtheit ist also als Stasis zu verstehen, sondern nur die Bewegungslosigkeit von etwas, das sich eigentlich bewegen sollte. Je nach Art des gestauten Stoffes unterscheidet die Medizin zwischen verschiedenen Formen der Stasis, etwa Hämostase (Blut), Lymphostase (Lymphe), Mukostase (Schleim) oder Koprostase (beweglicher Darminhalt). Derartige Stauungen sind potenziell pathogen; eine lang andauernde Verstopfung zum Beispiel kann eine schleichende Selbstvergiftung des Körpers zur Folge haben. Außerhalb des relativ präzise umgrenzten Bereichs der Medizin findet das Wort in unserer Sprache jedoch kaum Verwendung.

Ganz anders dagegen in der griechischen Antike. Je nach Kontext konnte das Wort Stasis im Altgriechischen ganz unterschiedliche Bedeutungen annehmen, die sich,

¹² Vgl. Art. „Stasis“, in: *Herders Conversations-Lexikon*, Bd. 5, Freiburg im Breisgau: Herder 1857, S. 312; Art. „Stasis“, in: *Meyers Großes Konversations-Lexikon*, 6. Auflage, Bd. 18, Leipzig: Bibliographisches Institut 1909, S. 864; Art. „Stasis“, in: *Brockhaus' Kleines Konversations-Lexikon*, 5. Auflage, Bd. 2, Leipzig: F. A. Brockhaus 1911, S. 754.

¹³ Art. „Stasis (Stase)“, in: *Pierer's Universal-Lexikon der Gegenwart und Vergangenheit*, 4. Auflage, Bd. 16, Altenburg: Verlagsbuchhandlung von H. A. Pierer 1863, S. 702.

wiederum abhängig vom Kontext, in ein immer feiner differenziertes Geflecht von Nebenbedeutungen verzweigten.¹⁴ Einen ersten Überblick über das derart markierte Feld kann uns das Lemma „Stasis“ in Wilhelm Papes *Handwörterbuch der griechischen Sprache* geben (aus Gründen der Übersichtlichkeit sind die im Wörterbuch genannten Quellenverweise und Belegstellen im Folgenden ausgelassen):

στάσις 1) das Stellen, Feststellen – 2) das Stehen – a) das Feststehen, Ggstz der Bewegung; Festigkeit; die Stellung, der Ort, wo man steht, der Standort; bes. der Ort, Punkt, wo die Himmelsgegenden gelegen sind; der Stand – b) der Zustand, die Lage, in der man sich befindet; auch Richtung des Windes – c) bes. der Aufstand, Aufruhr, das gesetzwidrige Zusammentreten Mehrerer zu gewaltsamer Durchsetzung ihres politischen Zweckes, Faktion im Staate; das feindliche einander Gegenüberstehen, der Zwist; Wortstreit; auch die aufrührerische Partei selbst – Allgemein, die Schaar – 3) das Wägen, Abwiegen.¹⁵

Das maßgebliche Lexikon des Altgriechischen, der sogenannte *Liddell-Scott-Jones*, nennt noch weitere Bedeutungen, die das Bild zusätzlich ausfüllen, zugleich aber auch unübersichtlicher werden lassen.¹⁶ Unter der Grundbedeutung „*placing, setting*“ wird verwiesen auf „*erection of a statue*“, „*standing stone, pillar*“ und allgemein „*erection, building*“. Als Unterpunkte zu „*standing, stature*“ nennen Liddell, Scott und Jones unter anderem „*standing still, stationariness*“ (wobei als Gegenbegriffe *φορά*, dt. ‚Schwung, Anlauf‘ und *κίνησις*, dt. ‚Bewegung‘ angegeben werden), „*rest*“ als Kategorie des Intelligiblen sowie „*constipation*“ und „*sluggishness*“ (dt. ‚Trägheit, Schwerfälligkeit, Faulheit, Lustlosigkeit, Schwergängigkeit‘). Stasis konnte also nicht nur eine äußere Unbewegtheit meinen wie die der Säule, die, einmal errichtet, fest an ihrem Platz steht, sondern auch einen affektiven Zustand, der es einem schwer macht, von der Stelle zu kommen. Eine weitere Erläuterung in dem Eintrag lautet „*the place in which one stands or should stand*“. Sie weist darauf hin, dass der Stasisbegriff neben der deskriptiven auch eine normative Dimension aufwies. So bezeichnete Stasis etwa

¹⁴ In diese Richtung äußert sich auch Henning Börm: *Mordende Mitbürger. Stasis und Bürgerkrieg in griechischen Poleis des Hellenismus*, Stuttgart: Franz Steiner 2019, S. 13: „Das griechische Wort *στάσις* ist ebenso schillernd wie unpräzise, seine jeweilige Bedeutung hängt stark vom Kontext ab.“

¹⁵ Art. „*στάσις*“, in: Wilhelm Pape: *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 3. Auflage, Bd. II, Braunschweig: Vieweg & Sohn 1880 (Nachdruck 1914), S. 929-930. Wie es zu der letztgenannten Bedeutung „das Wägen, Abwiegen“ kommt, erschließt sich, wenn man flankierend das Verb *ἵστημι* nachschlägt, zu dem Stasis das Verbalnomen bildet. Es bedeutet so viel wie ‚stehen, stellen, stehen machen, anhalten, zum Stehen bringen, aufrichten‘. Das Wägen, Abwiegen impliziert ebenfalls ein Stellen: etwas wird dabei in die Waagschale gelegt beziehungsweise auf die Waage gestellt (*place in the balance, weigh*). Vgl. Art. „*ἵστημι*“, in: Henry George Liddell, Robert Scott: *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford: Clarendon Press 1940; Art. „*ἵστημι*“, in: Hjalmar Frisk: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. I, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1960, S. 739.

¹⁶ Vgl. hier und im Folgenden Art. „*στάσις*“, in: Henry George Liddell, Robert Scott: *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford: Clarendon Press 1940.

die militärische Formation, in der jeder Körper exakt an dem ihm vorgeschriebenen Platz zu stehen hat. Besonders weit spannen sich die Kontexte auf, in denen Stasis im Sinne von „*position, posture*“ verwendet wurde – von der Position im Verhältnis zum Kompass und der Planetenkonstellation über die Position oder Meinung eines Philosophen bis hin zu dem Stand beziehungsweise der Grundhaltung, die ein Boxer im Ring einnimmt oder eine Streitpartei vor Gericht.¹⁷ Außerhalb dieser Spezialkontexte konnte Stasis auch allgemein den Stand der Dinge meinen („*state of affairs*“) oder die Verfassung, in der sich eine Person befindet, und zwar insbesondere in moralischer, sozialer und politischer Hinsicht („*position, state, condition of a person; esp. of moral, social, political position*“).

So weit sich das semantische Feld der Stasis im Altgriechischen aufspannt, so schwer fällt es zunächst, sich auf all die unterschiedlichen Verwendungsweisen einen Reim zu machen. Gibt es so etwas wie einen gemeinsamen Nenner, unter dem sich die verschiedenartigen Bedeutungen des antiken Stasisbegriffs, wenn nicht subsumieren, so doch zumindest ein Stück weit ordnen lassen? Die Richtung einer Antwort weist uns die Beobachtung, dass sich der Stasisbegriff in allen seinen Verwendungsweisen auf die Position von Körpern (Personen oder Gegenständen) im Raum bezieht, und zwar sowohl im Sinne einer Antwort auf die Frage *wo?* (Wo steht dieses Gebäude? Wo sollen wir haltmachen?) als auch im Sinne einer Antwort auf die Frage *wie?* (Wie steht es um diese Person? Wie ist sie sozial gestellt?). Aus der altgriechischen Stasis wurde im Lateinischen der Status.¹⁸ Es geht also um *Situietheit* oder *Befindlichkeit* in einem umfassenden Sinne, nicht nur räumlich verstanden, sondern auch als historische, politische, soziale oder affektive Zustandsbeschreibung. Körper, Position und Raum sind hier folglich ebenfalls in einem weiten Sinne zu verstehen. Als Leitvorstellung sollte man sich hier weniger an dem leeren und homogenen Raum orientieren, der dem Weltbild der modernen Naturwissenschaften zugrunde liegt, sondern es geht um Räume, die spezifische affektive und historische Texturen tragen, Räume also, die nicht schon abstrakt da sind, um dann nachträglich mit Körpern ausgefüllt zu werden,

¹⁷ Vermutlich wurde der Begriff metaphorisch vom Faustkampf auf die rhetorische Auseinandersetzung vor Gericht übertragen. Vgl. Art. „στάσις“, in: Henry George Liddell, Robert Scott: *A Greek-English Lexicon* sowie George A. Kennedy: *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton: Princeton University Press 2011, S. 98: „The word [stasis] literally means ‚stand, standing, stance,‘ describes the ‚stance‘ of a boxer toward an opponent, and perhaps was transferred from that context to the stand taken by a speaker toward an opponent.“

¹⁸ Die Verwandtschaft läuft über die entsprechenden Verbalformen; vgl. Art. „ἵστημι“, in: Hjalmar Frisk: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. I, S. 739.

sondern die überhaupt erst aus einem spezifischen Zusammenspiel von Körpern entstehen, wie es für den Raum der Polis zutrifft, den Raum einer Gerichtsverhandlung oder auch den Raum, in dem zwei Boxerinnen aufeinandertreffen.

Zugleich handelt es sich bei der Stasis um einen Haltungsbegriff. Stasis bezeichnet das Einnehmen einer bestimmten Haltung oder das Verharren in ihr. Stärker als wir scheinen die Menschen der Antike einen Sinn dafür gehabt zu haben, dass die Möglichkeiten und potenziellen Bewegungsrichtungen eines Körpers durch die Position strukturiert werden, die er im Raum und im Verhältnis zu anderen Körpern einnimmt. In anderen Worten, *was man tun und wie man sein kann*, ist abhängig davon, *wo und wie man steht*. Man kann sich das wie ein Netz von Bewegungstrajektorien vorstellen, das sich ausgehend von dem Punkt, an dem ein Körper steht, und ausgehend von der Weise, in der er an diesen Punkt gestellt ist, in den Raum hinein ausbreitet. Ein Linksausleger beim Boxen zum Beispiel wird seine Angriffsschläge eher mit der rechten Hand ausführen; das heißt in der Art seiner Grundstellung, seiner *fighting position*, sind bestimmte Aktionen und Reaktionen eher vorgezeichnet als andere. Dasselbe gilt für den gesellschaftlichen Stand, dem man angehört, den Standpunkt, den eine Verteidigerin vor Gericht einnimmt, oder die Position, die eine Gruppierung in einer politischen Streitfrage vertritt; sie alle zeichnen bestimmte Handlungen, Seinsweisen und Affizierungsgeschehen eher vor als andere. Der Stasisbegriff bezieht sich also nicht nur auf die geographische Positionierung eines Körpers, sondern er gibt auch an, wie es in anderen Hinsichten um die Befindlichkeit eines Körpers bestellt ist. Diese umfassende Idee von Situiertheit oder Positionalität ist in der englischen Übersetzung von Stasis mit „stand, standing, stance“¹⁹ sehr glücklich eingefangen. Tatsächlich gehen das griechische Wort Stasis, das englische Wort ‚stance‘ und die deutschen Wörter Stand, Stellung, Stehen (mitsamt den dazugehörigen Komposita wie Aufstand und Stillstand), ja selbst Wörter wie Stunde, Stuhl und Stadt alle auf dieselbe indoeuropäische Wurzel zurück.²⁰

Damit ist aber noch nicht hinreichend geklärt, wie es zu der Bedeutung kommt, die Pape in einer heute etwas antiquiert anmutenden Formulierung als „das gesetzwidrige

¹⁹ So übersetzt George A. Kennedy die Grundbedeutung des Wortes; vgl. ders.: *A New History of Classical Rhetoric*, S. 98.

²⁰ Vgl. Art. „στάσις“, in: Hjalmar Frisk: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. II, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1970, S. 777-778; Art. „ἵστημι“, in: Hjalmar Frisk: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. I, S. 739; Art. „stehen“, in: Wolfgang Pfeifer et al.: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (1993), digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, online verfügbar unter <https://www.dwds.de/wb/etymwb/stehen> (Zugriff am 5. November 2020).

Zusammentreten Mehrerer zu gewaltsamer Durchsetzung ihres politischen Zweckes“²¹ bezeichnet. Hiermit kommt ein Phänomen in den Blick, das unmittelbar das Leben der Polis selbst betraf und die Aufmerksamkeit der Altertumsforschung seit langem beschäftigt.²² Anders als es das idealisierende Bild der Antike suggeriert, waren die griechischen Stadtstaaten nämlich keinesfalls von Harmonie und Eintracht geprägt. Vielmehr kam es in ihnen immer wieder zu internen Spaltungen und Zerwürfnissen, die die Einheit der Polis von innen heraus zu sprengen drohten. Typisch für diese Konflikte war „in jedem Fall die Existenz von fast immer genau zwei verfeindeten Lagern in der Stadt“²³. Im politischen Vokabular der Antike bezeichnete *Stasis* nicht nur diese rivalisierenden Gruppen, sondern auch die Desintegration der Polis selbst, ihr Auseinanderfallen in zwei verfeindete Lager, sowie die aus dieser Spaltung hervorgehenden Konflikte, die häufig extrem gewaltsame Formen annahmen. *Stasis* wurde zu einem Wort für den Aufstand, den Bürgerkrieg, die Revolution. In der antiken Welt waren derartige Konflikte weit verbreitet. „*Stasis*“, so heißt es bei Josiah Ober, „was a terror that perpetually stalked Greek political landscape“, Hansen spricht von einem „everyday phenomenon“ und Gehrke bezeichnet sie als ein „wesentliches Phänomen der griechischen Geschichte“.²⁴

Wie sich die verfeindeten Gruppen zusammensetzten und was es mit diesen Konflikten für eine genauere Bewandnis hatte, erläutert der Althistoriker Mogens Herman Hansen wie folgt:

To judge from our sources, most *poleis* were split into two rival *poleis*, one of the rich, who supported oligarchy, and one of the poor, who preferred democracy. The rival parties could also be different ethnic groups living side by side in the same *polis* [...]. Or the community could be polarised around two rival groups of rich contending for power. In all those cases the purpose of both groups was to control and, if necessary, reform the institutions of the city. The result was almost constant political tension, which often led to civil war, in which every group was ready to work hand in hand with a like-minded group in a neighbouring city or in one of the powerful

²¹ Art. „στάσις“, in: Wilhelm Pape: *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Bd. II, S. 930.

²² Vgl. zum *Stasis*phänomen im Kontext der Polis unter anderem Börm: *Mordende Mitbürger*; Hans-Joachim Gehrke: *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, München: C. H. Beck 1985; Mogens Herman Hansen: „*Stasis* as an Essential Aspect of the Polis“, in: Mogens Herman Hansen u. Thomas Heine Nielsen (Hg.): *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford: Oxford University Press 2004, S. 124-129; Nicole Loraux: *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris: Payot 1997 sowie aus philosophischer Sicht Giorgio Agamben: *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Turin: Bollati Boringhieri 2015; dt. unter dem Titel *Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma*, übers. v. Michael Hack, Frankfurt am Main: S. Fischer 2016.

²³ Börm: *Mordende Mitbürger*, S. 13.

²⁴ Vgl. Josiah Ober: „Culture, thin Coherence and the Persistence of Politics“, in: Carol Dougherty u. Leslie Kurke (Hg.): *The Cultures within Ancient Greek Culture: Contact, Conflict, Collaboration*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 237-255, hier S. 251; Hansen: „*Stasis* as an Essential Aspect of the Polis“, S. 126; Gehrke: *Stasis*, S. 266.

cities that led the shifting alliances of *poleis*. The members of both groups were therefore prepared to sacrifice the independence and autonomy of their city if, in return, they could keep or win power in the *polis*.²⁵

Die Bereitschaft, eher die Autonomie der Polis zu opfern und sich einer fremden Macht zu unterwerfen als sich dem inneren Gegner geschlagen zu geben, weist darauf hin, mit welcher Unerbittlichkeit um die Vorherrschaft in der Polis gerungen wurde. Gehrke spricht von einer „Tendenz zur völligen Eliminierung des Gegners“²⁶, den es um jeden Preis zu entmachten galt:

Der Weg zur Erreichung der unmittelbaren Ziele war, angesichts von deren Radikalität, kein allmähliches, langfristig angelegtes, sozusagen ‚reformistisches‘ Umgestalten noch der zähe, geduldige Kampf um die politische Macht im Rahmen des politischen Systems [...], sondern vielmehr der plötzliche Coup, das überraschende und von vornherein durch die Anwendung brachialer Gewalt gekennzeichnete bzw. diese in Kauf nehmende Losschlagen. [...] Jedes Mittel war recht, alle Barrieren, die Moral und Religion, Recht und Ordnung bildeten, konnten sich als zu schwach erweisen.²⁷

In der Altertumsforschung wird darüber gestritten, inwiefern der Revolutionsbegriff in diesem Kontext auf die antiken Verhältnisse anwendbar ist.²⁸ Wenig zutreffend erscheint er, wenn man ein Verständnis von Revolution zugrunde legt, das sich an modernen Phänomenen wie der Französischen oder der Russischen Revolution orientiert. Berechtigt erscheint die Übersetzung von Stasis mit Revolution jedoch insofern, als es sich nicht um ‚reguläre‘ politische Auseinandersetzungen handelte, also solche innerhalb des verfassungsmäßig jeweils vorgegebenen Rahmens, sondern um Konflikte, in denen tatsächlich die Verfassung der Polis selbst auf dem Spiel stand.²⁹

Nimmt man die Polis als Referenzsphäre, lassen sich die verschiedenen Weisen, in denen das Wort Stasis im Altgriechischen gebraucht wurde, also zu folgender Sequenz ordnen: „The word *stasis* actually means ‚stance‘; but it underwent shifts of meaning as follows: (1) stance, (2) standpoint, (3) group of people with the same standpoint, (4) in the plural: two or more groups with opposing standpoints, (5) the split between

²⁵ Mogens Herman Hansen: *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford: Oxford University Press 2006, S. 125.

²⁶ Gehrke: *Stasis*, S. 266.

²⁷ Ebd., S. 267.

²⁸ Vgl. für einen Überblick (mit weiteren Literaturangaben) Börm: *Mordende Mitbürger*, S. 16-20. Welche Bezeichnung die Forscher*innen für dieses Phänomen jeweils bevorzugen, ob Bürgerkrieg oder Revolution, scheint nicht zuletzt auch von ihren eigenen politischen Standpunkten abzuhängen.

²⁹ Vgl. hierzu auch Hansen: *Polis*, S. 125: „*Stasis* always means a group that wants to preserve or obtain power by deceit or violence, i.e., a revolutionary group, never a political group operating within the constitutional framework of the city-state, i.e., what we call a political party.“

groups, and (6) civil war.“³⁰ So hilfreich diese Genealogie ist, so sehr sollte man aber auch im Hinterkopf behalten, dass sie nicht alle Phänomene einfängt, die im Altgriechischen als *Stasis* bezeichnet wurden. Die semantische Echokammer der *Stasis* reichte in der Antike noch über den Raum der *Polis* hinaus.

3. Zur Begriffsarchitektur

Nachdem wir uns einen Eindruck davon verschafft haben, was *Stasis* in der Welt der Antike alles meinen und bedeuten konnte, sind wir nun in der Lage, besser zu verstehen, was es mit der affektiven *Stasis* auf sich hat und wie das entsprechende Konzept angelegt ist. Das Konzept spannt sich zwischen zwei Extremen auf: Es kann sich ebenso auf einen andauernden Zustand beziehen wie auf ein disruptives Ereignis, ebenso Trägheit und Stillstand meinen wie Aufstand und Revolution. Als Leitsphären können wir uns hier an zwei heterogenen Feldern orientieren, auf die uns die Wortgeschichte der *Stasis* verwiesen hat: einerseits die Medizin und andererseits die Politik. Diese Felder markieren gleichsam den Maximalumfang dessen, was *Stasis* alles sein kann: Stauung oder Stockung von Flüssigkeiten innerhalb eines Einzelkörpers (Medizin), Einnehmen eines Standpunkts, Verhärtung der Fronten, blutiger Bürgerkrieg und Aufstand innerhalb eines aus vielen Einzelkörpern zusammengesetzten Gemeinwesens (Politik). Die Bewegung von dem einen Bedeutungsherd zum anderen vollzieht sich jedoch nicht gleichmäßig, in einem sanften Gleiten, sondern diskontinuierlich und mit einem jähen Ruck. Zwischen den Bedeutungen, die sich um den semantischen Pol des Stillstands herum versammeln, und dem disruptiven Moment, das in Wörtern wie Bürgerkrieg, Aufstand und Revolution anklingt, liegt ein eigentümliches Kippen, eine kritische Schwelle. Sie markiert den Punkt, an dem es nicht mehr ‚einfach so weiter‘ geht und sich der Stand der Dinge schlagartig verändert.

Mit den beiden Polen, zwischen denen sich das Konzept aufspannt, gehen jeweils unterschiedliche Affektlagen einher. Wenn es ein Gefühl gibt, in dem sich der arretierende, stillstellende Charakter der *Stasis* besonders deutlich zum Ausdruck bringt, dann ist es vermutlich das der Hemmung, das sich in bestimmten Situationen unvermittelt einstellt, das Gefühl, nicht ‚aus seiner Haut‘ zu können und auf einen inneren Widerstand zu stoßen, und zwar aufgrund von Gegebenheiten, die sich nicht aus der aktuellen Situation heraus erklären lassen, sondern nur im Rückgriff auf Vergangenes.

³⁰ Ebd.

Es ist jedoch keineswegs so, dass sich die affektive Stasis ausschließlich mit passivierenden Affektlagen verbindet. Affektive Stasis kann nicht nur die Form von Langeweile, Verdruss, Frustration und Selbstgenügsamkeit annehmen, sondern auch im Ressentiment, dem Groll, der Rachsucht und anderen reaktiven Gefühlen ihren Niederschlag finden. Auch das Verhärmtete, Verstockte und Unerbittliche, das Beziehungen der Feindschaft und des Hasses kennzeichnet, verweist auf einen Mangel an affektiver Plastizität. Das Spektrum an Erscheinungen, mit denen die affektive Stasis einhergehen kann, umfasst also eine große Bandbreite an Gefühlen, Atmosphären und Stimmungen: vom depressiven Stupor über die tumbe Indifferenz bis hin zum revolutionären Furor. Gerade im Politischen – der Sphäre, die Hannah Arendt als das „Bezugsgerüst der menschlichen Angelegenheiten“³¹ bezeichnet hat – entfaltet der Begriff daher eine besondere Virulenz. Unbeweglichkeit und Veränderungswille treffen hier oftmals in einer Weise aufeinander, die ebenso lähmend wie explosiv sein kann. Vor allem dann, wenn sie auf einen historischen Boden fallen, in dem sich im Laufe der Zeit so viel Unrecht, Leid, Borniertheit, Selbstgerechtigkeit und Ignoranz abgelagert haben, dass er das Klima der politischen Auseinandersetzung schleichend vergiftet und Haltungen kultiviert, die zur Folge haben, dass sich jede Gruppierung hartnäckig in ihren eigenen Standpunkt verkrallt.

In den Begriff der Stasis selbst ist also eine unausräumbare Ambivalenz eingeschrieben, die sich auf der wortgeschichtlichen Ebene nicht auflösen lässt. Wie verhalten sich die beiden Pole des Konzepts zueinander? Oder anders gefragt, wie lässt sich erklären, dass ein und dasselbe Wort zugleich Stillstand meinen kann und Aufstand, also einerseits einen andauernden *Zustand* und andererseits ein *Ereignis*, in dem sich die Dinge schlagartig überstürzen? Um das Verhältnis zwischen diesen beiden Polen zu klären, schlage ich vor, dass wir uns an dem medizinischen Bild eines Aneurysmas³² orientieren: Wo etwas gestaut wird und nicht aufhört sich zu stauen, steigt die Gefahr, dass es früher oder später platzt. Ob es dazu kommt und wann, scheint allein eine Frage der Zeit zu sein. Das Problem bei einem Aneurysma ist, dass es meist nur zufällig entdeckt wird, im Rahmen von irgendwelchen medizinischen Routineuntersuchungen, oder nachträglich, also nachdem es bereits zu einem Aufplatzen der entsprechenden Gefäßregionen gekommen ist und die oder der Betroffene in akuter Lebensgefahr

³¹ Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 2008, vor allem § 25.

³² Bei einem Aneurysma handelt es sich um eine krankhafte Erweiterung eines Blutgefäßes (fast immer arteriell, nur selten venös), die in der Regel asymptomatisch, das heißt ohne erkennbare Krankheitszeichen einhergeht. Ein Aneurysma kann jedoch akute lebensgefährliche innere Blutungen zur Folge haben, wenn die Staung so weit fortschreitet, dass das betroffene Gefäß unter dem Druck zerreißt. Vgl. Art. „Aneurysma“, in: *Psychembel Online*, verfügbar unter <https://www.psychembel.de/Aneurysma/K02C9> (Zugriff am 9. Dezember 2020).

schwebt (bei zerebralen Aneurysmen, also solchen im Gehirnraum, liegt die Sterblichkeitsrate nach einer Ruptur bei 50 Prozent). Ebenso möglich ist es aber auch, dass ein Aneurysma ein Leben lang unentdeckt bleibt und es niemals zu einem Aufreißen kommt. Ein Aneurysma kann aufplatzen, aber es muss nicht.

Was bedeutet das nun aber, wenn man diese Verhältnisbestimmung auf das menschliche Zusammenleben in seiner affektiven, sozialen und politischen Dimension überträgt? Versuchen wir es mit einer Annäherung: Die Frage der affektiven Stasis präsentiert sich als historische Aneurysmatik. Stauung, Stockung, Stillstand, irgendwann – ohne dass diesem Irgendwann eine zwingende Notwendigkeit zukäme – ein abruptes Aufplatzen, das den individuellen oder gesellschaftlichen Körper von innen heraus gewaltsam erschüttert und in Aufruhr versetzt. Wo genau liegt die kritische Schwelle? Wie lässt sie sich isolieren oder einfangen, wenn man davon ausgeht, dass Geschichte grundsätzlich kontingent ist, ihr Verlauf also keinen notwendigen Gesetzmäßigkeiten unterliegt? Ebendiesen Zusammenhang scheint Frantz Fanon im Sinn gehabt zu haben, als er den ersten Satz von *Schwarze Haut, weiße Masken* schrieb: „Die Explosion wird nicht heute stattfinden. Es ist zu früh ... oder zu spät.“³³

In seiner Grundbedeutung als Stockung und Stillstand wirft das Konzept der Stasis noch eine weitere Frage auf. Anders als der Begriff der Statik betrifft die Stasis in erster Linie nicht das Verhältnis von Festkörpern, sondern das Flüssige, Wandelbare, Ephemere, also die Kernbestimmungen dessen, was Affekt in einem vitalistisch-dynamischen Begriffsverständnis ausmacht.³⁴ Dass Affekt stillsteht, ist darin nicht vorgesehen. Wie lässt sich die Prozessualität von Affekt also mit dem Konzept der Stasis zusammendenken? Anders gefragt: Kann Affekt überhaupt stillstehen? Vermutlich nicht. Was sich in der affektiven Stasis verändert, was dabei gerinnt und an Plastizität verliert, bis hin zur völligen Verkrustung, sind die Bahnungen, in denen sich Affekt bewegt, und zwar dergestalt, dass aus dem, was zunächst nicht mehr als eine Spur ist, ein Eindruck, eine Affektion, die so oder so gelesen werden kann, in diese oder jene Richtung führen, im Laufe der Zeit eine Art Graben wird, der sich so tief in die Seelenlandschaft (technischer gesprochen: das affizierbare Milieu) einschreibt, dass dem Affekt nichts anderes bleibt, als genau dieser Bahnung zu folgen. Jede Iteration gerät dann zu einer Bestätigung. Mit den Wiederholungen treten Begründungseffekte ein, die abweichende Formen der Affizierung zunehmend unwahrscheinlich werden lassen.

³³ Frantz Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken*, übers. v. Eva Moldenhauer, Wien/Berlin: Turia + Kant 2016, S. 7.

³⁴ Vgl. zur Prozessualität des Affektbegriffs Jan Slaby, Rainer Mühlhoff: „Affect“, in: Jan Slaby u. Christian v. Scheve (Hg.): *Affective Societies: Key Concepts*, New York/Abingdon: Routledge 2019, S. 27-41.

Das Fließen kommt zwar nicht zum Erliegen, es verläuft jedoch in so engen Bahnen, dass Übertretungen praktisch ausgeschlossen sind. Der Stillstand betrifft primär also nicht den Affekt, sondern die möglichen Weisen der Affizierung, die in den bereits bestehenden Bahnungen angelegt sind. Virtuell unendlich, schrumpft der lebendige Strom der Erfahrung³⁵ zu einem dünnen Rinnsal herunter.

Was ich in dem Bild der Bahnung oder des Grabens beschreibe, kommt dem nahe, was in der affekttheoretischen Forschung unter dem Begriff der „affektiven Disposition“ verhandelt wird. „An affective disposition“, so bestimmt Rainer Mühlhoff diesen Fachausdruck, „is an individual’s repository of affective traces of past relations, events, and encounters, acting in the present as potentials to affect and be affected. In philosophy, the term disposition [...] denotes the capacity of a thing to act or be acted upon in a specific way.“³⁶ Auch dort, wo Affekte nicht zur Lesbarkeit gelangen, hinterlassen sie Spuren. Die Gesamtheit dieser Spuren (von vergangenen Beziehungen, Ereignissen, Begegnungen) bildet die Grundlage, auf der sich affektive Dispositionen herausbilden. Affektive Dispositionen sind maßgeblich bedingt durch Vergangenes, in ihnen manifestiert sich, was Heidegger als die „Faktizität“ des Daseins bezeichnet.³⁷ Sie tragen folglich einen geschichtlichen Index. Anders als es die in dem Zitat aufgerufene Sprache der Potenz nahelegt, wirken sie indes nicht nur ermöglichend, sondern auch hemmend und restringierend. Indem sie spezifische Weisen des Affizierens und Affiziertwerdens vorzeichnen, schließen sie andere unweigerlich aus.

Man kann das vielleicht mit dem Älterwerden vergleichen: Während das gelebte Leben linear fortschreitet, Tag für Tag und Jahr für Jahr, wächst das Ungelebte, die Gesamtheit der Möglichkeiten, die nicht realisiert wurden, mit zunehmendem Alter exponentiell an. Die Dispositionen werden fester, die Bahnungen enger. Sie ermöglichen zwar, dass Dinge funktionieren und einen geordneten Gang gehen, tendieren gleichzeitig jedoch auch dazu, im Laufe der Zeit immer mehr Schließungen und Verstocktheiten hervorzubringen. Das Leben geht weiter, aber gleichsam im Modus der *stickiness*, verklebt mit Altem, möglicherweise längst Überholtem. Das betrifft freilich nicht jeden Alterungsprozess und damit soll auch nicht gesagt sein, dass Gewohnheiten und Habitualisierungen an sich problematisch sind. Problematisch werden sie erst dann, wenn sie eine so rigide Form annehmen, dass es für das betreffende Subjekt

³⁵ Vgl. hierzu Henri Bergson: *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l’esprit*, Paris: Quadrige 2008 (zuerst 1896); dt. unter dem Titel *Materie und Gedächtnis. Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, übers. v. Margarethe Drewsen, Hamburg: Meiner 2015.

³⁶ Rainer Mühlhoff: „Affective disposition“, in: Jan Slaby u. Christian v. Scheve (Hg.): *Affective Societies: Key Concepts*, New York/Abingdon: Routledge 2019, S. 119-130, hier S. 119.

³⁷ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 2006 (zuerst 1927).

unmöglich wird, seinen Standpunkt und seine (affektiven) Haltungen in Bezug auf bestimmte Fragen zu ändern. Die gelebte oder ererbte Vergangenheit gerät in der Stasis gleichsam zu einem Käfig. Wie der Hamster in seinem Rad kann man noch so schnell laufen und kommt doch nicht von der Stelle. Von affektiver Stasis betroffen sein können ebenso die aktivistischeren Naturen wie diejenigen vom Schlage Bartlebys, die es vorziehen, lieber nichts zu tun.³⁸

Beschreibungen wie diese könnten es nahelegen, in dem Mangel an affektiver Plastizität, der die Stasis kennzeichnet, in erster Linie eine Eigenschaft von Individuen zu erkennen. Dies wäre jedoch verkehrt. Ebenso wie der Affektbegriff verweist auch der Begriff der affektiven Stasis nicht auf einen mentalen, innerpsychischen Zustand, sondern auf ein relationales Gefüge. In anderen Worten: Hängengeblieben ist man immer *in Bezug auf etwas*. Die Sondierung der antiken Semantik hat diesen Umstand deutlich hervorgehoben: Der Standpunkt, die Haltung und die Verfassung eines Körpers sind abhängig davon, welche Position er im Raum und im Verhältnis zu anderen Körpern einnimmt. Nicht anders als die Bewegung lässt sich auch das Stillstehen eines Körpers nur in Bezug auf eine Referenzsphäre wahrnehmen. Es braucht also stets andere Körper und einen Kontext (einen Hintergrund, eine Umgebung, ein spezifisches Milieu oder Arrangement), um sinnvoll von affektiver Stasis sprechen zu können.

4. Erscheinungsformen affektiver Stasis

Wie wir sahen, liegt das Bestimmungskriterium der Stasis nicht in einem spezifischen Gefühl, sondern in einem bestimmten Verhältnis, in das Affekt, Zeit und Geschichte zueinander treten. Dementsprechend vielgestaltig sind die Phänomenbereiche, die sich vor diesem Horizont in den Blick nehmen lassen. Dementsprechend schwierig ist es aber auch, einen Katalog an Kriterien anzugeben, die es einem erlauben würden, affektive Stauungen im sozialen Gewebe mit absoluter Treffsicherheit zu lokalisieren. So wie Aneurysmen in der Regel ohne erkennbare Krankheitszeichen einhergehen, so können auch affektive Stockungen häufig lange im Modus der Latenz verbleiben. Dies macht es schwierig zu sagen, wann genau man es bei einem bestimmten Phänomenkomplex mit einer Erscheinungsform von affektiver Stasis zu tun hat. Unumstößliche Kriterien lassen sich hier kaum finden. Eher geht es also darum, ein Gespür und eine

³⁸ Vgl. Herman Melville: *Bartleby the Scrivener*, New York: Melville House 2010 (zuerst 1853); dt. unter dem Titel *Bartleby, der Schreiber. Eine Geschichte aus der Wall Street*, übers. v. Jürgen Krug, Frankfurt am Main/Leipzig: Insel 2004.

Sensibilität für gewisse Familienähnlichkeiten auszubilden, die das semantische Feld der Stasis organisieren: das Hängengebliebene und Arretierte, den Mangel an affektiver Plastizität, die eigentümlichen Kippmomente zwischen Stillstand und Aufstand, Lethargie und Gereiztheit. Die nachfolgenden Vignetten können dabei als eine Art Heuristik dienen. Indem sie skizzenartig eine Reihe von Feldern markieren, die sich als Erscheinungsformen affektiver Stasis verstehen lassen, lassen sie die Konturen und den Kerngehalt des Konzepts deutlicher hervortreten. Zugleich vermitteln sie einen Eindruck von der Art der Fragen, die sich stellen, wenn man sein Augenmerk darauf richtet, wie Affekt, Geschichte und Zeit in bestimmten Zusammenhängen ineinandergreifen.

Racializing Affect

Der Verlust an affektiver Plastizität ist ein wesentliches Kennzeichen dessen, was die Philosophin Alia Al-Saji als „racializing vision“ und „racializing affect“ beschreibt.³⁹ Wie rassifizierende Wahrnehmung und rassifizierender Affekt wirken, analysiert Al-Saji in erster Linie anhand des Sehens. Al-Saji zufolge wird das souveräne ‚Ich kann‘ der visuellen Perzeption in der rassifizierenden Wahrnehmung durch ein konstitutives Nicht-sehen-können durchkreuzt, das sich selbst als solches jedoch undurchsichtig bleibt. Al-Saji schreibt:

I would claim that there is a kind of ‚I cannot‘ that structures racializing vision and that is not in contradiction with its ‚I can.‘ This ‚I cannot‘ institutes, circumscribes and indeed makes possible the objectifying teleology of the racializing ‚I can‘: *I can see bodies as raced only because I cannot see them otherwise.* [...] In seeing bodies as ‚raced,‘ their and my dependency on social positionality cannot be seen. Bodies are recognized in neither their relationality, nor their plasticity and lived-ness, but as ‚biologically‘ inborn or culturally invariant types composed of inherent traits.⁴⁰

Es ist also nicht nur so, dass dem rassifizierenden Blick ein Sehen entspricht, das aus einem Mangel an Plastizität resultiert, sondern dieser Mangel wird im Akt der Wahrnehmung zugleich auf das Gesehene – den Körper, der anhand der Kategorie „Rasse“ gelesen wird – projiziert. Der rassifizierende Blick ist ein Blick, der erlernt und eingeübt wird. Indem er sieht, stellt er fest und bewertet, und die Schemata, nach denen er bewertet, sind älter als die Augen, die diesen Blick werfen. Immer wieder bleibt er an denselben Merkmalen hängen. Es käme darauf an, *anders sehen* zu lernen.

³⁹ Vgl. Alia Al-Saji: „A Phenomenology of Hesitation: Interrupting Racializing Habits of Seeing“, in: Emily S. Lee (Hg.): *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*. New York: SUNY Press 2014, S. 133-172.

⁴⁰ Ebd., S. 139; Hervorhebung F.B.

Aber genau dieses Lernen wird durch die affektive Stasis verhindert. Die eigene Unfähigkeit, anders zu sehen, wird zu einer wahrgenommenen Unfähigkeit des Körpers, den man als ‚anders‘ sieht.

Um die Geschichtlichkeit dieses Phänomens herauszustellen, verbindet Al-Saji ihre eigenen Überlegungen mit einer Analyse dessen, was Frantz Fanon als „affective ankylosis“⁴¹ bezeichnet. Wie das Wort Stasis findet auch das Wort Ankylosis (oder Ankylose) heute vornehmlich Verwendung in der Medizin, wo es die Verhärtung, Versteifung oder Verknöcherung eines Gelenks bezeichnet. Erneut geht es also darum, dass etwas, das eigentlich beweglich sein sollte, seine Beweglichkeit einbüßt. Fanons Konzept der affektiven Ankylosis vermittelt etwas von der Steifheit, Unbeweglichkeit und Taubheit, die den rassifizierenden Affekt selbst dort kennzeichnen, wo er sich als jähher Ausdruck eines Gefühls wie Ablehnung, Angst oder Hass manifestiert. Die affektive Ankylosis verweist auf die soziogenetische Gewordenheit und historische Persistenz dieser Affektlagen. Das heißt aber auch, dass dem rassifizierenden Affekt eine eigene Form der Zeitlichkeit eignet, deren zentrales Merkmal Al-Saji ebenfalls in einer eigentümlichen „Unbeweglichkeit“ (*immobility*) erkennt. „Racializing affect“, so Al-Saji,

is not only frozen in its response but repetitive in its form. This is not simply to say that racializing affect repeats the schemas of the past a contextually in future settings. It is to say that the past is here congealed as schema and is, as such, overdetermined and fixed in its sense; this is the past as [...] myth, stereotype, distorted and isolated remnant. Corresponding to this overdetermination of the past, there is a predetermination of the future. The future is not the open setting where newness can be created; its possibilities are projected and mapped in advance based on the ossified schemas of the past.⁴²

Al-Saji beschreibt eine Affektivität, die in hohem Maße hängengeblieben ist. Die affektive Signatur rassistischer Haltungen und Umwelten ist hierfür exemplarisch. Man sollte sie jedoch nicht isoliert betrachten. Vielmehr kommt es darauf an, auch in anderen Zusammenhängen nach Erfahrungen zu suchen, die sich in ähnlicher Weise als „stuck affectivity“⁴³ beschreiben lassen. Das Konzept der affektiven Stasis kann dabei eine Hilfe sein. Und zwar insofern, als es erlaubt, auch jene affektiven Erfahrungen zu thematisieren, die sonst kaum artikuliert werden, weil sie sich wie das Gegenteil von Erfahrung, die Abwesenheit der Möglichkeit von Erfahrung anfühlen.

⁴¹ Vgl. Frantz Fanon: *Black Skin, White Masks*, übers. v. Charles Lam Markmann, New York: Grove Press 1967, S. 122. In der deutschen Übersetzung von Eva Moldenhauer taucht der Ausdruck „Ankylosis“ nicht auf.

⁴² Al-Saji: „A Phenomenology of Hesitation: Interrupting Racializing Habits of Seeing“, S. 141.

⁴³ Der Ausdruck stammt von Tamar Blickstein: „Affects of racialization“, in: Jan Slaby u. Christian v. Scheve (Hg.): *Affective Societies: Key Concepts*, New York/Abingdon: Routledge 2019, S. 152-165, hier S. 158.

Langeweile

Im Wintersemester 1929/30 hielt Martin Heidegger in Freiburg eine Vorlesung unter dem Titel „Die Grundbegriffe der Metaphysik“, deren Textfassung später zu einem seiner bekanntesten Werke wurde. Mehrere Sitzungen der Vorlesung waren einer Analyse der Langeweile gewidmet, in der Heidegger eine zugleich philosophische als auch epochale „Grundstimmung“ erblickte. In seiner Analyse, die sich in der Textfassung über nahezu 150 Seiten erstreckt, unterscheidet Heidegger zwischen drei Formen der Langeweile, die er als (1) das „Gelangweiltwerden von etwas“, (2) das „Sichlangweilen bei etwas“ und (3) die „tiefe Langeweile“ kennzeichnet. Es gehe ihm darum, so erklärt Heidegger, „durch die Auslegung des Wesens der Langeweile zum Wesen der Zeit“⁴⁴ vorzudringen. Ungefähr auf der halben Strecke dieses Versuchs, dem Wesen der Zeit auf den Grund zu gehen, findet sich die folgende Erklärung:

Abriegelung der Vergangenheit und *Abbindung* der Zukunft beseitigen nicht das Jetzt, aber sie nehmen ihm die Möglichkeit des Übergangs vom Noch-nicht zum Nicht-mehr, das Fließen. Abriegelt und abgebunden an beiden Seiten, staut es sich in seinem bleibenden Stehen, und in seinem Stauen *dehnt es sich*. Ohne die Möglichkeit des Übergangs bleibt ihm nur das Bestehen – es muß *stehen* bleiben.⁴⁵

Heideggers Analyse der Langeweile⁴⁶ verweist auf einen Zustand, in dem Affektivität und Zeitlichkeit in charakteristischer Weise ineinandergreifen: Nichts regt sich. Und nichts geht einen an. Zeit und Erfahrung scheinen merkwürdig stillgestellt. Mittlerweile ist hinlänglich bekannt, mit welchen politischen Standpunkten sich das Denken Martin Heideggers in den Folgejahren verbinden sollte. 1933 schloss sich der Denker der Langeweile der nationalsozialistischen Bewegung an: „Heidegger sah in Hitler den Anbruch eines neuen Zeitalters. Die Zerschlagung des Weimarer Systems fand bei ihm Zustimmung, die Entschlossenheit der Partei beeindruckte ihn [...]. In dieser Atmosphäre kam ihm der Gedanke, die Philosophie – seine Philosophie – selbst könnte nun handlungsfähig sein. Sich ihrer Zeit bemächtigen.“⁴⁷ Der nationale Aufschwung, den

⁴⁴ Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Klostermann 2004, S. 201.

⁴⁵ Ebd., S. 188.

⁴⁶ Vgl. zu der geheimen Liaison, die die Philosophie mit der die Langeweile unterhält, außerdem Philipp Wüschner: *Die Entdeckung der Langeweile. Über eine subversive Laune der Philosophie*, Wien/Berlin: Turia + Kant 2011.

⁴⁷ Mirko Gründer: „1933: Martin Heidegger und der Nationalsozialismus“, online verfügbar unter <https://www.historeo.de/datum/1933-heidegger-und-der-nationalsozialismus> (Zugriff am 11. Dezember 2020). Vgl. hierzu außerdem Victor Fariás: *Heidegger et le nazisme*, La Grasse: Éditions Verdier 1987; dt. unter dem Titel *Heidegger und der Nationalsozialismus*, übers. v. Klaus Laemann, Frankfurt am Main: S. Fischer 1989; Jorg Kustermans, Erik Ringmar: „Modernity, Boredom, and War: A Suggestive Essay“, in: *Review of International Studies* 27 (2011), S. 1775-1792.

Heidegger als Bemächtigung der Zeit imaginierte, mündete in eine Katastrophe von kataklystischem Ausmaß.

In Bertolt Brechts *Buckower Elegien* gibt es ein Gedicht, das sich wie ein Paratext zu Heideggers Analyse der Langeweile ausnimmt. Es heißt

Der Radwechsel
Ich sitze am Straßenhang.
Der Fahrer wechselt das Rad.
Ich bin nicht gern, wo ich herkomme.
Ich bin nicht gern, wo ich hinfahre.
Warum sehe ich den Radwechsel
*Mit Ungeduld?*⁴⁸

Brecht hat dieses Gedicht im Sommer 1953 geschrieben, unmittelbar nach den Ereignissen rund um den Aufstand des 17. Juni. In diesen Tagen kam es in der DDR zu einer Reihe von Streiks und Protesten seitens der Arbeiterschaft, die mit der Forderung nach sozialen, politischen und wirtschaftlichen Reformen verbunden waren. Der Aufstand vom 17. Juni wurde mithilfe sowjetischer Truppen gewaltsam niedergeschlagen. Der von der Regierung Ulbricht in Aussicht gestellte „Neue Kurs“ erwies sich im Nachhinein als leeres Versprechen. Zur Stabilisierung des Systems forcierte die Partei nach dem Aufstand einen massiven Ausbau des Überwachungsapparats, der schließlich fast die gesamte Bevölkerung erfasste. Das lyrische Ich in Brechts Gedicht beobachtet diese Vorgänge von einer erhobenen Position aus, am Straßenhang, ganz so, als ob es selbst mit all dem nichts zu tun hätte. Sein elegischer Blick fällt „auf die gegenwärtigen Verhältnisse, wo sich nichts tut, und dies, obwohl der 17. Juni für die noch junge DDR das wohl einschneidendste Ereignis ihrer Geschichte war.“⁴⁹ Acht Jahre später, im Sommer 1961, wurde die Berliner Mauer errichtet.

Affektive Stasis kann auch ein Effekt von Regierungstechniken sein. Man findet sie in Institutionen und Räumen, wo Menschen eingeschlossen, stillgestellt und an ihrer Bewegung gehindert werden, in Lagern, Quarantänestationen, Gefängnissen, psychiatrischen Einrichtungen, Auffangzentren, Wartebereichen, Transitzonen. Was sich nicht bewegt, lässt sich leichter kontrollieren. Dass es hin und wieder zu einzelnen Ausbrüchen kommt, die dann wieder unter Kontrolle gebracht werden, scheint in der Logik dieser Räume eingeplant. Sie verringern den Druck auf das Gesamtsystem. Die

⁴⁸ Bertolt Brecht: *Gedichte im Exil. Buckower Elegien*, Frankfurt am Main/Leipzig: Insel 1999, S. 27.

⁴⁹ Jan Knopf: „Visualisierung und Interpretation von Gedichten am Beispiel von Brechts *Der Radwechsel*“, in: *Dreigroschenheft* 3/2010, S. 29-31, hier S. 30.

institutionellen Beharrungskräfte sind stark genug, derartige Risse in Kauf zu nehmen, solange sie lokal und zeitlich klar begrenzt bleiben. Institutionen neigen dazu, Strukturen auszubilden, die Unbeweglichkeiten generieren. In vielen Fällen hat affektive Stasis mit ungleichen Machtverhältnissen, Zwang und Kontrolle zu tun. Dies ist jedoch nicht immer so. Unbeweglichkeit kann nicht nur Effekt von Zwang sein, sondern auch von Freiheit. Auch Privilegien zeitigen Formen affektiver Trägheit und Abstumpfung. Die affektive Stasis betrifft die ‚da oben‘ nicht weniger als die ‚da unten‘.

Explosiver Stumpfsinn (auf dem Zauberberg)

Hängengeblieben ist auch Hans Castorp, die Hauptfigur aus Thomas Manns Roman *Der Zauberberg*. Rauf auf den Zauberberg – das fiktive Sanatorium „Berghof“ in den Schweizer Alpen – kommt Castorp, um seinen kranken Vetter Joachim Ziemßen zu besuchen. Nicht länger als drei Wochen soll der Besuch ursprünglich dauern, aber irgendetwas – schwer Ergründliches – hält ihn dort. Aus den Wochen werden Monate und Jahre. Irgendwann ist Ziemßen tot und Castorp immer noch dort. Hans Castorp ist hängengeblieben an einem Ort, vor allem aber ist er hängengeblieben in der Zeit. Er und die anderen Bewohner*innen des Sanatoriums vertreiben sich die Zeit mit allen möglichen Dingen, die den Moden des Zeitgeists geschuldet sind (Photographie, Philatelie, Schokolade, Skifahren, Tarot). Diese fiebrigen Aktivitäten können indes nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich im „Berghof“ Langeweile breit macht. Die Erzählzeit nähert sich schon ihrem Ende, da hören wir noch einmal die Stimme von Hofrat Behrens, dem leitenden Arzt des Sanatoriums, der sich mit den folgenden Worten an Hans Castorp wendet:

Castorp, alter Schwede, Sie langweilen sich. Sie lassen das Maul hängen, ich sehe es alle Tage, die Verdrossenheit steht Ihnen an der Stirn geschrieben. Sie sind ein blasierter Balg, Castorp, Sie sind verhätschelt mit Sensationen, und wenn Ihnen nicht alle Tage was Erstklassiges geboten wird, so mucken und muffen Sie über die Sauregurkenzeit. Hab' ich recht oder unrecht?⁵⁰

Castorp fällt darauf keine Erwiderung ein, und da er schweigt, so heißt es in dem Roman, „mußte wohl wirklich Finsternis walten in seinem Innern“.⁵¹

Der *Zauberberg* gilt als Bildungsroman, eine Textgattung, die so bürgerlich ist wie kaum eine andere. So bürgerlich Thomas Mann seine eigene Existenz gestaltet hat, so deutlich hat er in seinen Texten jedoch auch beschrieben und vorausgesehen, wie die bürgerliche Gesellschaft, gemäß einer ihr selbst eingeschriebenen aporetischen Logik,

⁵⁰ Thomas Mann: *Der Zauberberg*, Frankfurt am Main: Fischer 2002 (zuerst 1924), S. 860.

⁵¹ Ebd.

scheinbar gar nicht anders kann, als an sich selbst zugrunde zu gehen. Das macht den *Zauberberg* bis heute lesenswert. Denn die der Hauptfigur beschiedene „Finsternis“ betrifft nicht nur ihre individuelle Gemütsverfassung. „Es ist mehr zu sagen. Nicht nur er selbst, Hans Castorp, schien auf solchem toten Punkte angekommen, sondern ihm war, als ob es mit der Welt, mit allem, mit ‚dem Ganzen‘ eben diese Bewandnis habe, oder vielmehr: er fand, daß es schwer sei, hier das Besondere vom Allgemeinen zu unterscheiden.“⁵² Die im Sanatorium waltende Langeweile erweist sich als Oberflächenphänomen. Unter ihr hat sich etwas angestaut, ein düsteres Gemisch von Affekten, das nach langer Gärung auf unheimliche Weise an die Oberfläche drängt. Eine kritische Schwelle ist erreicht. Der „Traumvogel der Langeweile“⁵³ gebiert Ungeheuer. Hans Castorp scheint es,

als sei es mit Leben und Welt nicht ganz geheuer; als stehe es auf eine besondere Weise und zunehmend schief und beängstigend darum; als habe ein Dämon die Macht ergriffen, der schlimm und närrisch, zwar lange schon beträchtlichen Einfluß geübt, jetzt aber seine Herrschaft so zügellos offen erklärt habe, daß es wohl geheimnisvolle Schrecken einflößen und Fluchtgedanken nahelegen konnte, – der Dämon, des Name Stumpfsinn war.⁵⁴

Der Name dieses Dämons ist indes nichts anderes als ein Synonym für das Unheimlichwerden der bis aufs Äußerste gestauten Zeit: „Hans Castorp blickte um sich... Er sah durchaus Unheimliches, Böses, und er wußte, was er sah: Das Leben ohne Zeit, das sorg- und hoffnungslose Leben, das Leben als stagnierende betriebsame Liederlichkeit, das tote Leben.“⁵⁵ Die Einsicht in die Leblosigkeit dieser Existenzweise verbindet sich mit der Ahnung kommenden Unheils.

Ihm [Hans Castorp] war, als könne ‚das alles‘ kein gutes Ende nehmen, als werde eine Katastrophe das Ende sein, eine Empörung der geduldigen Natur, ein Donnerwetter und aufräumender Sturmwind, der den Bann der Welt brechen, das Leben über den ‚toten Punkt‘ hinwegreißen und der ‚Saugurkenzeit‘ einen schrecklichen Jüngsten Tag bereiten werde.⁵⁶

Bekanntlich hat erst der Ausbruch des Ersten Weltkriegs Thomas Mann in die Lage versetzt, das ins Stocken geratene Romanprojekt des *Zauberbergs* zu einem Abschluss zu bringen. Auf den „großen Stumpfsinn“ und „die große Gereiztheit“ folgt mit einem „Donnerschlag“ der große Krieg, dessen Ausbruch den *Zauberberg* sprengt und Hans

⁵² Ebd., S. 863.

⁵³ Walter Benjamin: „Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows“, in: Ders.: *Illumination. Ausgewählte Schriften I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975, S. 385-410, hier S. 392.

⁵⁴ Mann: *Der Zauberberg*, S. 863.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd., S. 872.

Castorp zurück ins Flachland und auf das Schlachtfeld der Geschichte treibt.⁵⁷ Die Erzählung des *Zauberbergs* vermittelt den Eindruck, als ob dieser Sequenz – vom Stumpfsinn zur Gereiztheit zum Krieg – wenn nicht Notwendigkeit, so doch zumindest eine gewisse Folgerichtigkeit innewohnt. Zu lange hat die Zeit stillgestanden, um gemäß eines ruhigeren Laufs abfließen zu können. Zu lange hat sich das Alte Europa, die historische Formation, die Stefan Zweig die „Welt der Sicherheit“⁵⁸ nannte, in falscher Sicherheit gewähnt.

Freilich handelt es sich bei diesem Eindruck um einen Effekt der nachträglichen literarischen Narrativierung. Denn dass es nicht ewig so weiter gehen kann, ahnen die Bewohner*innen des „Berghofs“ recht genau (zumal Hans Castorp, der durch seinen Freund und Mentor Settembrini über die besorgniserregenden politischen Entwicklungen im Flachland kontinuierlich auf dem Laufenden gehalten wird). Die eskapistische Reglosigkeit, die sie an den Tag legen, erscheint weniger als Zeichen tatsächlicher Sorglosigkeit, sondern ähnelt eher dem Totstellreflex, mit dem manche Kreaturen auf das Nahen einer als übermächtig empfundenen Gefahr reagieren. Es war ja gerade die Gleichzeitigkeit von Ruhe und Unruhe, Trägheit und Hektik, die dem „Zeitalter der Nervosität“⁵⁹, wie Joachim Radkau die Epoche zwischen den 1870er Jahren und 1914 nannte, sein charakteristisches Gepräge verlieh. In der historischen Rückschau und mit dem Wissen von heute mag man leicht zu dem Schluss kommen, dass die Entwicklungen, die Europa in den Ersten Weltkrieg führten, absehbar gewesen seien. Hinterher ist man schließlich immer schlauer. Geht es jedoch um die historische Gegenwart, das heißt die Zeit, in der wir leben, sind derartige Diagnosen ungleich schwerer zu stellen. Dies wirft eine wichtige Frage auf: Woran lässt sich erkennen, ob eine Phase der Ruhe einfach eine Phase der Ruhe ist oder eine Phase der Ruhe-vor-dem-Sturm?

Melancholie

Dass melancholische und depressive Zustände mit einer Veränderung des Zeitgefühls einhergehen, erscheint intuitiv recht naheliegend. Tatsächlich war es ein Schüler Martin Heideggers, Hubertus Tellenbach, der sich als erster daran machte, diese Annahme auf eine psychiatrisch und klinisch abgesicherte Grundlage zu stellen. In seiner 1961

⁵⁷ Diese Sequenz findet ihre Entsprechung in der Binnengliederung des letzten Kapitels des *Zauberbergs*: „Der große Stumpfsinn“ (S. 859-874), „Die große Gereiztheit“ (S. 938-971), „Der Donnereschlag“ (S. 971 bis Schluss).

⁵⁸ Vgl. Stefan Zweig: *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt am Main: Fischer 1998, S. 15-44.

⁵⁹ Vgl. Joachim Radkau: *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, München: Hanser 1998.

veröffentlichten Studie *Melancholie*⁶⁰ entwickelt Tellenbach eine Theorie des „Typus melancholicus“, die den Veränderungen der Zeitlichkeit eine maßgebliche Rolle in der Entstehung und Typologie der melancholischen Störungen zuspricht. Tellenbachs Analysen rücken die Melancholie unter einen Horizont, der sich im Zeichen der affektiven Stasis lesen lässt. Hierzu gehört nicht nur das dem melancholischen Typus von Tellenbach attestierte Charaktermerkmal der Ordentlichkeit – wobei, wie es erläuternd in dem Geleitwort zu der Studie heißt, „diese auch vielen Gesunden gemäße Ausrichtung auf Ordnung bei Melancholikern zu verstehen [ist] als eine des Maßes entbehrende, programmatisch starre Festgelegtheit auf Ordnung“⁶¹ –, sondern auch und vor allem der Umstand, dass das Zeitgefühl im Allgemeinen und insbesondere das Verhältnis zur Zukunft bei Melancholiker*innen eigentümlich derangiert erscheint.

Das Hauptmerkmal der Melancholie erkennt Tellenbach in einem Zusammenhang, den er als „Abwandlung der Kinesis des Lebensgeschehens“⁶² bezeichnet.⁶³ Darunter versteht Tellenbach die Prozessualität und rhythmische Bewegtheit der vitalen Vollzüge (wie Atmung, Herzschlag, Schlaf usw.), die das menschliche Dasein und die Existenz vieler anderer Lebewesen kennzeichnen. Auch bei gesunden Menschen ist diese Bewegung nie vollkommen gleichförmig und kann sich unter bestimmten Umständen (zum Beispiel im Fall lang andauernder Krankheit) beschleunigen oder verlangsamen. In der Melancholie jedoch, so erklärt Tellenbach, sei die Veränderung des Lebensprozesses qualitativer Art. Sie zeige sich vor allem dort,

wo das Rhythmische fast aufgehoben scheint: in der Permanenz der Schlaflosigkeit, der Traurigkeit, der Angst, in der Monotonie einer Agitiertheit, einer „ängstlichen Erregung im monatelangen Leerlauf“. Es ist dieses eintönige Murmeln und Händereiben, diese „stereotype Bewegungswiederkehr“, worin die Bewegung nicht von der Stelle kommt, immer wieder an ihren Ausgangspunkt zurückkehrt.⁶⁴

An anderer Stelle heißt es: „Während ansonsten Trauer eine Bewegung ist, die entsteht, wächst, dauert, vergeht, zeigt die melancholische Trauer keine *Bewegung*. Sie ist in Permanenz da, ohne Erstreckung.“⁶⁵ Das melancholische Dasein ist ein Dasein, aus

⁶⁰ Vgl. Hubertus Tellenbach: *Melancholie. Problemgeschichte, Endogenität, Typologie, Pathogenese, Klinik*, 3., erweiterte Auflage, Berlin/Heidelberg/New York: Springer 1976.

⁶¹ Viktor Emil von Gebattel: „Geleitwort“, in: Hubertus Tellenbach: *Melancholie. Problemgeschichte, Endogenität, Typologie, Pathogenese, Klinik*, 3., erweiterte Auflage, Berlin/Heidelberg/New York: Springer 1976, S. IX-XII, hier S. XI.

⁶² Vgl. Tellenbach: *Melancholie*, vor allem S. 22-26.

⁶³ Kinesis wurde, wie oben bemerkt, im Altgriechischen als direkter Gegenbegriff zu Stasis gebraucht.

⁶⁴ Tellenbach: *Melancholie*, S. 22. Die Zitate im Zitat stammen von W. Janzarik: *Dynamische Grundkonstellationen in endogenen Psychosen*, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer 1959, S. 31.

⁶⁵ Ebd.

dem jede Form der Bewegung und alles Richtungshafte eliminiert ist. Es kennt weder vor noch zurück.

Tellenbach erläutert diesen Zustand weiter, indem er auf den von Viktor Emil von Gebattel geprägten Begriff der „vitalen Hemmung“ zurückgreift.⁶⁶ „Die ‚vitale Hemmung‘“, so zitiert Tellenbach von Gebattel, „ist selbst ihrer innersten Natur nach eine Störung des Werdens und des dem Werden immanenten Zeitgeschehens“⁶⁷ – derart gehemmt, verliert das Dasein jede Möglichkeit, sich zu der Zukunft in positiver Weise in Beziehung zu setzen. Es ist gleichsam die Zeit selbst, die unter diesen Bedingungen den Charakter des Ausweglosen und Unentrinnbaren annimmt. Tellenbach erkennt darin auch einen Grund für die untergründige Liaison, die viele Melancholiker*innen mit dem Tod unterhalten:

Hemmung involviert den Tod, [...], der als Stillstand, Aufhören allen Geschehens, Ende der Erstreckung sich in der Hemmung gleichsam retrograd, vom Ende her, an das Menschsein heranschiebt. Die Todesproblematik der Melancholischen ist weder vom subjektiven Erleben her nachvollziehbar, noch durch objektiv greifbare Ursachen belegbar. Die Dinge liegen hier umgekehrt: allein von der Endogenität der Hemmung her [...] kommt diese Problematik erst in Gang.⁶⁸

Kurzum, im melancholischen Zustand ist die „*Zukunftsbezogenheit* des Daseins entscheidend verändert“⁶⁹, und zwar dergestalt, dass die „Kinesis des Lebensgeschehens“ insgesamt ins Stocken gerät.

Im Hinblick auf die Pathogenese stellt Tellenbach eine besondere Beziehung her zwischen der Melancholie und dem in den Selbstauskünften der Betroffenen regelmäßig wiederkehrenden Thema der Schuld, wobei er diese Verbindung unter dem Begriff der „Remanenz“ verhandelt.⁷⁰ Remanenz kommt vom lateinischen Wort für ‚zurückbleiben‘ – *remanere* – und tatsächlich handeln alle von Tellenbach herangezogenen Fallbeispiele davon, wie das (eingebildete oder tatsächliche) Zurückbleiben hinter bestimmten moralischen Ansprüchen dazu führt, dass die Betroffenen letztendlich auch in der Zeit zurückbleiben. Es sind immer wieder die gleichen Themen, die sich wiederholen, immer wieder dieselben Geschichten, auf die die Patient*innen zurückkommen. Tellenbach spricht von einer „eigenartige[n] reziproke[n] Beziehung zwischen Progression auf die Schuldthematik und Regression in die Vergangenheit, in welcher

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 23f.

⁶⁷ Ebd., S. 23. Das Zitat stammt aus Viktor Emil von Gebattel: *Prolegomena zu einer medizinischen Anthropologie*, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer 1954, S. 138.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd., S. 133.

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 133-145.

sich der [...] ‚Zusammenhang von Verstimmung und Schuldgefühl bei endogen-depressiven Kranken‘ hinsichtlich seiner Temporalität spezifiziert“.⁷¹ Das Gefühl einer latenten Schuldhaftigkeit erweist sich in Tellenbachs Analysen als das entscheidende Moment von Remanenz.⁷²

Der Zusammenhang zwischen Schuld und blockierter Zukunftsbezogenheit, der sich unter dem Begriff der Remanenz abzeichnet, lässt sich von der Melancholie auch auf andere Zusammenhänge übertragen. Wie Paul Ricœur festgestellt hat, geht das Gefühl der Schuld mit einer Lähmung des Handlungsvermögens einher.⁷³ Es gibt einen konstitutiven Zusammenhang zwischen verminderter Zukunftsfähigkeit, Schuld, Nichtkönnen und affektiver Stasis. Tellenbach formuliert das so, dass das Selbst unter dem Eindruck der Schuld „nicht mehr aus seinen Möglichkeiten in seine Wirklichkeit hineinfinden“⁷⁴ kann. Schuld, so ließe sich verallgemeinernd sagen, ist einer der dominanten Modi, in denen sich das Gewicht der Geschichte zur Geltung bringt. „Das vergangene Unrecht“, notierte Benjamin in seinem *Passagen-Werk*, „ist geschehen und abgeschlossen.“⁷⁵ Ebendiese Irreversibilität des verübten Unrechts – das Nichtwiedergutmachende oder, wie Levinas sagen würde, „die radikale Ohnmacht, das Irreparable wieder in Ordnung zu bringen“⁷⁶ – verleiht der Vergangenheit ihren Lastcharakter. Der Begriff der Remanenz weist folglich über den Bereich der Psychopathologie hinaus. Nicht nur im individuellen Dasein, sondern auch im Leben von Gemeinschaften kann unbewältigte Schuld die Form affektiver Stauungen annehmen, die den Ausgang in die Zukunft blockieren.

Impasse

Die Affect Studies haben in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren eine Reihe von Texten hervorgebracht, die die etablierten Genres der Kulturkritik und Gegenwartsdiagnostik in neuartiger Weise zusammenführen, indem sie die historische Gegenwart in

⁷¹ Ebd. S. 162.

⁷² Vgl. ebd., S. 134.

⁷³ Vgl. Ricœur: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, S. 699 sowie Fabian Bernhardt: *Zur Vergebung. Eine Reflexion im Ausgang von Paul Ricœur*, Berlin: Neofelis 2014.

⁷⁴ Tellenbach: *Melancholie*, S. 150.

⁷⁵ Walter Benjamin: „Das Passagen-Werk“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. V/I, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982, S. 589.

⁷⁶ Emmanuel Levinas: „Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus“, in: Ders.: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, übers. v. Alwin Letzkus, Freiburg/München: Alber 2006, S. 23-34, hier S. 24.

den westlichen Gesellschaften einer kühlen affekttheoretischen Sektion unterziehen.⁷⁷ Der affektive Nexus von Depression und Melancholie, latenten Gefühlen der Stagnation und der unbestimmten Ahnung, dass wir in einer Welt leben, in der das Wort ‚Zukunft‘ und das Attribut ‚offen‘ keine sinnvolle Einheit mehr bilden, bildet darin ein wiederkehrendes Motiv. Eine besondere Stellung in dieser Reihe von Arbeiten nimmt das 2011 erschienene Buch *Cruel Optimism* von Lauren Berlant ein.⁷⁸ *Cruel Optimism* präsentiert sich explizit als eine Geschichte der Gegenwart. Damit entfällt die zeitliche Distanz, die den Standpunkt der historischen Forschung gegenüber ihren Gegenständen klassischerweise definiert, so dass das Historische selbst eine andere Bedeutung annimmt: „The historical sense with which *Cruel Optimism* is most concerned“, so erklärt Berlant auf den ersten Seiten, „involves conceiving of a contemporary moment from within that moment. One of this book’s central claims is that the present is perceived, first, affectively: the present is what makes itself present to us before it becomes anything else, such as an orchestrated collective event or an epoch on which we can look back.“⁷⁹

Die Chiffre zur Entschlüsselung dieser Gegenwart erkennt Berlant in ihrer latenten Krisenhaftigkeit. Krise wird hier indes nicht in dem dramatischen Sinn verstanden, in dem wir dieses Wort sonst gebrauchen, sondern erscheint vielmehr als Latenzmodus, der das gewöhnliche Leben durchgängig und permanent grundiert, ohne jemals den kritischen Punkt zu erreichen, hinter dem gar nichts mehr geht und jede Vorstellung von einem Leben, das diesen Namen noch verdient, vollständig in sich kollabiert. Das Gewöhnliche und Alltägliche erscheint in *Cruel Optimism* – wie man in Anlehnung an Walter Benjamin sagen könnte – als Krise in Permanenz. Berlant prägt hierfür den Begriff der „crisis ordinariness“⁸⁰: Er verweist auf eine Form der Krise, die in ihrer Krisenhaftigkeit nie ganz in Erscheinung tritt, die gewissermaßen diesseits der Katastrophe bleibt, fad und alltäglich, eine Krise, die im Gewand des Gewöhnlichen daherkommt. Anders als der Traumabegriff, den Berlant für ungeeignet hält, verweist die Formel der „crisis lived within ordinariness“⁸¹ auf die Persistenz eines Zustands, dem alles Disruptive und Ereignishafte abgeht.

⁷⁷ Vgl. u. a. Sianne Ngai: *Ugly Feelings*, Cambridge (Massachusetts)/London: Harvard University Press 2005; Kathleen Stewart: *Ordinary Affects*, Durham/London: Duke University Press 2007; Ann Cvetkovich: *Depression: A Public Feeling*, Durham/London: Duke University Press 2012.

⁷⁸ Vgl. Lauren Berlant: *Cruel Optimism*, Durham/London: Duke University Press 2011.

⁷⁹ Ebd., S. 3-4. Vgl. hierzu außerdem Lauren Berlant: „Thinking a bout feeling historical“, in: *Emotion, Space and Society* 1 (2008), S. 4-9.

⁸⁰ Berlant: *Cruel Optimism*, S. 10, 81, 101, 117, 169 und weitere.

⁸¹ Berlant: „Thinking a bout feeling historical“, S. 5.

Das Hauptinteresse von *Cruel Optimism* gilt den affektiven Strategien, die es den Menschen ermöglichen, unter diesen Bedingungen irgendwie weiter zu funktionieren, sich durchzuwurschteln und den Kopf trotz allem über Wasser zu halten. Hieraus erklärt sich der Titel des Buches: *Cruel Optimism*. Denn selbst unter Umständen, die wenig Grund zu Optimismus lassen, hören die Menschen nicht auf, von einem guten (oder zumindest besseren) Leben zu träumen und ihre affektiven Energien auf diejenigen Objekte, Ideale oder Szenen zu richten, von denen sie sich die Erfüllung dieses Traums versprechen. Zu einer grausamen Angelegenheit gerät der Optimismus dann, wenn er einen dazu bringt, an bestimmten Wünschen oder Vorstellungen vom guten Leben festzuhalten, die sich als leere Versprechen erweisen. Berlant erläutert diesen Zusammenhang wie folgt:

A relation of cruel optimism exists when something you desire is actually an obstacle to your flourishing. It might involve food, or a kind of love; it might be a fantasy of the good life, or a political project. It might rest on something simpler, too, like a new habit that promises to induce in you an improved way of being. These kinds of optimistic relation are not inherently cruel. They become cruel only when the object that draws your attachment actively impedes the aim that brought you to it initially.⁸²

Cruel Optimism ist, wie Hua Hsu schreibt, „a meditation on our attachment to dreams that we know are destined to be dashed.“⁸³ Die aporetische Grundstruktur dieser affektiven Bindungen gerät damit zur Spiegelschrift der „habituell gewordenen Paradoxie gegenwärtiger Verhältnisse.“⁸⁴

Vor diesem Hintergrund bringt Berlant den für ihre Gegenwartsdiagnose zentralen Begriff des *impasse* ins Spiel. Im Englischen bezeichnet *impasse* eine Sackgasse oder im übertragenen Sinne eine Pattsituation.⁸⁵ Im *Cambridge Dictionary* heißt es unter dem Lemma schlicht: „a situation in which progress is impossible, especially because

⁸² Berlant: *Cruel Optimism*, S. 2.

⁸³ Hua Hsu: „That Feeling When“, in: *The New Yorker*, Vol. 95, Nr. 5 (25. März 2019), S. 61; online verfügbar unter <https://www.newyorker.com/magazine/2019/03/25/affect-theory-and-the-new-age-of-anxiety> (Zugriff am 27. Dezember 2020).

⁸⁴ Jan Slaby: „Negri und Wir: Affekt, Subjektivität und Kritik in der Gegenwart“, in: Rainer Mühlhoff, Anja Breljak, Jan Slaby (Hg.): *Affekt Macht Netz. Auf dem Weg zu einer Sozialtheorie der Digitalen Gesellschaft*, Bielefeld: Transcript 2019, S. 337-351, hier S. 339.

⁸⁵ Vgl. Art. „impasse“, in: *OED Online*. Oxford University Press, Januar 2021; online (mit der entsprechenden Lizenz) verfügbar unter <https://www.oed.com/view/Entry/92128?redirectedFrom=impasse#eid> (Zugriff am 5. Januar 2021): „A road or way having no outlet; a blind alley, ‚cul-de-sac‘. Also figurative, a position from which there is no way of escape, a ‚fix‘.“

the people involved cannot agree“⁸⁶. Ihren eigenen Gebrauch dieses Ausdrucks erläutert Berlant, indem sie auf dessen Verwandtschaft mit dem französischen *cul-de-sac* verweist:

I offer *impasse* both as a formal term for encountering the duration of the present, and a specific term for tracking the circulation of precariousness through diverse locales and bodies. [...] The *impasse* is a space of time lived without a narrative genre. [...] One takes a *pass* to avoid something or to get somewhere: it's a formal figure of transit. But the *impasse* is a *cul-de-sac* – indeed, the word *impasse* was invented to replace *cul-de-sac*, with its untoward implications in French. In a *cul-de-sac* one keeps moving, but one moves paradoxically, in the *same space*. An *impasse* is a holding station that doesn't hold securely but opens out into anxiety, that dogpaddling around a space whose contours remain obscure. An *impasse* is decompositional – in the unbound temporality of the stretch of time, it marks a delay that demands activity. The activity can produce impacts and events, but one does not know where they are leading.⁸⁷

Wer mit dem Auto in eine Sackgasse gerät, kann den Rückwärtsgang einlegen oder versuchen zu wenden. Mit der Figur des *impasse* zielt Berlant darauf ab, eine geschichtliche Situation zu erfassen, die derartige Manöver nicht zulässt. Also greifen die Menschen auf andere Strategien zurück. Das kann eine Ernährungsumstellung sein oder der Vorsatz, mehr Sport zu treiben, das Hinarbeiten auf eine Beförderung oder der Traum von der großen Liebe. Das Festhalten an diesen durch eine Ideologie des guten Lebens verbrämten Vorstellungen verbirgt Berlant zufolge indes bloß den Umstand, dass wir in einer historischen Situation leben, in der immer mehr soziale Milieus von der Drohung der Prekarität und einem affektiven Klima allgemeiner Aussichtslosigkeit erfasst werden. Angesichts der Verfahrenheit dieser Situation bleibt vielen Subjekten kaum anderes übrig, als alles zu tun, was nötig und hilfreich erscheint, um den Kopf irgendwie über Wasser zu halten und den Mut nicht sinken zu lassen.

Berlants Arbeit steht exemplarisch für eine Form der Affect Studies, die der Blendung durch Begriffe wie Potenz, Dynamik und Transformation nicht anheimfällt und Phänomenen der Latenz, Stagnation und Verschließung zu ihrem Recht verhilft. Ihre Figur des *impasse* buchstabiert diejenige Seite der affektiven Stasis aus, die im Zeichen der Stauung, Stockung und Hemmung steht. Gleichzeitig fügen ihre Überlegungen dem Begriff der Stasis einen wichtigen Aspekt hinzu: Affektive Stasis ist nicht nur etwas, das einem passiv geschieht und in das man ohne eigenes Zutun hineingerät, sondern sie setzt mitunter auch eine Form der Aktivität voraus, ein mehr oder weniger

⁸⁶ Art. „*impasse*“, in: *Cambridge Dictionary*, online verfügbar unter <https://dictionary.cambridge.org/de/worterbuch/englisch/impasse> (Zugriff am 27. Dezember 2020).

⁸⁷ Berlant: *Cruel Optimism*, S. 199.

bewusstes Festhalten an Strukturen, Bindungen und Seinsweisen, die einen am Vorankommen hindern.

5. Zusammenfassung und Ausblick

Die im vorigen Abschnitt versammelten Schlaglichter sollten einen exemplarischen Eindruck von den möglichen Untersuchungsgegenständen vermitteln, die das Konzept der affektiven Stasis in den Blick rückt. Zugleich sollten sie dazu beitragen, die Konturen und den konzeptuellen Kerngehalt der affektiven Stasis schärfer zu umreißen. So unterschiedlich gelagert die betrachteten Wirklichkeitsfelder waren, so deutlich haben sich doch bestimmte Kernelemente herausgeschält. Affektive Stasis verweist auf Arretierungen und Stauungen, die milieugebunden und kultureller Art sein können, politisch bedingt, in der individuellen Biographie verankert oder, was meistens der Fall zu sein scheint, all das zugleich. In allen Anwendungsfällen hat sich die Historizität und Zeitlichkeit von Affekt als Vektor erwiesen, der die Untersuchungen maßgeblich orientiert. Zudem sind wir immer wieder auf die Idee einer der Stasis eingeschriebenen kritischen Schwelle gestoßen, den fragilen Punkt, an dem Trägheit und Transformation, die Beharrungskräfte des Status quo und die ihnen entgegengesetzten Kräfte der Veränderung miteinander in Konflikt geraten, sich aneinander aufreiben, wechselseitig stärken oder schwächen, ohne dass sich im Vorfeld sagen ließe, welche Seite dabei die Oberhand gewinnt. Als Schwellenphänomen hat sich die affektive Stasis dabei in mehrfacher Hinsicht erweisen: in ihrem Schwanken zwischen Zustand und Ereignis, Stillstand und Disruption, Latenz und Offenheit, Faktizität und Virtualität sowie in dem Umstand, dass das Konzept selbst zwischen einer allgemeinen Zustandsbeschreibung und einem diagnostischem Krisenbegriff oszilliert. Denn ob sich eine affektive Stauung wirklich zuspitzt und zu einem disruptiven Ereignis verdichtet – etwa in Form einer Revolution, eines Bürgerkriegs oder einer breiten Massenbewegung – und ob diese Disruption ihrerseits tatsächlich in der Lage ist, die Kontinuität des ‚immer so weiter‘ aufzusprengen und eine grundlegende Veränderung hervorzubringen, lässt sich im Vorhinein nie mit absoluter Gewissheit sagen. Methodisch liegt darin eine Schwierigkeit beschlossen, da die Wahrnehmung dessen, was als affektive Stasis gelten kann, unvermeidlich von dem Standpunkt und den Haltungen der Betrachterin abhängt. In anderen Worten: Über dasjenige, was einem jeweils hängengeblieben erscheint, lässt sich trefflich streiten. Ebendarin liegt jedoch auch ein Potenzial begründet. Von affektiver Stasis sprechen heißt anerkennen, dass das Verhältnis zwischen Stillstand und Veränderung wesentlich komplexer ist, als wir uns das häufig eingestehen. Vor allem aber heißt es anerkennen, dass Affektivität und Geschichte zusammengehören. Die

Weisen, in denen sich menschliche Körper gegenseitig affizieren, sind abhängig von dem, was früher war – sowohl im Sinne der Formation als auch im Sinne der Deformation.

Eine weitere Schwierigkeit bei dem vorliegenden Konzept besteht darin, dass es, wie alle Konzepte, die sich in irgendeiner Weise auf die Zeit beziehen, leicht Gefahr läuft, in das Kielwasser derjenigen Aporien zu geraten, die das Nachdenken über die Zeit scheinbar unvermeidlich hervorbringt.⁸⁸ Was genau bedeutet es, davon zu sprechen, dass jemand oder etwas hängengeblieben ist in der Zeit? Das Problem einer derartigen Aussage liegt weniger in ihrer Normativität als darin, dass sie ein Verständnis von Geschichte vorauszusetzen scheint, dass auf der Annahme beruht, dass die Zeit für alle Menschen mehr oder weniger gleich schnell oder gleich langsam voranschreitet. Dies scheint jedoch kaum der Fall zu sein. Auch wenn man sich darauf beschränkt, immer nur in Bezug auf einen bestimmten Kontext von einem Hängenbleiben zu sprechen, bleibt dieses Problem zumindest als philosophisches bestehen. Ist affektive Stasis ein spezifischer Modus affektiver Arrangements, eine Eigenschaft historischer Formationen oder verweist sie auf Formen der Dyschronizität, die die Bewegung der Geschichte oder gar den Fluss der Zeit als solchen betreffen? Diese und weitere Fragen werden wir uns in weiteren Ausarbeitungen stellen müssen.

Literatur

- Agamben, Giorgio: *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, Turin: Bollati Boringhieri 2015; dt. unter dem Titel *Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma*, übers. v. Michael Hack, Frankfurt am Main: S. Fischer 2016.
- Al-Saji, Alia: „A Phenomenology of Hesitation: Interrupting Racializing Habits of Seeing“, in: Emily S. Lee (Hg.): *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*. New York: SUNY Press 2014, S. 133-172.
- Art. „Aneurysma“, in: *Psychembel Online*, online verfügbar unter <https://www.psychembel.de/Aneurysma/K02C9> (Zugriff am 9. Dezember 2020).
- Arendt, Hannah: *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press 1958, dt. unter dem Titel *Vita activa oder Vom Tätigen Leben*, Stuttgart: Kohlhammer 1960.
- Benjamin, Walter: „Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows“, in: Ders.: *Illumination. Ausgewählte Schriften I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975, S. 385-410.

⁸⁸ Vgl. Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung, Band III: Die erzählte Zeit*, übers. v. Andreas Knop, München: Fink 1991, S. 15-157.

- Benjamin, Walter: „Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Band I/2, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 509-690.
- Benjamin, Walter: „Das Passagen-Werk“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. V/I, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982.
- Bergson, Henri: *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris: Quadrige 2008 (zuerst 1896); dt. unter dem Titel *Materie und Gedächtnis. Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, übers. v. Margarethe Drewsen, Hamburg: Meiner 2015.
- Berlant, Lauren: „Thinking about feeling historical“, in: *Emotion, Space and Society* 1 (2008), S. 4-9.
- Berlant, Lauren: *Cruel Optimism*, Durham/London: Duke University Press 2011.
- Bernhardt, Fabian: *Zur Vergebung. Eine Reflexion im Ausgang von Paul Ricœur*, Berlin: Neofelis 2014.
- Blickstein, Tamar: „Affects of racialization“, in: Jan Slaby u. Christian v. Scheve (Hg.): *Affective Societies: Key Concepts*, New York/Abingdon: Routledge 2019, S. 152-165.
- Börm, Henning: *Mordende Mitbürger. Stasis und Bürgerkrieg in griechischen Poleis des Hellenismus*, Stuttgart: Franz Steiner 2019.
- Brecht, Bertolt: *Gedichte im Exil. Buckower Elegien*, Frankfurt am Main/Leipzig: Insel 1999.
- Cvetkovich, Ann: *Depression: A Public Feeling*, Durham/London: Duke University Press 2012.
- Fanon, Frantz: *Peau noire, masques blancs*, Paris: Éditions du Seuil 1952; engl. unter dem Titel *Black Skin, White Masks*, übers. v. Charles Lam Markmann, New York: Grove Press 1967; dt. unter dem Titel *Schwarze Haut, weiße Masken*, übers. v. Eva Moldenhauer, Wien/Berlin: Turia + Kant 2016.
- Fariás, Victor: *Heidegger et le nazisme*, LaGrasse: Éditions Verdier 1987; dt. unter dem Titel *Heidegger und der Nationalsozialismus*, übers. v. Klaus Laermann, Frankfurt am Main: S. Fischer 1989.
- Von Gebssattel, Viktor Emil: „Geleitwort“, in: Hubertus Tellenbach: *Melancholie. Problemgeschichte, Endogenität, Typologie, Pathogenese, Klinik*, 3., erweiterte Auflage, Berlin/Heidelberg/New York: Springer 1976, S. IX-XII.
- Gehrke, Hans-Joachim: *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, München: C. H. Beck 1985.
- Gründer, Mirko: „1933: Martin Heidegger und der Nationalsozialismus“, online verfügbar unter <https://www.historeo.de/datum/1933-heidegger-und-der-nationalsozialismus> (Zugriff am 11. Dezember 2020).
- Hansen, Mogens Herman: „Stasis as an Essential Aspect of the Polis“, in: Mogens Herman Hansen u. Thomas Heine Nielsen (Hg.): *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford: Oxford University Press 2004, S. 124-129.

- Hansen, Mogens Herman: *Polis: An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford: Oxford University Press 2006.
- Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Klostermann 2004.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 2006 (zuerst 1927).
- Hsu, Hua: „That Feeling When“, in: *The New Yorker*, Vol. 95, Nr. 5 (25. März 2019), S. 61; online verfügbar unter <https://www.newyorker.com/magazine/2019/03/25/affect-theory-and-the-new-age-of-anxiety> (Zugriff am 27. Dezember 2020).
- Art. „impasse“, in: *Cambridge Dictionary*, online verfügbar unter <https://dictionary.cambridge.org/de/worterbuch/englisch/impasse> (Zugriff am 27. Dezember 2020).
- Art. „impasse“, in: *OED Online*. Oxford University Press, Januar 2021; online (mit der entsprechenden Lizenz) verfügbar unter <https://www.oed.com/view/Entry/92128?redirected-From=impasse#eid> (Zugriff am 5. Januar 2021).
- Art. „ἴσθημι“, in: Henry George Liddell, Robert Scott: *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford: Clarendon Press 1940; online verfügbar unter *Perseus Digital Library*. <http://www.perseus.tufts.edu/> (Zugriff am 5. November 2020).
- Art. „ἴσθημι“, in: Hjalmar Frisk: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. I, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1960, S. 739.
- Kennedy, George A.: *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton: Princeton University Press 2011.
- Knopf, Jan: „Visualisierung und Interpretation von Gedichten am Beispiel von Brechts *Der Radwechsel*“, in: *Dreigroschenheft* 3/2010, S. 29-31.
- Kustermans, Jorg; Ringmar, Erik: „Modernity, Boredom, and War: A Suggestive Essay“, in: *Review of International Studies* 27 (2011), S. 1775-1792; online verfügbar unter DOI: 10.1017/S0260210510001038 (Zugriff am 12. Dezember 2020).
- Levinas, Emmanuel: „Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus“, in: Ders.: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, übers. v. Alwin Letzkus, Freiburg/München: Alber 2006, S. 23-34.
- Loraux, Nicole: *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris: Payot 1997.
- Mann, Thomas: *Der Zauberberg*, Frankfurt am Main: Fischer 2002 (zuerst 1924).
- Melville, Herman: *Bartleby the Scrivener*, New York: Melville House 2010 (zuerst 1853); dt. unter dem Titel *Bartleby, der Schreiber. Eine Geschichte aus der Wall Street*, übers. v. Jürgen Krug, Frankfurt am Main/Leipzig: Insel 2004.
- Mühlhoff, Rainer: „Affective disposition“, in: Jan Slaby u. Christian v. Scheve (Hg.): *Affective Societies: Key Concepts*, New York/Abingdon: Routledge 2019, S. 119-130.
- Ngai, Sianne: *Ugly Feelings*, Cambridge (Massachusetts)/London: Harvard University Press 2005.

- Ober, Josiah: „Culture, thin Coherence and the Persistence of Politics“, in: Carol Dougherty u. Leslie Kurke (Hg.): *The Cultures within Ancient Greek Culture: Contact, Conflict, Collaboration*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 237-255.
- Radkau, Joachim: *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, München: Hanser 1998.
- Ricœur, Paul: *Temps et récit, tome III: Le temps raconté*, Paris: Éditions du Seuil 1985, dt. unter dem Titel *Zeit und Erzählung, Band III: Die erzählte Zeit*, übers. v. Andreas Knop, München: Fink 1991.
- Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Éditions du Seuil 2000, dt. unter dem Titel *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho u. Markus Sedlaczek, München: Fink 2004.
- Seigworth, Gregory J.; Gregg, Melissa: „Introduction: An Inventory of Shimmers“, in: Dies. (Hg.): *The Affect Theory Reader*, Durham/London: Duke University Press 2010, S. 1-28.
- Slaby, Jan: „More than a Feeling: Affect as Radical Situatedness“, in: *Midwest Studies in Philosophy* 41,1 (2017), S. 7-26.
- Slaby, Jan: „Negri und Wir: Affekt, Subjektivität und Kritik in der Gegenwart“, in: Rainer Mühlhoff, Anja Breljak, Jan Slaby (Hg.): *Affekt Macht Netz. Auf dem Weg zu einer Sozialtheorie der Digitalen Gesellschaft*, Bielefeld: Transcript 2019, S. 337-351.
- Slaby, Jan; Mühlhoff, Rainer: „Affect“, in: Jan Slaby u. Christian v. Scheve (Hg.): *Affective Societies: Key Concepts*, New York/Abingdon: Routledge 2019, S. 27-41.
- Slaby, Jan: „The Weight of History: From Heidegger to Afro-Pessimism“, in: Lucilla Guidi u. Thomas Rentsch (Hg.): *Phenomenology as Performative Exercise*, Leiden/Boston: Brill 2020, S. 173-195.
- Art. „Stasis“, in: *Herders Conversations-Lexikon*, Bd. 5, Freiburg im Breisgau: Herder 1857, S. 312; online verfügbar unter <http://www.zeno.org/nid/2000352597X> (Zugriff am 17. November 2020).
- Art. „Stasis (Stase)“, in: *Pierer's Universal-Lexikon der Gegenwart und Vergangenheit*, 4. Auflage, Bd. 16, Altenburg: Verlagsbuchhandlung von H. A. Pierer 1863, S. 702; online verfügbar unter <http://www.zeno.org/nid/20010995277> (Zugriff am 17. November 2020).
- Art. „Stasis“, in: *Meyers Großes Konversations-Lexikon*, 6. Auflage, Bd. 18, Leipzig: Bibliographisches Institut 1909, S. 864; online verfügbar unter <http://www.zeno.org/nid/2000751686X> (Zugriff am 17. November 2020).
- Art. „Stasis“, in: *Brockhaus' Kleines Konversations-Lexikon*, 5. Auflage, Bd. 2, Leipzig: F. A. Brockhaus 1911, S. 754; online verfügbar unter <http://www.zeno.org/nid/20001584596> (Zugriff am 17. November 2020).
- Art. „στάσις“, in: Wilhelm Pape: *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 3. Auflage, Bd. II, Braunschweig: Vieweg & Sohn 1880 (Nachdruck 1914), S. 929-930; online verfügbar unter <http://www.zeno.org/nid/20008855420> (Zugriff am 5. November 2020).

Art. „στάσις“, in: Henry George Liddell, Robert Scott: *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford: Clarendon Press 1940; online verfügbar unter *Perseus Digital Library*.
<http://www.perseus.tufts.edu/> (Zugriff am 5. November 2020).

Art. „στάσις“, in: Hjalmar Frisk: *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. II, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1970, S. 777-778.

Art. „stehen“, in: Wolfgang Pfeifer et al.: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (1993), digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache, online verfügbar unter <https://www.dwds.de/wb/etymwb/stehen> (Zugriff am 5. November 2020).

Stewart, Kathleen: *Ordinary Affects*, Durham/London: Duke University Press 2007.

Tellenbach, Hubertus: *Melancholie. Problemgeschichte, Endogenität, Typologie, Pathogenese, Klinik*, 3., erweiterte Auflage, Berlin/Heidelberg/New York: Springer 1976.

Art. „θεωρ-έω“, in: Henry George Liddell, Robert Scott: *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Oxford: Clarendon Press 1940.

Vinterberg, Thomas (Regie): *Festen*, dt. unter dem Titel *Das Fest*, Dänemark/Schweden 1998.

Wüschner, Philipp: *Die Entdeckung der Langeweile. Über eine subversive Laune der Philosophie*, Wien/Berlin: Turia + Kant 2011.

Zweig, Stefan: *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt am Main: Fischer 1998.