



AFFECTIVE SOCIETIES

Imke von Maur, Jan Slaby

Gefühle einfordern?

Zur Normativität gesellschaftlicher Affektlagen

SFB 1171 Working Paper 01 / 2024

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. 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:

von Maur, I; Slaby, J. (2024). *Gefühle einfordern? Zur Normativität gesellschaftlicher Affektlagen. Working Paper SFB 1171 Affective Societies 01/2024.*

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

Gefühle einfordern?

Zur Normativität gesellschaftlicher Affektlagen

Imke von Maur, Jan Slaby

19. Januar 2024

Abstract

In diesem philosophischen Working Paper versuchen wir eine Klärung der normativen Maßstäbe affektiver Wirklichkeitsbestimmung auf gesellschaftlicher Ebene. Wir verbinden dazu Überlegungen der Philosophie der Emotionen mit sozialphilosophischen Ansätzen und beziehen beides auf den kollektiven Umgang mit der Klima- und Umweltkrise. Der Text beginnt mit einer Charakterisierung menschlicher Affektivität, die sowohl das individuelle Fühlen als auch gesellschaftliche Affektdynamiken umfasst. Auf dieser Grundlage unterscheiden wir anschließend drei Dimensionen emotiver Normativität: epistemische Normativität, praktische Normativität sowie die Normativität ethisch-existenzieller Horizonte. Der Text schließt mit einer Skizze des „Entwurfscharakters“ gesellschaftlicher Affektlagen: dem Potenzial von Emotionen, Wirklichkeit nicht nur zu erfassen, sondern sie auch aktiv und kreativ zu gestalten. Dabei nehmen wir Bezug auf Eva von Redeckers Konzept der Bleibefreiheit.

1 Einleitung

Emotionen und Affekte sind wesentlich an der Konstitution dessen beteiligt, was für Individuen und Gesellschaften als „Wirklichkeit“ gilt. Daher verwundert es nicht, dass Emotionen Gegenstand öffentlicher Kontroversen sind und mitunter heftig kritisiert oder vehement eingefordert werden. Das ist in den letzten Jahren in Bezug auf die globale Klima- und Umweltkrise deutlich geworden, die zu heftigem Streit um angemessenes Fühlen geführt hat (Greta Thunbergs „I want you to panic!“). Aus philosophischer Sicht stellt sich die Frage, anhand welcher Kriterien sich die affektive Wirklichkeitsbestimmung bewerten lässt, erst recht angesichts komplexer Gemengelagen zwischen Fühlen, Erkennen, Handeln und Unterlassen. Im Folgenden entwickeln wir eine Perspektive zur Klärung der normativen Maßstäbe affektiver Wirklichkeitsbestimmung auf gesellschaftlicher Ebene. Wir verbinden Überlegungen der Philosophie der Emotionen mit sozialphilosophischen Ansätzen und beziehen beides auf den kollektiven Umgang mit der Klima- und Umweltkrise.¹

¹ Wir schreiben häufig der Kürze halber „Klima- und Umweltkrise“ oder nur „Klimakrise“, gemeint ist jedoch ein größeres Bündel verknüpfter krisenhafter Entwicklungen infolge der systemischen Effekte des extraktiven Kapitalismus. Man kann von einer „globalen ökosozialen Grundlagenkrise“ sprechen; deren ökologische Dimension umfasst neben der globalen Erwärmung mindestens die folgenden Aspekte: massiven Biodiversitätsverlust („Sixt Extinction“), Übersäuerung und Erwärmung der Ozeane sowie verbreitete Landdegradation. Fundierte Betrachtungen dieser Krisenpluralität werden im Kontext der Diskussion „gesellschaftlicher Naturverhältnisse“ angestellt (vgl. Brand & Wissen 2013; Görg 2003).

Unser Text beginnt mit einer Phänomenbestimmung menschlicher Affektivität, die sowohl das individuelle Fühlen als auch gesellschaftliche Affektdynamiken umfasst. Auf dieser Grundlage unternehmen wir eine Klärung der Normativität menschlichen Fühlens: jener Kriterien, an denen sich bemisst, ob Gefühle ihren jeweiligen Anlässen „angemessen“ sind. Es wird sich zeigen, dass die Normativität des Fühlens vielschichtig und komplex ist, weshalb sie oft unverstanden bleibt. Wir unterscheiden drei Dimensionen emotiver Normativität: erstens epistemische Normativität (affektives Erfassen dessen, was ist), zweitens praktische Normativität (affektive Orientierung auf sinnvolle Situationsbewältigung), drittens die Normativität ethisch-existenzieller Horizonte (affektives Erschließen, Aushandeln und Mit-Hervorbringen geteilter Wirklichkeit). Mit Blick auf die zuletzt genannte Dimension erläutern wir einerseits, inwiefern sie grundlegender ist als die ersten beiden, da sie eine offene, stets noch weiter auszuhandelnde Metaperspektive bildet, und andererseits, dass sie als eine aktiv-konstruierende Dimension verstanden werden muss, die soziale Wirklichkeit (mit) hervorbringt. Daher schließt der Text mit einer Skizze dessen, was wir den „Entwurfscharakter“ gesellschaftlicher Affektlagen nennen: das Potenzial von Emotionen, Wirklichkeit nicht nur zu erfassen, sondern sie auch aktiv und kreativ zu gestalten.

Es handelt sich um einen Theorietext, der Überlegungen der Philosophie der Emotionen mit sozialphilosophischen Ansätzen verbindet und in eine Anwendungsperspektive münden lässt, die den kollektiven Umgang – oder eben Nicht-Umgang – mit der Klima- und Umweltkrise in der Gegenwart betrifft. Ziel ist ein vertieftes Verständnis der normativen Maßstäbe affektiver Wirklichkeitsbestimmung auf gesellschaftlicher Ebene.

2 Situierte Affektivität und gesellschaftliche Wirklichkeitsbestimmung

Wenn sich Klimaaktivist*innen auf die Straße kleben und damit Stillstand erzwingen – dann flippen Autofahrer*innen nicht selten aus. Objekt ihrer Wut ist die mutmaßliche Einschränkung ihrer Freiheit. Der zivile Ungehorsam der Aktivist*innen wird als Gewalt empfunden und bezeichnet, sie werden kriminalisiert und sanktioniert. Gewalt war auch das Leitwort für die mediale Inszenierung des Protests gegen die Räumung des Dorfes Lützerath – einer vermeintlich unrechtmäßigen Besetzung fremden Eigentums, einer Missachtung von Recht und Gesetz (kritisch dazu: Celikates 2023). Dieses Framing löst seinerseits bestimmte Affizierungen aus. So lässt sich eine Front bilden, die gegen Klimaaktivismus fühlt und wettert, diesen zum Wut-Objekt deklariert und es ermöglicht, dass jede neue Aktion sogleich zur Entrüstung führt. Die Emotionen der Aktivist*innen selbst werden als unangemessen deklariert, ihre Panik, Angst und Wut als defizitär ausgewiesen, als nicht sachlich, nicht zielführend. Das wiederum ist Grund

der Entrüstung für andere. So wird Schamlosigkeit gegenüber ökologisch schädlichem Verhalten verachtet, SUV-Fahrer*innen und Nicht-Veganer*innen werden zu Anti-Personen und zu Wut-Objekten. Konsumverhalten, Einstellungen, Verhaltensweisen, die für die einen die persönliche Freiheit ausmachen, sind für andere Politikum und Grund zum Zorn.

Was sich hier zeigt ist, dass gesellschaftlich um die Angemessenheit von Emotionen gestritten wird. Emotionen sind Gegenstand öffentlicher Kontroverse und werden benannt, kritisiert und eingefordert. Es sind die plakativen Momente, die heftige Affizierungen auslösen, die medial gerahmt und verstärkt werden und auf deren Basis politische Akteur*innen die Debatte gezielt polarisieren und die im Streit um das „richtige Fühlen“ im Mittelpunkt stehen.² Jenseits dieser heftigen Auslöser aber bleibt die globale ökologische Krise als solche auf gesellschaftlicher Ebene bemerkenswert ungefühlt (vgl. Norgaard 2011; Slaby 2023b).

Hierin scheint ein Überforderungsmoment zu liegen: Wie fühlen angesichts der Komplexität und Bedrohlichkeit dieser globalen Krise, ohne dabei in Apathie oder Hysterie zu verfallen? Der Vorwurf unangemessenen Fühlens sowie der Aufruf bestimmte Emotionen zu unterlassen, zu regulieren oder andere einzufordern, basiert auf der Vorstellung, dass Menschen nicht nur falsch fühlen können, sondern damit auch *falsche Haltungen* zum Ausdruck bringen, die zu unerwünschtem Verhalten führen. Hier zeigt sich die Komplexität des Normativitätsdiskurses gesellschaftlicher Affektlagen. Denn mit welchen Gründen und anhand welcher Kriterien lässt sich die Wirklichkeitsbestimmung bewerten, die sich aus dieser Verwobenheit von Fühlen, Haltung, und Verhalten, Handlung und Unterlassung ergibt?

Wie oft in der Philosophie bringt es die Konkretisierung einer Problemstellung mit sich, dass der theoretische Zugriff auf den in Frage stehenden Phänomenbereich einen neuen Zuschnitt benötigt. Die außer Kontrolle geratene Klima- und Umweltkrise stand bisher kaum im Blick der Philosophie der Gefühle.³ Im Fall eines mutmaßlichen Gefühlsdefizits auf gesellschaftlicher Ebene bezüglich der ökologischen Krise kann daher nicht ohne weiteres an die übliche Orientierung der Philosophie der Emotionen am

² Dass es beim Streit um das „richtige Fühlen“ immer auch um das „richtige Sein“ geht, also um Haltungen und praktische Orientierungen, wird im Laufe dieses Textes deutlich werden. Gefühle sind, wenn es sich bei ihnen um mehr als bloß oberflächliche Regungen handelt, untrennbar verwoben mit lebensformspezifischer Praxis, in ihnen kommen Identitäten und Weltentwürfe zum Ausdruck. Daher steht in den hier behandelten Konflikten mehr auf dem Spiel als bloß die Übereinstimmung mit Gefühlsnormen im engeren Sinn – der Streit um das „richtige Fühlen“ ist letztlich ein Streit um Wirklichkeit und die darin Geltung beanspruchende Lebensform (von Maur 2018 und von Maur 2023).

³ Das beginnt sich jüngst zu ändern, vgl. Tietjen (2024); Kretz (2017). Explizit zur Normativität des Fühlens angesichts der Klimakrise siehe Mosquera & Jylhä (2022).

individuellen Fühlen und an simpel gestrickten Beispielen wie der „Angst vor dem bissigen Hund“ angeschlossen werden. Die Diskussion der „Angemessenheit“ von Gefühlen benötigt eine beträchtliche Ausweitung ihrer Reichweite.

Um die anvisierten Klärungen auf eine fundierte Basis zu stellen, entwerfen wir in weiteren Verlauf dieses ersten Teils des Textes eine breite Phänomenbestimmung der menschlichen Affektivität, die sowohl dem individuellen Fühlen als auch gesellschaftlichen Affektdynamiken gerecht wird. Hier wird deutlich, dass das Fühlen nicht als isolierter Teil menschlicher Existenz zu verstehen ist, sondern Emotionen verstanden werden als der Ausdruck einer Haltung der fühlenden Person und als Manifestationen sozial bedingter, sozial geteilter und sozial strittiger Identitätskonstruktionen, Lebensformen und Weltentwürfe. Im weiteren Verlauf des Textes betrachten wir die Normativität der so verstandenen Gefühle und fragen, welche normativen Orientierungen und Kriterien für das menschliche Fühlen maßgebend sind – und sein sollten.

2.1 Vorüberlegung: Gefühle und Normativität

Zur besseren Rahmung dieses Themas mag die folgende Vorüberlegung hilfreich sein. Im Feld des Affektiven lässt sich keine scharfe Trennung zwischen deskriptiven und normativen Aspekten etablieren.⁴ Emotionen sind Weisen des Selbst- und Weltbezugs von Personen. Das bedeutet, dass in der Affektivität Selbstverständnisse zum Tragen kommen, die das Fühlen sowohl orientieren als auch durch das Fühlen ihrerseits artikuliert, gedeutet und transformiert werden. Charles Taylor hat das damit angezielte praktisch-normative Verständnis des Personseins, mit Bezug zu Heideggers Bestimmung des Daseins als eines Seienden, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“ (Heidegger 1927, 12), wie folgt charakterisiert:

“[T]o be a full human agent, to be a person or a self in the ordinary meaning, is to exist in a space defined by distinctions of worth. A self is a being for whom certain questions of categoric value have arisen, and received at least partial answers. Perhaps these have been given authoritatively by the culture more than they have been elaborated in the deliberation of the person concerned, but they are his in the sense that they are incorporated into his self-understanding, in some degree and fashion. My claim is that this is not just a contingent fact about human agents, but is essential to what we would understand and recognize as full, normal human agency.” (Taylor 1985, 3)

Zur Bestimmung affektiver Vollzüge sind daher Bezugnahmen auf die evaluative Binnenperspektive, auf das Selbstverständnis der fraglichen Person im Kontext soziokultureller normativer Ordnungen maßgebend. Daher lassen sich keine wesentlichen Aspekte des Gefühlsgeschehens isolieren, die sich „rein deskriptiv“ bestimmen

⁴ Wir denken, dass dies insgesamt gilt (vgl. Rouse 2002), beschränken uns hier aber auf die Affektivität.

ließen.⁵ Konkret kann man sich das an Aspekten wie der Leiblichkeit des Fühlens klar-machen: das leiblich-hedonische Zur-Welt-Sein ist von Grund auf geprägt durch die jeweils im kulturellen Bezugsrahmen verständlichen evaluativen Orientierungen der Person – was eine Person „betroffen macht“, und wie sie sich dabei fühlt, ist nicht losgelöst von den jeweils auf dem Spiel stehenden Anliegen und (Gefühls-)Anlässen bestimmbar (vgl. Helm 2001; Slaby 2008, von Maur 2018). Damit lassen sich auch Differenzen im fühlenden Weltbezug erhellen: die Klimaaktivistin, der ein SUV als verwerfliche Kristallisation fossil-kapitalistischer Lebensweisen erscheint, da sie ihn vor dem Hintergrund ihres Anliegens „Klimaschutz sofort“ erfasst und entsprechend verabscheut, fühlt anders als dessen Besitzer, dem der SUV ein Sinnbild von Kraft, Leistung und Fortschritt ist. Was ihm ein Gefühl von Virilität verleiht, auf das er stolz ist, erscheint ihr als ärgerliches Emblem einer patriarchalen und strukturell misogynen Gesellschaft, die ohne Rücksicht auf Natur und künftige Generationen ihr expansives, ressourcenintensives Lebensmodell durchsetzt. Ohne Kenntnis der in den Selbstverständnissen der Akteur*innen verankerten Anliegen wären diese radikal unterschiedlichen affektiven Bezugnahmen auf denselben Gegenstand kaum verständlich.

Wir werden im Folgenden eine phänomenologische Beschreibung der situierten Affektivität entwickeln, in deren Verlauf sich abzeichnen wird, in welchen Hinsichten das menschliche Fühlen mit der Normativität affektiver Selbst- und Weltbezüge verwoben ist. Auf dieser Basis werden wir anschließend bestimmen, welche normative Orientierungen für die Gefühlsausprägung und Gefühlsregulation bedeutsam sind, insbesondere auf gesellschaftlicher Ebene. Wir hoffen, dass diese Analyse den gesellschaftlichen Streit um das „richtige“ Fühlen verständlich machen kann und dass die Voraussetzungen einsichtig werden, auf deren Grundlage sich Gefühle berechtigterweise *einfordern* lassen.

2.2 Zur Vollzugsart der situierten Affektivität: welterschließende Haltungen

Katherine Withy trifft den Grundgedanken eines phänomenologisch plausiblen, praxeologischen Verständnisses von situiertem Affektivität, wenn sie affektive Vollzüge als „ways in which we are out and about in the world, immersed and involved in our situation“ beschreibt (Withy 2014, 23). Als Alternative zu dem Subjekt/Objekt-Schema verhafteten Urteils- und Empfindungstheorien von Emotionen schlägt Withy vor, auf

⁵ Es sei denn, man wechselt von der „personalen Perspektive“, die zugleich die Perspektive sozialer Normativität ist, in eine rein objektive dritte Person-Perspektive; dann würde aber „Wert“ und „Norm“ etwas anderes bedeuten, das den affektiven Vollzügen nicht immanent ist (vgl. zur Irreduzibilität der „personalen Perspektive“ Goldie 2000 sowie Slaby 2008).

die Welt bezogene affektive Vollzüge mit Bezug auf Heideggers Begriff der Befindlichkeit als *disclosive postures* zu konzipieren, als welterschließende Haltungen. Der affektive Weltbezug müsse, so Withy, als Orientierung verkörperter Akteur*innen in ihrer Umgebung verstanden werden. Heideggers Überlegungen zur Affektivität als Befindlichkeit des Daseins zeichnen diese Perspektive vor (vgl. Heidegger 1927, §§ 29 u. 30); daher ist auch die im Englischen gelegentlich bemühte Charakterisierung der Affektivität als „findingness“ sachlich treffend (vgl. Haugeland 2013, 142-148). Im Deutschen mag man von einem *Sich-Finden der Person in ihrer Umgebung* sprechen (vgl. Schmitz 2014). Die Bedeutungsspanne von „befinden“ reicht von der Realverortung in faktischen Umständen (sich *hier*, in dieser Umgebung, *befinden* und dies fühlend erfassen) bis zur subjektiv gefärbten *Einschätzung* der eigenen Lage, so dass „befinden“ soviel wie beurteilen heißt („etwas für gut befinden“). Zur Charakterisierung der Affektivität sollten beide Bedeutungen im Spiel bleiben.⁶

Nun ist die Rede von welterschließenden Haltungen ohne weiteren Zusatz zu unspezifisch, um das Affektive zu charakterisieren. Ein Faktor, der hinzukommen muss, ist die Leiblichkeit. Der affektive Weltbezug erlangt seine hedonische Qualität, seine Intensität und Lebendigkeit aus dem Umstand, dass hier nicht distanzierte Bezugnahmen erfolgen, sondern dass Affektivität ein leiblich gespürtes und in leiblich Vollzügen ausagiertes *Zur-Welt-Sein* ist (Merleau-Ponty [1945] 1966, 7). Was immer auch der Gegenstand der fühlenden Weltverortung sein mag, es wird nicht aus der Distanz mental repräsentiert, sondern ragt hinein ins leiblich-affektive Gebaren und Agieren, wird am eigenen Leib gespürt, orientiert leibliche Vollzüge und geht der fühlenden Person somit nahe, was sich in akuter „affektiver Betroffenheit“ zeigt (Schmitz 2014). Man kann die hier gemeinte Leiblichkeit so beschreiben, dass in ihr ein qualitatives Empfindungsmoment mit einer praktisch-enaktiven Orientiertheit verwoben ist – der Leib ist somit Substrat der spürenden Weltverortung. Die Rede von der „Situiertheit“ der Affektivität erhält dadurch einen plastischen Sinn: die Umgebung rückt der fühlenden Person auf den Leib, geht ihr unter die Haut, wird unmittelbar *erfühlt*.⁷

Withys Konzeption von Affektivität als *disclosive postures* impliziert einen weiteren Aspekt, der das Verständnis der Vollzugsart affektiver Orientierungen konkretisiert: Affektiven Vollzügen eignet ein Moment von Aktivität. Das intentionale Fühlen

⁶ Eine ausführlichere Befassung mit Withys Ansatz und Heideggers Konzeption der Befindlichkeit, die ebenfalls in eine Perspektive auf das gesellschaftlich Ungeföhlte mündet, findet sich in Slaby (2017).

⁷ Emotionsphilosophisch hat Hilge Landweer das „Alphabet der Leiblichkeit“, wie es der Neuphänomenologe Hermann Schmitz entworfen hat, umfassend ausgearbeitet (vgl. Landweer 1999 & 2022). Die für unser Thema ebenso zentrale soziale Prägung der körperlichen Dimension von Affektivität im Kontext von Praxis kommt im folgenden Abschnitt zur Sprache (vgl. von Maur 2018).

sollte so beschrieben werden, dass sich eine Person einer potenziell bedeutsamen Sache *fühlend zuwendet* oder sich von ihr *abwendet*. Der Zusatz „fühlend“ zeigt an, dass sich der Vollzugsmodus dieses Zu- und Abwendens von absichtsvollen Handlungen unterscheidet. Daher wird auch die Dichotomie aktiv/passiv, wenn man sie als ausschließende Disjunktion versteht, der Affektivität nicht gerecht (vgl. Müller 2021). Withys Ausdruck *posture* – Haltung, Orientierung – ist auch deshalb treffend, weil damit ein Spektrum von Vollzügen zwischen einem passiven Orientiertsein und einem aktiven Sich-Orientieren angezielt wird (vgl. Slaby & Wüschner 2014). Daher mag man zwischen vergleichsweise passiveren und vergleichsweise aktiveren Affekten und Emotionen unterscheiden. Plausibel ist etwa, eine basale Schicht einer passiv-stimmungsmäßigen Hintergrundaffektivität anzunehmen, in der eine unwillkürliche Weltverortung liegt (vgl. Ratcliffe 2008). Von dieser ersten Schicht unterschieden sind aktivere affektive Orientierungen: Weisen, wie sich das Subjekt aus seiner jeweiligen Hintergrundbefindlichkeit heraus einem Gefühlsanlass affektiv zuwendet oder sich davon abkehrt. Ein Aktivitätsmoment liegt zumindest als Potenzialität in jeglichem menschlichen Affiziertsein.

Jean Moritz Müller (2021) hat diesen Punkt im Rückgriff auf Kants Konzept der *Spontaneität* erläutert, und dabei vorgeschlagen, Emotionen als *Antworten* der Person auf Vorgänge in der Welt zu verstehen. Wichtig aus unserer Sicht ist, dass die fühlende Person ihre Haltung gegenüber etwas zum Ausdruck bringt. Die Rede von „Antworten“ (*responses*) verweist darauf, dass es eine Sache bewusster Vollzüge von Akteur*innen ist, wie Realität affektiv erfasst und „verarbeitet“ wird. Es liegt also teilweise in der Macht des Subjekts, einem Sachverhalt durch fühlende Zuwendung Gewicht zu verleihen und ihn damit einen auch sozial bedeutsamen Realitätsgehalt zuzumessen, oder aber den Sachverhalt affektiv auf Distanz zu halten und damit im Ungefähren und „Unwirklichen“ zu belassen. Die Affektivität ist auf diese Weise zentral beteiligt an der individuellen und gesellschaftlichen Wirklichkeitsbestimmung, und es stellt sich die Frage nach den Formen und Vollzügen affektiver (*De*)*Realisierung* in einem sozialen Kollektiv.⁸ Dies gilt es im Folgenden näher zu charakterisieren.

⁸ Instruktive soziologische Studien zu diesen immer auch affektiv erwirkten Wirklichkeitsbestimmungen finden sich bei Cohen (2001), Zerubavel (2006) sowie insbesondere bei Norgaard (2011), die sich direkt mit der gesellschaftlichen Verleugnung der Klima- und Umweltkrise befasst (vgl. Slaby 2023b). Ein Klassiker der Sozialpsychologie, der in diesem Kontext nach einer aktualisierenden Neulektüre verlangt, ist das Buch *Die Unfähigkeit zu trauern* (Mitscherlich & Mitscherlich 1967).

2.3 Ort und Modus gesellschaftlicher Wirklichkeitsbestimmung: Fühlen und Praxis

Die Akzentuierung eines der fühlenden Person zurechenbaren Aktivitätsmoments, das wesentlich zur affektiven Wirklichkeitsbestimmung beiträgt, wird umso plausibler, je deutlicher man auf die sozial situierte Ausgestaltung des Fühlens schaut. Hierfür ist es hilfreich, zwei Perspektiven miteinander zu verbinden. Zum einen lassen sich affektive Dynamiken als *situiert in* sozial geteilter Praxis verorten, zum anderen ist das Fühlen selbst in seinem Vollzugsmodus *als* eine verkörperte und materiell situierte Praxis aufzufassen. Der zweite Aspekt, Gefühle selbst als eine Form der Praxis zu konzipieren, wurde mit dem phänomenologischen Ansatz von Witherly bereits angedeutet. Wichtig ist es jetzt zu betonen, dass eine Person nicht nur *auf* konkrete soziale Gegebenheiten „antwortet“, sondern dies stets auch vor dem Hintergrund und im Rahmen ebensolcher sozialer Gegebenheiten tut. Die Art und Weise, in der umweltliche Faktoren konkrete Fühlweisen einer Person bestimmen, ist insofern selbst Produkt eines sozio-kulturell spezifischen Prozesses (von Maur 2018, 2021). Auf welche Weise umweltliche Faktoren einen affektiven Prozess modulieren, ist demzufolge abhängig vom *Emotionsrepertoire* des Individuums, das sich historisch und sozio-kulturell in spezifischer und kontingenter Weise herausgebildet hat.

Dies lässt sich rückbeziehen auf die zentrale Rolle der Leiblichkeit und des leiblichen Zur-Welt-Seins. Der erlebende und Praktiken ausführende Körper ist kein neutrales Instrument, sondern durch seine Geschichte vorgeformt. Im Fühlen erfasst eine Person vermittelt ihres *habitualisierten* Leibes Bedeutsamkeit, die auf früheren Erfahrungen und Erwartungen basiert, die sie als Mitglied konkreter sozialer Praktiken als Schemata herausgebildet hat (vgl. Bourdieu (1979) zum Habitus und Merleau-Ponty zum habitualisierten Leib). Zentral ist hier beides: Dass Menschen in dieser Hinsicht historischen und gesellschaftlichen Formierungsprozessen ausgesetzt sind und entsprechend in ihren Fühlweisen moduliert werden, dass das aber nicht als deterministischer Akt verstanden werden darf. Vielmehr verfügen Akteure über ihr Emotionsrepertoire auch aktiv, können sich mittels ihrer sozial ausgestalteten Affektivität konkret auf Begebenheiten in ihrer Umgebung beziehen und sich dazu, wie oben skizziert, aktiv verhalten, indem sie gewissen Dingen Gewicht und Realität beimessen, während sie andere Dinge affektiv auf Distanz bringen und damit ‚entwirklichen‘. Diese Ver- und Entwirklichung sozial relevanter Phänomene vermittelt des Fühlens ist zudem wesentlich als ein materielles Geschehen zu verstehen. Sie schlägt sich nicht nur innerhalb der fühlenden Personen in deren Wirklichkeit nieder, sondern materialisiert sich in Normen und Gesetzen, Infrastrukturen und Institutionen, in Architektur, Mode, im Design von Autos und vielem mehr.

Den aktiven Aspekt der fühlenden Wirklichkeitsbestimmung heben Sozialpsychologen schon für die frühe emotionale Ontogenese hervor und betonen die Wechselseitigkeit und aktive Rolle des Kindes in der Gestaltung affektiver Dynamiken – Kinder sind demnach keine „cultural dupes“ denen sich jegliches Fühlen oktroyieren ließe (Parkinson et al. 2005, 244): Allerdings sind sie stark geprägt von ihrem Umfeld, den expliziten Emotionsvorschriften und den zirkulierten Affektökonomien, insbesondere in Werbung und Popkultur (ibid.). Der Gewohnheitsaspekt einer praktizierten und in Praxis stattfindenden welterschließenden Haltung umfasst den Umstand, dass Gefühlsdispositionen aktiv aufrechterhalten werden, dass sie ständig subtil verändert und mitunter auch radikal transformiert werden. Gewohnheitsmäßiges Fühlen als aktive Antworten, aktives Auseinandersetzen mit Situationen zu verstehen bedeutet, sehen zu können, dass diese Antwortmöglichkeiten nicht spontan aus dem Individuum entspringen, dass sie aber auch nicht sozial oder biologisch determiniert sind, sondern in eben diesem Sinne Praxis sind – sie werden aufgegriffen, aktiviert und „performed“. Eine praxeologische Perspektive auf Emotionen betont damit gleichzeitig die Strukturierung und Ordnung sowie die Flexibilität und Wandelbarkeit von Emotion und dem diskursiv-materiellen sozialen Gefüge. Domänenspezifisches Fühlen und Verhalten werden zur einverlebten „zweiten Natur“ (Scheer 2012, 202), bleiben aber offen für Reflexion, Kritik und Transformation.

Betrachten wir eine konkrete domänenspezifische Affizierungssituation, um bisher gesagtes fassbarer zu machen: Wutanfälle von Autofahr*innen, die durch einen Straßenprotest der „letzten Generation“ aufgehalten werden. Wenn jemand ausflippt, weil er durch eine auf der Straße festgeklebte Aktivistin am Weiterfahren gehindert wird, lässt sich dies ohne Verweis auf einen komplexen politisch aufgeladenen Diskurs und die affektive Bezugnahme auf die spezifische Materialisierung des Autoregimes (Infrastruktur in Form von Autobahnen, Parkhäusern, privater PKW-Besitz) weder verstehen noch bewerten. Es lässt sich leicht einsehen, dass sich Wut gegen Klimaaktivist*innen weniger dramatisch unwillkürlich Bahn bricht, sondern gescripted ist. Mitwirkende an diesem Script, das hier die Anleitung zum Fühlen bereitstellt, sind nicht nur die an der unmittelbaren Situation Beteiligten, sondern auch diejenigen, die den medial vermittelten politischen Diskurs betreiben, der diese Möglichkeit der Wirklichkeitsbestimmung überhaupt in Existenz bringt. Es ließe sich auch eine Wirklichkeit vorstellen, in der die Aktivist*innen nicht „Klima-Kleber“ hießen und auch nicht als ärgerliche Hindernisse der eigenen Freiheitsentfaltung wahrgenommen würden, sondern als Verbündete im Ringen um bessere Lebensbedingungen in ökologischer und ökonomischer Hinsicht. Umgekehrt könnte die Klimabewegung ihrerseits aktiver den Schulterschluss mit sozialen Bewegungen und organisierten Interessen suchen, etwa

mit Gewerkschaften, deren Mobilisierungspotenzial deutlich weiter in die Gesellschaft hineinreicht als in die meist vergleichsweise kleinen bildungsbürgerlichen Milieus der Aktivist*innen.⁹

So wird ersichtlich, dass diese affektiven Vollzüge eine spezifische normative Ordnung aufweisen und sich als Formen des aktiven Umgangs mit Situationen verstehen lassen. Aufgrund der etablierten Praxis, die Autofahren als alltäglich selbstverständlichen Vollzug versteht, der ungehinderte Beweglichkeit gewährleisten soll, drängen sich bestimmte Situationen beim Autofahren als „ausrastungswürdig“ auf. Das sind dann nicht nur die üblichen Zornanlässe im Straßenverkehr wie etwa zu dichtem Autofahren, die zu typischen affektiven Antworten wie wütendem Schreien, drohenden Gesten und Beschimpfungen führen (vgl. Katz 1999). Sondern zu den gesellschaftlich validierten Zornanlässen gehören auch Behinderungen des Verkehrs durch politisch Protestierende, da sie das vermeintliche Bürgerrecht auf uneingeschränkte Bewegungsfreiheit verletzen (vgl. Jörg 2020).

Nun wandeln sich viele der im Straßenverkehr vorkommenden Zornanlässe sehr schnell wieder, sobald sich die Situation durch das Verlassen der Autobahn ändert, und klingen in ebenso typischer Weise wieder ab. Mit Blick auf eine Studie zu „road rage“ des Soziologen Jack Katz schreibt Margaret Wetherell:

“Katz describes how many drivers apparently consumed by overwhelming rage seem to settle almost in the blink of an eye back into a neutral, affective passivity as their car turns off the motorway. He notes how the enraged can simultaneously engage in relatively placid conversation with their passengers while gesturing in apparent extreme violence to their fellow motorists.” (Wetherell 2012, 81)

Das scheint in Bezug auf die Haltungen gegenüber den Protestierenden der „Letzen Generation“ jedoch anders zu sein: hier kommt es nicht zu einem schnellen Abebben der affektiven Reaktionen; vielmehr sind gesellschaftlich etablierte Affektmuster am Werk, die das Reizthema „Klimaaktivismus“ über einzelne Anlässe hinaus wachhalten und zu einer identitätsprägenden Orientierung verfestigen. Stephan Lessenich spricht von „fossilen Mentalitäten“ (Lessenich 2022); Cara Daggett von „Petro-Maskulinität“ (Daggett 2018).

Die durch das Fühlen ausgedrückte Haltung zur Situation, die in einer praxeologisch-situierten Perspektive prononciert wird, wird hier aus der Perspektive der sozia-

⁹ Eine solche Reichweitenerweiterung der Klimabewegung würde andere soziale Wirklichkeiten, andere Lebens- und Arbeitsbedingungen schärfer in den Blick bringen und damit Material für ausgewogenere und mehrheitsfähigere Wirklichkeitsentwürfe liefern. Vgl. dazu unten, Fußnote 14.

len Wirklichkeit, die Fühlende in *Intra-aktionen* erfassen und hervorbringen gedeutet.¹⁰ Eine alleinige Betrachtung des Individuums und seiner vermeintlich „eigenen“ Anliegen ist demnach nicht ausreichend, um entsprechende affektive Dynamiken zu verstehen. In einer praxisspezifischen Situation „geht es um etwas“, weil die Interagierenden sich gegenseitig einen Kontext bereiten, der für den anderen oder für eine relevante (im Sinne von mit der spezifischen Praxis vertrauten) Gemeinschaft intelligibel ist:

“[O]ne agent’s situated environment and the possibilities it affords incorporate the activities of other agents as partially reconfiguring their shared surroundings. There is something at stake in intra-action with other agents, because its outcome shapes the intelligible possibilities for action and self-understanding by everyone involved.” (Rouse 2002, 21)

Die Anliegen des Subjekts werden demnach vor dem Hintergrund dessen adressiert, was in einer konkreten Situation in Relation zu einer spezifischen Praxis „auf dem Spiel steht“ (*at issue and at stake*). Mit dieser Wendung beschreibt Joseph Rouse das normative Element von Praxis, das sich nicht auf explizite Regeln oder Regularitäten reduzieren lässt und oft sprachlich noch nicht artikuliert ist. Was eine Praxis zusammenhält, ist also oft ein nur teilweise artikuliertes, für weitere Ausgestaltungen offenes Anliegen, das gleichwohl orientierend auf die Beteiligten wirkt, gerade auch affektiv:

“Our normative reach always exceeds our grasp, and hence what is at stake in practices outruns any present articulation of those stakes. [...] We are accountable to what is at stake in our belonging (causally and normatively) to the material-discursive world: our fate is bound up with what is at issue and at stake in our practices, although those stakes are not yet definitively settled – indeed, that is part of what it is for them to be ‘at stake.’” (Rouse 2002, 25)

Ausrastende Autofahrer*innen erfassen in der jeweiligen Situation (eine) spezifische Wirklichkeit und reagieren somit auf eine praxisspezifische Bedeutsamkeit, die sie damit zugleich hervorbringen. Hier wird das komplexe Verhältnis des Selbst zum Sozialen deutlich. Bezüglich der Frage der „Angemessenheit“ wird ersichtlich, dass es nicht allein um die epistemische Dimension eines richtigen Erkennens der Gefühlsanlässe geht. Untrennbar davon ist das praktische Bewältigen der Situation, die Anlass zum Gefühl gibt: Gefühle sind „Antworten“ im mehrfachen Sinne: ein Gebaren, das eine Haltung gegenüber etwas ausagiert und dies auch im sozialen Umfeld wirksam zum Ausdruck bringt; zugleich handelt es sich um Formen des Umgehens mit der Situation.

¹⁰ Den Begriff „intra-action“ übernimmt Joseph Rouse von Karen Barad (1996), die ihn einführt, um die im Begriff der Interaktion enthaltene Implikation zu vermeiden, dass es sich um zwei eindeutig begrenzte Systeme resp. Individuen handle, die voneinander und von der Interaktion separierbar seien (vgl. Rouse 2002, Kap. 8).

Zu den paradigmatischen emotionalen (Ver-)Haltungen zählen demnach Vollzüge wie „etwas mit Humor nehmen“, „einen Verlust betrauern“, „sich über etwas freuen“, „jemanden oder etwas bewundern“, „sich über etwas aufregen“. Diese Wendungen zeigen an, dass etwa öffentlich ausagierter Ärger Teil der sozialen Situation wird, auf die er initial reagiert: „die Pläne der Regierung stoßen auf Unmut in der Bevölkerung“ – der Unmut wird zu einem Aspekt der Situation, in der die Regierung agiert; die Sache, um die es geht, wird in sozialem und politischem Sinne eine andere dadurch, dass es diesen Unmut gibt; in der Folge wird darauf Bezug genommen durch Wendungen wie: „das umstrittene Denkmal“, das „vielkritisierte Verkehrsprojekt“, die „polarisierenden Klimakleber“. Stets geht es um eine verwobene Sequenz, beginnend mit einer Paarung von Gefühlsanlass und initialer Einschätzung, die fließend übergeht in eine praktisch-expressive Bewältigung der Situation. Diese wird im Sozialen als Ausdruck einer Haltung lesbar und kommt damit einem gestaltenden Eingriff in die soziale Welt gleich; im Fühlen *manifestiert* sich somit ein Anliegen (*concern*) der fühlenden Person(en) und wird zu etwas, mit dem fortan zu rechnen ist. Somit sind typische Emotionen wie Zorn, Trauer oder Freude als soziale Größen dynamisch wirksam. Wenn Emotionen als solche „Teil“ der Wirklichkeit sind, dann lässt sich sagen, dass das situierte, praktische und leiblich verstandene Fühlen selbst Wirklichkeit hervorbringt. Affektive Vollzüge zählen wesentlich zu dem, woraus menschliches Leben und menschliche Sozialität insgesamt besteht: es sind bedeutsame Sequenzen des Lebensvollzugs – menschliche *Seinsweisen*.

Mit diesen Überlegungen zu Verfasstheit und Vollzugsformen der Affektivität sind wir nun in der Lage, die Dimensionen der Normativität des gesellschaftlichen Fühlens näher zu bestimmen. Affektivität umfasst die praktische Bewältigung von Wirklichkeit und somit nicht allein deren epistemische oder evaluative Erfassung. Zentral im Formenrepertoire einer Gesellschaft sind affektive Praktiken, also Modi des Umgangs mit bedeutsamen Begebenheiten, sozial vorstrukturierte affektive *coping*-Strategien und Bewältigungsstile; kollektiv geprägte Weisen, die mitunter „schwierige“ Wirklichkeit entweder hinzunehmen, sie auf Distanz zu halten, oder sie so umzudeuten, dass sie eher lebbar wird (vgl. Hartmann 2017). Solche Routinen der Umdeutung im Einklang mit gruppen- oder milieuspezifischen Zielen und Zukunftsvisionen legen eine dreifache Blickrichtung auf die Normativität gesellschaftlicher Affektlagen nahe: epistemisch-evaluatives Erfassen des Wirklichen, praktisches Bewältigen des Wirklichen sowie die breiteren ethisch-existenziellen Horizonte, in die die epistemischen und praktischen Bezüge jeweils eingelassen sind.

3 Drei Dimensionen der Normativität gesellschaftlicher Affektlagen

Wenn jemand in einem brennenden Haus sitzt und darin teilnahmslos verharrt, den Umstand, dass es brennt entweder leugnet oder allenfalls registriert, davon aber unberührt bleibt, attestieren wir dieser Person eine defizitäre affektive Wirklichkeitsbestimmung. Die Person nimmt nicht wahr, was ist. Ihr Nicht-Fühlen und Nichthandeln haben katastrophale Folgen. Das ist leicht einzusehen. Wenn es brennt bekommen wir Panik, wir rennen los, holen Hilfe, retten und/oder löschen. Sofort. Dass Greta Thunberg den globalen ökologischen Zustand als brennendes Haus charakterisiert und die Menschen darin zur Panik auffordert, trifft somit ins Mark der Frage nach der Normativität gesellschaftlicher Affektlagen im Kontext der Klimakrise (Thunberg 2019). Das gesellschaftlich Ungefühlte der Klimakrise (Slaby 2023b) ist eine offenkundige Wirklichkeitsverweigerung. Hier ist Panik gefordert, nicht Apathie – und auch Hoffnung ist Thunberg folgend unangemessen, denn es gibt keinen Grund zur Hoffnung, wenn man tatenlos in einem brennenden Haus sitzt. Dies einzusehen ist weder kompliziert noch fragwürdig. Greta Thunbergs Einforderung der Panik als eine normative Aufforderung zum gesellschaftlichen *Umfühlen* ist in epistemisch-evaluativer Hinsicht demnach unstrittig.

Dennoch braucht die einfache Formel des „I want you to panic!“ eine komplexere Ausfaltung. Es würde Thunberg unrecht getan, würde man ihre Aussage als Aufforderung interpretieren, alle Menschen sollten tatsächlich in Panik verfallen und darin verharrten. Dies würde die Handlungsfähigkeit nicht verstärken, zu der die initiale affektive Antwort ja führen soll. Unser Ansatz legt nahe, dass es eine normative Bezugsgröße braucht, die die epistemische, praktische und konstruierende Dimension affektiver Wirklichkeitsbestimmung verbindet. Affektive Wirklichkeitsbestimmung ist komplexer als ein schlichtes Erfassen vorliegender Sachverhalte. In diesem Abschnitt unterscheiden wir daher unterschiedliche Dimensionen der *emotiven Normativität* gesellschaftlicher Affektlagen im Kontext der Klimakrise. Wir beschreiben die drei Dimensionen zunächst separat und anschließend im Zusammenhang: erstens die epistemische Normativität (affektives Erfassen dessen, was ist), zweitens die praktische Normativität (affektive Orientierung auf sinnvolle Situationsbewältigung), drittens die Normativität ethisch-existenzieller Horizonte (affektives Erschließen, Aushandeln und Mit-Hervorbringen geteilter Wirklichkeit). Wir unterscheiden diese drei Dimensionen zum Zweck der klaren Darstellung voneinander. Wir sagen also weder, dass diese Dimensionen real separierbar sind, noch, dass sie das gesamte Feld emotiver Normativität ausmachen. Was wir anschließend als den *Entwurfscharakter* gesellschaftlicher Affektlagen skizzieren, wird zeigen, dass diese Dimensionen vielmehr in komplexer Weise zusammenlaufen.

1) *Epistemische Normativität*: Wenn Menschen mittels ihrer Sinne oder in Form eines Urteils zu einer spezifischen Vorstellung über die Wirklichkeit gelangen, dann werden diese Weisen des Weltbezugs anhand ihrer Passung zur Welt bewertet. Ganz simpel ist dieser normativen Praxis folgend eine visuelle Wahrnehmung korrekt, wenn ihr Inhalt mit den Eigenschaften der Außenwelt korrespondiert, ebenso wie ein Urteil stimmt, wenn es mit dem übereinstimmt, „was ist“. Diese normative Evaluation hat sich auch für Emotionen etabliert – eine Emotion ist dann *passend* (fitting; D’Arms & Jacobson 2000; zur Diskussion: Stephan 2017), wenn ihr evaluativer Gehalt mit demjenigen des Objektes übereinstimmt, auf das sie sich richtet. Zwar ist diese Perspektive wichtig, aber potenziell auch trivialisierend. Denn Emotionen sind selten so klar spezifisch auf eine separier- und benennbare evaluative Eigenschaft eines konkreten Objekts gerichtet. Worauf richtet sich „Klimaangst“ *ganz genau*? Was ist das konkrete Objekt von „eco-grief“? Jenseits dieses Problems der Simplifizierung des komplexen Gehalts von Emotionen, das eine Beurteilung von Emotionen als „un/fitting“ birgt, setzt diese Art der normativen Evaluation voraus, dass Emotionen passiv-rezeptive Repräsentationen und nicht auch zugleich aktiv-konstruierende Erzeuger ihres Gehalts sind.

Eine wichtige Ausnahme ist hier Robert Roberts (2003), der mit seinem Verständnis von Emotionen als „concern-based construals“ (in Anliegen gründende Auffassungsweisen) in Analogie zu visueller Gestaltwahrnehmung dem konstruktiven Moment im emotionalen Erfassen von Wirklichkeit Rechnung trägt, aber dennoch daran festhält, dass Emotionen – kontra eines simplifizierenden Projektionismus oder naiven Konstruktivismus – an dem, was sie auffassen, gemessen werden müssen. Das ist es, was wir hier auch mit „sachadäquat“ meinen – ein schmaler Grat, auf dem die normative Bewertung der evaluativ-epistemischen Dimension affektiv erschließender Haltungen weder in einen naiv repräsentationalistischen Realismus noch in einen *anything-goes*-Relativismus kippt. Komplizierter wird es im Bewerten der evaluativ-epistemischen Dimension des Fühlens gegenüber der Sinneswahrnehmung und des Urteils zudem, weil Emotionen nicht immer kurz und punktuell sind und oft in einer dynamischen Interaktion mit anderen ihr Objekt und den Typ wechseln. Wut wandelt sich in Trauer oder Scham, je nachdem, wie Interaktionspartner*innen reagieren. Damit verändert sich die gesamte Wirklichkeit, auf Basis dessen die beiden affektiv Haltung einnehmen und äußern. Auch die Intensität des Fühlens beeinflusst, wie Wirklichkeit erfasst wird – es macht einen epistemischen Unterschied, ob ich kurz extrem panisch oder dauerhaft latent depressiv erschöpft bin angesichts ein und desselben Objekts. Hier zeigt sich, dass ein reines „Abbildern“ nicht die normative Evaluation affektiver Wirklich-

keitsbestimmung erschöpfen kann. Es wird demnach bezogen auf die evaluativ-epistemische Normativität deutlich, dass ein Nichtfühlen bezüglich der Klimakrise eine Wirklichkeitsverweigerung ist, dass aber darüber hinaus nicht ohne weiteres positiv zu bestimmen ist, welche Art der Affizierung „die Klimakrise“ angemessen erfassen und „verarbeiten“ würde.¹¹ Die umfassende affektive Wirklichkeitsbestimmung, die unter anderem die Haltung und Handlung, die gesamte (affektive) Praxis betrifft, muss also über punktuelle Panik hinausgehen.

2) *Praktische Normativität*: Insbesondere im Verlauf emotionaler Episoden kommt es oftmals nicht primär darauf an, ob ein Sachverhalt mehr oder weniger richtig erfasst wird, sondern wie das affektive Erfassen und affektive Verarbeiten der Person hilft, mit dem bedeutsamen Umstand weiterzuleben. Das kann, wie im Fall der Furcht vor einer akuten Gefahr, eine Frage des schieren Überlebens sein; es kann sich um pragmatische Situationsbewältigung handeln oder um komplexere Weisen, die Wechselfälle der eigenen Existenz „zu tragen“ und in den eigenen Lebensvollzug aufzunehmen. Trauerbewältigung ist hierfür ein gutes Beispiel. Trauer ist dann nicht allein eine Emotion, sondern integraler Teil eines umfassenden *coping*-Prozesses, mit einem schweren Verlust umzugehen (Ojala et al. 2022). Verliert jemand einen bedeutsamen Menschen würde das Fehlen von Trauer in epistemisch-evaluativer Hinsicht eine defizitäre Wirklichkeitsbestimmung bedeuten. Das allein allerdings heißt nicht, dass eine Person, die diesen Verlust affektiv zur Kenntnis nimmt, permanent und auf bestimmte Weise traurig sein muss. Hier kommt der Spielraum der affektiven Haltung zum Tragen: es gibt unterschiedliche Weisen, einen Verlust seiner Tragweite gemäß zu „betrauern“.

Für den Umstand, dass epistemische Angemessenheit allein die Normativität gesellschaftlicher Affektlagen nicht erschöpft, ist die Klimakrise ein gutes Beispiel. Die faktengestützte Einsicht in das tatsächliche Ausmaß und die absehbaren Folgen der Klimakrise ist Voraussetzung dafür, dass eine der Katastrophe angemessene affektive Haltung ausgeprägt werden kann. Doch wie beim Beispiel des brennenden Hauses ist mit der Einsicht in die bedrohliche Sachlage nicht getan. Vielmehr kommt es darauf an, wie die weitere affektive Antwort auf das bedrohliche Geschehen ausfällt. Die Angemessenheit des Fühlens umfasst also praktische Hinsichten: wenn es brennt, sind Rettungsmaßnahmen durchzuführen, Sicherheit zu suchen, anderen zu helfen. Daher ist Panik allein nicht angemessen, sondern kann sich als kontraproduktiv erweisen. Das

¹¹ Ein wichtiges Thema, das wir in diesem Text nur am Rande streifen können, ist die Frage nach den Gründen für diese auf breiter Basis zu beobachtenden affektive Wirklichkeitsverweigerung bezüglich der ökologischen Krise. Die oben in Fußnote 9 genannten Quellen markieren einen guten Ausgangspunkt für entsprechende Überlegungen.

heißt nicht, dass Panik nicht epistemisch-evaluativ angemessen und sachadäquat wäre und auch nicht, dass Menschen diese unterdrücken sollten (siehe Srinivasan 2018 zu „affektiver Ungerechtigkeit“). Die praktische Normativität, die hier zusätzlich ins Spiel kommt, betrifft Maßstäbe des klugen Agierens: sachangemessen und sozial verantwortungsvoll. Gefragt wird also danach, welcher Modus von Panik adäquates Handeln angesichts der Gefahr vorbereitet, statt zu lähmen oder blind zu machen. Thunbergs Zurückweisung der Hoffnung „der Erwachsenen“ ist als Zurückweisung einer Pseudo-Hoffnung zu verstehen, die sich aus der neoliberal-ideologischen Leugnung der ökologischen Auswirkungen dominanter Lebensweisen speist (Kretz 2017, 282) und damit nicht die notwendigen Änderungen herbeizuführen erlaubt, sondern auf einen den Status quo affirmierenden Ansatz des technologischen Fix setzt: Mehr vom jetzigen – Elektroautos, Geo-Engineering und ähnliches – als Versprechen einer nachhaltigen Welt ohne notwendige Verhaltensänderung. Eine solche Hoffnung ist nicht nur in epistemischer Hinsicht ungerechtfertigt, sondern auch nicht problemadäquat, denn sie verhindert die notwendigen *kulturellen* Änderungen. Vielmehr gefragt ist eine im Fühlen angelegte Orientierung auf rasche Transformation jener Aspekte der weltweit vorherrschenden Wirtschafts- und Lebensweisen, die vornehmlich an der rapiden Degeneration globaler Klima- und Ökosysteme beteiligt sind (Brand & Wissen 2017; Schmelzer et al. 2022).

In diesem Kontext also angemessen könnte durchaus Hoffnung sein, aber eine, die in Solidarität und Transformationswillen mündet statt in Pseudo-Lösungen. Wie meist, fällt es auch hier leichter anzugeben, was definitiv *nicht* Teil der angemessenen affektiven Orientierung ist: reaktionsträges Verharren im Ist-Zustand, apathisches Weiter-So, Ausflüchte in minimale kompensierende Maßnahmen auf individueller Ebene, Sich-Festklammern an vagen Hoffnungen, Abwälzen der Verantwortung auf anonyme Andere, und ähnliches mehr. Dass Affektlagen praktische Orientierungen innewohnen bedeutet, dass die Affektivität Weisen der Situationsbewältigung vorzeichnet. Ein wichtiger Aspekt der praktischen Dimension der Normativität von Emotionen betrifft die Veränderbarkeit des Fühlens selbst. Inwieweit schaffen es Einzelne und Kollektive, ihr Fühlen (und damit ihren Existenzvollzug insgesamt) im Einklang mit verfügbaren Einsichten und den Ergebnissen von Überlegungen zu verändern, so dass ihr Fühlen Teil einsichtsbasierter praktischer Orientierungen sein kann? Oder erweist sich das Fühlen als festgefahren, als rigide eingerastet in bestehende Routinen, so dass es gar nicht oder nur begrenzt modulierbar ist? Selbst Emotionen, die anfänglich epistemisch und praktisch problemadäquat ausgerichtet zu sein scheinen, erweisen sich als defizitär, wenn sich herausstellt, dass sie sich dem einsichtsbasierten Einfluss der fühlenden

Akteur*innen entziehen. Affektive Starrheit unterminiert die normative Perspektive autonomer Akteur*innen und Kollektive (vgl. Bernhardt & Slaby 2022).

Wir fassen die praktische Dimension der emotiven Normativität inhaltlich bewusst weit und betonen das soeben beschriebene prozessuale Kriterium (Veränderbarkeit, Offenheit und Plastizität anstelle von Starrheit des Fühlens). Damit wollen wir vermeiden, das Fühlen in ein normatives Korsett zu legen und es auf eine bestimmte Teleologie der Existenzbewältigung festzulegen. Faktisch steht das Fühlen in wechselnden Praxiszusammenhängen, in denen unterschiedliche Bestrebungen bedeutsam sind. Dass diese Praxisdomänen mit ihren Orientierungen mitunter direkt aufeinandertreffen und konfliktieren macht eine wesentliche Komplikation der emotiven Normativität aus. Diese Perspektive zeigt damit auf, dass nicht ohne weiteres festgelegt sein muss, welche normative Orientierung für die Ausgestaltung spezifischer Gefühle maßgebend ist (und sein sollte). Hier wird deutlich, dass Bewertungen der Angemessenheit des Fühlens stets auf eine Metaebene verweisen, die die Gewichtung des einen Kriteriums über das andere begründet. Diese Ebene bezeichnen wir als ethisch-existenzielle Horizonterschließung. Hierbei handelt es sich insofern um eine Metaebene, die sich in Relation zu den bisherigen zwei Dimensionen emotiver Normativität auf einer grundlegenden Basis befindet, als die Kriterien der ersten beiden Dimensionen im Lichte dieser dritten Ebene betrachtet werden müssen.

3) *Die Normativität ethisch-existenzieller Horizonte*. Einfache Beispiele begünstigen die Tendenz, die komplexeste Dimension emotiver Normativität zu verdecken. Das gilt auch für unser obiges Beispiel des brennenden Hauses: die existenzielle Dringlichkeit der Rettung von Leib und Leben lässt mögliche weitere Anliegen, die in der Affektivität zum Tragen kommen, verblassen. Anders verhält es sich bei komplexeren Affektlagen, wie beidem bereits erwähnten Beispiel aus dem Umkreis der Klimaproteste. Sowohl Gegner*innen als auch Verfechter*innen individueller Automobilität sind in Welt- und Selbstentwürfe investiert, die über eine unmittelbare Bezugnahme auf Manifestationen des „Autoregimes“ (Jörg 2020) hinausgehen. Aktivist*innen sind nicht nur an drastischen Veränderungen von Mobilitätspraktiken interessiert, sondern antizipieren einen Horizont nachhaltigerer, ressourcenschonender Lebensweisen. Für jene, die den automobilen Status quo verteidigen, geht es ebenfalls um mehr als das Festhalten an einem nutzbringenden, lieb gewonnenen Objekt in privatem Besitz – für sie stehen Vorstellungen von Freiheit, individueller Entfaltung, technischem und ökonomischem Fortschritt und womöglich identitätsprägende (oft klassisch-männlich konnotierte) Vorstellungen von Handlungsfähigkeit, Macht und Prestige auf dem Spiel (vgl. Daggett 2018). Diese Horizonte, die im Fühlen miterfasst werden, wenn auch oft

nur schemenhaft, prägen affektive Orientierungen und gesellschaftliche Emotionsrepertoires von Grund auf. Dass es oftmals vage Orientierungen statt artikulierter Entwürfe sind macht die Bestimmung und Einschätzung der konfligierenden Affektlagen schwierig, auch für die Beteiligten selbst. Wird diese Dimension ausgeblendet, fallen Charakterisierungen von Gefühlen verkürzt aus und Konflikte um das „richtige Fühlen“ bleiben unverstanden.

Um dieser dritten Dimension Rechnung zu tragen, unterscheiden wir von der epistemischen und der praktischen Dimension emotiver Normativität daher eine gestalterisch-konstruierende Dimension der Wirklichkeitsbestimmung, die auf einen Horizont ethisch-existenzieller Anliegen verweist. Mit „ethisch“ meinen wir nicht einen konkreten Verhaltenskodex, sondern einen umfassenden existenziellen Horizont, der menschliches (Zusammen)Leben orientiert. Anders als bei den beiden zuvor entfalteten Dimension lässt sich hier kein spezifisches Kriterium benennen, das den normativen Maßstab des Fühlens abgibt. Vielmehr geht es hier überhaupt um die Gestaltung und Aushandlung potenzieller Maßstäbe und somit um die breiteren Perspektiven evaluativer Wirklichkeitsbestimmung, die in einer affektiven Orientierung liegen. Dabei ist es wesentlich, dass es sich um eine offene Dimension handelt, deren Aus- und Umgestaltung stets noch aussteht. Folglich meint Normativität in diesem dritten Bereich auch nicht ein schematisches Bewerten des Fühlens anhand feststehender Kriterien; stattdessen geht es um ein offeneres Prüfen und Ausloten von Potenzialen und Fluchtlinien. Dazu gehört auch ein praktisches Erproben im Rahmen neuer Lebensmodelle und Seinsweisen.

Um diese Dimension besser zu verstehen ist es wichtig zu sehen, dass sowohl individuelle affektive Haltungen als auch gesellschaftliche Affektlagen in umfassenderer Weise Wirklichkeit bestimmen können. Es geht dabei vor allem um den *gesellschaftlichen Möglichkeitsraum*, den bestimmte Affizierungen für das Fühlbare bieten bzw. inwiefern dieser Raum das Fühlen (und damit die umfassende praktische Orientierung) auf spezifische Weise einschränkt. Mit der Art und Weise, wie wir als Gesellschaft Affizierungsmöglichkeiten schaffen, formen, aufrechterhalten oder transformieren, gestalten wir Wirklichkeit und umgekehrt. In welcher Weise Menschen affektiv Haltung einnehmen und damit Wirklichkeit bestimmen und wovon sie sich überhaupt affizieren lassen – was sie an sich heranlassen, was sie abblenden oder ignorieren – prägt immer auch den affektiven Möglichkeitsraum der Anderen jetzt und in Zukunft mit. Nehmen wir unsere Umwelt als schützenswert, bedrohlich, gleichgültig, gar nicht oder anders wahr, gestalten wir und gestaltet sich unsere Umwelt für uns und Andere. Es liegt also ein enormes Potenzial in der Weise, wie Menschen fühlen, wie sie dies reflektieren und wie sie mit entsprechenden affektiven Haltungen in Verstehens- und

Gestaltungsprozessen umgehen. Diese Prozesse umfassen dabei den größeren soziokulturellen und materiellen Raum: Die (Un)Möglichkeiten auf bestimmte Weise bestimmte Wirklichkeit in Existenz zu bringen ist an materielle Bedingungen geknüpft. Hier kommt der Zwang zur Lohnarbeit und damit einhergehende geringe zeitliche und energetische Ressourcen, um sich mit Fragen der Klimakrise und -gerechtigkeit überhaupt zu befassen, genauso in den Blick wie eine bereits auf bestimmte Weise gestaltete Umwelt, etwa eine Welt des Konsumismus in Form von omnipräsenten Shoppingoptionen und des Autoregimes, in der bestimmte Gefühle nahezu erzwungen werden, während sich andere gar nicht erst entfalten können. Bevor es zum Bewerten von Unterschieden in solchen Entwürfen kommt, muss es also darum gehen, Entwürfe dieser Art zu gestalten, zu artikulieren und zu erproben. Insofern handelt es sich bei dieser dritten Dimension emotiver Normativität um eine offenere, teils experimentelle Dimension, die aber umfassend Bezug nimmt auf ethisch-evaluative Ressourcen in menschlichen Kollektiven und Praktiken. Gestalterisch-konstruierend meint hier also nicht „aus dem nichts heraus“ schöpferisch, sondern auf eine Weise wirklichkeitsbestimmend, die auf gesellschaftliche Repertoires und kulturelle Bestände zurückgreift. Gesellschaft und Kultur prägen das Fühlen nicht durch die Vorgabe konkreter Leitwerte, sondern durch die Bereitstellung diverser kultureller Werkzeuge („chunks of culture“, Swidler 1986, 283), die von Individuen variabel genutzt werden, um Praxen, Denk- und Fühlweisen zu kultivieren (vgl. Norgaard 2011, Kapitel 3 und 4). Narrative, Praxen, Symbole, Rituale, Weltanschauungen, Institutionen, eine auf eine spezifische Weise gestaltete Umwelt und vieles mehr zählen zu diesen kulturellen Bausteinen, die Menschen in unterschiedlichen Konstellationen zur Lösung verschiedener Probleme nutzen (Swidler 1986, 273). Affektive Haltungen verweisen stets auf kulturelle Bestände, Traditionen, Ressourcen, und im situativen Fühlen wird zum Teil Altes wiederbelebt, neu aufgeladen oder an neue Gegebenheiten anpasst. Im Fühlen laufen damit bewahrende, aneignende, transformierende und neu-schöpfende Momente zusammen. Sowohl die dadurch miterzeugten Wirklichkeiten als auch der größere existenziell-ethische Rahmen, der vorausgesetzt, verstetigt oder transformiert wird – als generative Basis und als Produkt – gilt es in normativer Hinsicht zu reflektieren.

Es geht um das Herausstellen eines politisch-visionären Potenzials in dem, was wir den *Entwurfscharakter* gesellschaftlicher Affektlagen nennen. Paradigmatisch dafür sind Fälle, bei welchen die emotionalen Gestaltungen komplexe Weltentwürfe umfassen und deren normative Bezugsgröße über die einzelne konkrete Situationsbewältigung hinausweist. Die enge Verwobenheit der epistemischen, praktischen und ethisch-existenziellen emotiven Normativität wird in diesem Entwurfscharakter des Fühlens

deutlich. Instruktiv für unsere Zwecke ist etwa das Beispiel von Eltern, die eine Atmosphäre liebender Zuneigung für ihre Kinder erzeugen, in die zugleich ethisch-existenzielle Orientierungen eingeflochten sind, etwa Empathie und Fairness im Sozialen, schonender Umgang mit Ressourcen und Haltungen wie Zuversicht, Maßhalten, Achtsamkeit oder Verspieltheit. Das Fühlen trägt hier zur Stabilisierung einer innerfamiliären „kleinen Welt“ bei (von Maur 2018 und 2021), die, vor dem Hintergrund eines charakteristischen affektiv-nahweltlichen Grundtons, mit bestimmten Haltungen, Praktiken und Orientierungen auf Verhältnisse in der weiteren Umgebung antwortet.¹² Wir nehmen an, dass solche mikroweltlichen Gefühlsarrangements auch auf der Ebene größerer sozialer Zusammenhänge am Werk sind. Wie betont, sind es oft nicht schon ausgestaltete Entwürfe, sondern Tendenzen und Orientierungen, also eher diffuse Präfigurationen möglicher Lebensweisen, Haltungen oder Bestrebungen.

4 Der Entwurfscharakter gesellschaftlicher Affektlagen

Betrachtet man die hier idealtypisch unterschiedenen drei Dimensionen emotiver Normativität in ihrem Zusammenwirken, dann wird klar, dass der fühlende Wirklichkeitsbezug beträchtliche Deutungsspielräume aufweist: Als wie „groß“, als wie „gewichtig“ wird eine gegebene Gefahr im Verhältnis zu anderen bedeutsamen Anliegen des maßgebenden Kollektivs eingeschätzt? Als wie gravierend wird ein Ärgernis empfunden, nach welchen affektiv-praktischen Antworten verlangt es? Welche relevanten Güter stehen auf dem Spiel, wenn es um affektive Antworten auf die erfasste Sachlage geht? Welche potenziellen Nachteile sind wir individuell oder kollektiv bereit in Kauf zu nehmen, um ein affektiv besetztes, wertgeschätztes Anliegen zu befördern? Das affektive In-Existenz-Bringen von Wirklichkeit geht insofern über das epistemisch, instrumentell oder prudentiell Naheliegende hinaus. Vielmehr besteht im Fühlen die Möglichkeit, Existenz- und Weltentwürfe zu antizipieren und zu leben, die den Horizont des schon Erschlossenen, Bekannten und Etablierten überschreiten. Die dritte oben beschriebene Dimension emotiver Normativität betrifft zentral dieses *präfigurative* Moment der Affektivität.¹³

Am Beispiel der Automobilität mitsamt seinen affektiven Grundlagen wollen wir die komplexe Gemengelage nun verdeutlichen, indem wir sowohl stabilisierende, den

¹² Inhalt und Ton dieses Beispiels sollen nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich auch deutlich andere gut begründete Aussagen über die affektiv-praktische Konstellationen der Familie treffen lassen: „The family is probably one of the most violent social institutions in the world and has been throughout history“ (Dwyer 2022, 16).

¹³ Das Konzept der Präfiguration taucht zuletzt öfters in aktuellen Debatten im Umkreis der Kritischen Theorie (vgl. Sörensen 2022 & 2023); eine systematische Vermittlung zur Philosophie der Emotionen steht noch aus.

Status quo verstetigende Momente hervorheben als auch den Spielraum für alternative Entwürfe deutlich machen. Am Ende soll klar werden, dass die Unterschiede in affektiver Wirklichkeitserzeugung keineswegs trivial sind, sondern mitunter über Leben und Tod entscheiden und dass eine normative Auseinandersetzung damit von größter Relevanz ist. Die kollektiven *stakes* des gesellschaftlichen Fühlens weisen deutlich über die simplen und lebensfernen Beispiele mancher Debatten der Philosophie der Emotionen hinaus.

Welche Entwürfe lassen sich ausmachen, wenn es etwa um das Autoleben, das affektive Arrangement und das „affektive Milieu“ (Schütze 2021) der westlichen Mittelschicht, der imperialen Lebensweise mit Mobilitätsgarantie geht? Hierfür schauen wir uns zunächst den Ist-Zustand an: die Normalität des heutigen „Autolebens“ mitsamt dem bestehenden und fraglos gewordenen ethisch-existenziellen Horizont. Es als selbstverständlich zu erachten, ein Auto zu besitzen und als primäres Mobilitätsvehikel, als Statussymbol und Freiheitsermöglichung anzuerkennen und zu verwenden, ist in der Mittelschicht westlicher Gesellschaften unhinterfragte Normalität (vgl. Brand & Wissen 2017, Kapitel 6). Diese als Normalität gelebte Wirklichkeit schlägt sich wesentlich im Affektiven nieder und kennzeichnet sich durch spezifische affektive Relationen auch in umfassenderen Praxen und Wirklichkeitsbestimmungen, die über die konkrete Autopraxis allein hinausgehen. Besonders deutlich wird die affektive konstruktiv-gestalterische Wirklichkeitsbestimmung im Kontext „imperialer Automobilität“ (Brand & Wissen 2017, 125ff.) am SUV (Schütze et al. 2022). Der automobiler Raum ist hier nicht nur ein materieller Raum, sondern manifestiert sich auch in einer auf besondere Weise strukturierten affektiven Umgebung, einer eigenen „kleinen Welt“ (von Maur 2018; 2021). „Der SUV ist ein Mittel, um sich gegen eine undurchschaubare und vielfach bedrohlich erlebte Welt zu wappnen“ (Brand & Wissen 2017, 128) und wird „zu einem Medium, mit dem die Mittelklasse ihre ‚latenten Abstiegsängste‘ bearbeitet“ (ebd., 129). Fahrer*innen sitzen hinter den Windschutzscheiben ihres Panzers mit Blick nach vorn, isoliert und ungestört von Geruch und Lärm, den das Auto erzeugt. Sie sitzen hoch über der Straße in angenehm klimatisierter Umgebung, eingehüllt von ihrer eigenen Musik, geschützt vor den Turbulenzen draußen, in einem privaten Raum, einem isolierten Kokon, der die feindliche Außenwelt in Schach hält (Mattioli et al. 2020, 11; Schütze et al. 2022). Ferner ermöglicht der SUV neben diesem abgekapselten Gefühl der Überlegenheit einen bestimmten Fahrstil und bietet auch dadurch ein einzigartiges Körpergefühl – schnelle Beschleunigung und hohe Geschwindigkeit, bequem von der Straße abgefedert. In diesen und weiteren Hinsichten wird das affektive Repertoire des Fahrers durch das Auto geprägt.

Die Normalität des Autolebens beansprucht ein Territorium, auch für die Nicht-Nutzer*innen. Jeder Gang durch die Stadt ist geprägt von der überwältigenden Präsenz von Stahl, Lärm und Geruch. Die Dominanz des Autos und drängt jedem Lebewesen seine Anwesenheit auf. Parkende Autos umzingeln Fußgänger, wo immer sie hingehen, besetzen den öffentlichen Raum und verkörpern gleichzeitig die moderne Vorstellung von Privateigentum (für eine Kritik siehe u.a. von Redecker 2020; 2023). Während Autobesitzer peinlich genau darauf achten, ihr Auto zu schützen, sind sich Nichtnutzer stets bewusst, dass ihre Oberflächen nicht berührt werden dürfen (vgl. Jörg 2020, S. 76-77). Zudem begegnen Radfahrer*innen und Fußgänger*innen dem Auto nicht nur als Platzverschwendung, sondern als gefährlichem Objekt. Der gewohnheitsmäßige Blick nach links und rechts ist ein ständiger – lebensnotwendiger – Begleiter im Stadtleben. Das Auto ist ein Vehikel der Beherrschung, das sich in Affektbeziehungen, die Städte und Landschaften unterwerfen, die seine Nicht-Benutzer bedroht und einschränkt und den Weg für seine Besitzer ebnet, manifestiert. Diese und andere negative Seiten der Autokultur, wie zum Beispiel die massive Umweltbelastung, die durch sie verursacht werden, werden von großen Teilen der Bevölkerung als weit entfernt und theoretisch angesehen (Mattioli et al. 2020, 11; Schütze et al. 2022). Diese negativen Seiten aber sind es, die in der dritten Ebene emotiver Normativität ausdrücklich berücksichtigt werden müssen, in diesem Fall also der toxische Gesamthorizont individueller Automobilität inklusive Langzeitfolgen. Solche umfassenden Affizierungsrelationen normativ zu evaluieren, bezieht sich dabei weder auf ein Erfassen dessen was (evaluativ-epistemisch) „ist“, noch um eine Situationsbewältigung im engeren und praktischen Sinne. Es geht hier um das eminent folgenreiche, langfristige Gestalten von Wirklichkeit.

Was wären nun Affizierungen, die diesem hegemonialen Auto-Arrangement zuwiderlaufen? Welchen ethisch-existenziellen Horizont würden diese aufmachen und welche anderen Affizierungen ermöglichen (und verhindern)? Als eine wichtige affektive Motivation des Autolebens lässt sich, neben vermeintlicher Sicherheit, dem Gefühl von Überlegenheit, Macht und Status, die Freiheit ausmachen: die Beanspruchung individueller und uneingeschränkter Bewegungsfreiheit fungiert als Rechtfertigung für die individuelle Verfügung über Kraftfahrzeuge und deren massive Infrastruktur. Ein Beispiel für einen anderen Entwurf, einen der über diese zementierte Normalität hinausweist, diese in Frage stellt und Alternativen aufzeigt, kann von Redeckers (2023) Konzept der Bleibefreiheit sein. Ihr geht es dabei vor allem um die Freiheit an einem Ort bleiben zu können, ohne in Angst leben zu müssen, dass dieser zerstört würde und mit den Möglichkeiten, dieses Bleiben als eine „erfüllte Zeit der Fülle“ zu gestalten.

Es geht also um die existenziellen und gesellschaftlichen Voraussetzungen, die ein Leben jenseits schrankenloser Mobilität mit ihren toxischen Folgen lebbar und praktisch naheliegend machen könnten. Damit Bleibefreiheit eine substanzielle, erstrebenswerte Angelegenheit wird, ist es nötig, dass die Räume und Territorien, um die es geht, tatsächlich solche sind, die zum Verweilen einladen – etwa, indem bezahlbarer Wohnraum in begrünten Städten mit Orten des Zusammenlebens jenseits von Enge, Asphalt, Lärm, Gestank, Hektik und Konsumzwang geschaffen würde, in denen Rad- und Fußwege sowie öffentlicher Nahverkehr so gut funktionierten, dass eine Autofahrt unnötig erscheinen würde. Es geht aber auch darum, die affektive Bindung an vermeintlich glücksversprechende Komponenten des Autolebens zu dekonstruieren – empfinden zu können, dass es ein Gewinn und kein Verzicht ist, *nicht* einen Großteil der monatlichen monetären, zeitlichen und affektiven Ressourcen in das Auto zu investieren, um damit von A nach B zu gelangen, andere zu beeindrucken oder sich „frei zu fühlen“, während man gestresst im Stau steht. Eva von Redecker geht es zudem darum, vorherrschende räumlich geprägte Vorstellungen von Freiheit (als Bewegungsfreiheit) auf einen zeitlichen Horizont zu beziehen und dadurch zu transformieren: „Jetzt gar nicht mehr fliegen, um später noch atmen zu können“ (2023, 13). Klimaschutz wäre aus dieser Perspektive kein „Freiheitsblocker“ (ebd., 14), sondern ein Freiheitsermöglichender, indem er den „Reichtum einer lebendigen, biodiversen Welt“ und die „Macht einer Neuerfindung unserer Lebensbedingungen“ (ebd.) in den Vordergrund rückte. Bei Bleibefreiheit handelt es sich also um einen ethisch-existenziellen Entwurf, der Selbst- und Weltverhältnisse neu denkt und genau den kulturellen Wandel anspricht, der durch die Beschwörung simplifizierender Technolösungen negiert wird.¹⁴

Es gibt viele weitere Beispiele für Entwürfe eines anderen ethisch-existenziellen Horizonts als den der imperialen Lebensweise mitsamt den diese manifestierenden Affizierungsmustern.¹⁵ Dass solche Entwürfe auch jenseits der akademischen Theorie gibt, zeigen nicht zuletzt ausdauernd Klima*aktivistinnen und andere engagierte Menschen, die für Lösungen ringen, andere Leben leben und auf andere Weise affektiv Wirklichkeit bestimmen. Die Frage ist, wie es gelingen kann, dass nachhaltige Fühl-

¹⁴ Bei der Ausgestaltung dieser Perspektive kommt es darauf an, dass auch die weniger privilegierte, lohnabhängige Bevölkerung ernsthaft einbezogen wird, so dass der Entwurf nicht auf die Vorstellungswelt eines begrenzten wohlhabenden, gebildeten und großstädtischen Milieus beschränkt bleibt. Matthew Huber (2022) argumentiert überzeugend in diese Richtung; interessant sind in diesem Zusammenhang Partnerschaften zwischen Gewerkschaften und Klimabewegung (vgl. Autor*innenkollektiv Climate.Labour.Turn 2021).

¹⁵ Wir denken unter anderem an das I.L.A Kollektiv (<https://ilawerkstatt.org/>), an die Transformationsforschung von Maja Göpel (2016), an ökonomische Alternativen in Form von Postwachstumsökonomie und Degrowth (u.a. Paech (2012); Schmelzer et al. 2022) sowie an Initiativen zu Klimagerechtigkeit.

und Lebensweisen Normalität werden. Dass das westliche Konsumverhalten, das Leben im Überfluss (Folkers & Paech 2020; Charbonnier 2022) der Externalisierungsgesellschaften (Lessenich 2016) ein Kernproblem der Krise ist, ist für uns hierbei unstrittig.

Im Fall der Klima- und Umweltkrise ist es aus der konkreten Verortung des Hier und Jetzt mit all seinen fixierenden affektiven Strukturen heraus eine besondere Aufgabe, Existenz- und Weltentwürfe zu versuchen, die radikal andere Natur- und Sozialverhältnisse umfassen, die sich inzwischen aber auch auf ein verändertes klimatisches Regime einstellen müssen, und die den erwartbaren sozialen und politischen Verwerfungen einer transformierten globalen Lebenswelt Rechnung tragen. Es ist daher sinnvoll, die praktische und gestaltend-konstruierende Dimension emotiver Normativität als „politisch“ zu bezeichnen, sofern mit „politisch“ eine antizipierende Weltgestaltung im Dienst der kollektiven Lebensfähigkeit gemeint ist. Die Logik der Weltgestaltung, die wir hier andenken, ist eine solche der *Spielraumerweiterung*: Denk-, Fühl- und Seinsmöglichkeiten zu schaffen, die diese Aufgabe bewältigen können, statt deren Ursachen zu verschärfen. Gesellschaftlich „umzufühlen“ (Slaby 2023a) würde dann weit darüber hinausgehen, eine faktische Sachlage angemessener zu erfassen, sondern markierte einen anderen Entwurf dafür, den Umgang mit der Katastrophe zu organisieren, um der längerfristigen Perspektive willen – eine kollektive Vorstellung der abgewendeten Katastrophe und des nachhaltigen guten Zusammenlebens innerhalb der sozial mit auszuhandelnden planetarischen Grenzen (Brand et al. 2021). Eine entsprechende affektive Haltung zu kultivieren ist hierbei zentral und zielt am Ende auf eine andere Kultur. Präferenzstrukturen, Objekte des Begehrens sowie Auslöser der Scham würden sich am gemeinsamen Ziel orientieren, Lebensgrundlagen zu erhalten und wertzuschätzen.

Im Entwurfscharakter individueller Fühlweisen und gesellschaftlicher Affektlagen steckt sowohl ein enormes Potenzial als auch eine enorme Gefahr. Affektiv erzeugte Wirklichkeit entscheidet mit darüber, wie wir leben und wie nicht, wie wir sterben und wer, oft viel zu früh, auf grausame Weise, aus Gründen, die wir verhindern können. Ob wir uns um andere oder uns selbst sorgen, ob wir Kriege führen – nicht nur aber auch dezidiert Klimakriege (Welzer 2010) – ob wir „den anderen“ als Gefahr oder als Chance für unser erfülltes Leben empfinden. Gesellschaftliche Affektlagen sind komplex, sie wirken, und bedürfen folglich einer Reflexion. Nicht nur äußert sich die ökosoziale Grundlagenkrise in Extremwettern, die Menschen schon jetzt das Leben kosten, die ein Bleiben an vielen Orten unmöglich machen. Sie zeigt sich auch im Hass gegen „Andere“ und der Ignoranz gegenüber Argumenten und dem Wert sinnstiftender Erkenntnis. Gefühle einzufordern heißt, Gefühle in ihrem wirklichkeitsgestaltenden

und wirklichkeitsverleugnenden Wesen zu betrachten und die Spielräume des Fühlens sowie der dadurch erzeugten Wirklichkeit ernst zu nehmen.

5 Ausblick

Der Streit um das „richtige Fühlen“ im Kontext der Klimakrise erfordert Klarheit über Kriterien für eine Bewertung affektiver Wirklichkeitsbestimmung – vor allem angesichts komplexer Gemengelage zwischen Fühlen, Erkennen, Handeln und Unterlassen. Unserem Ansatz folgend rekurriert die Frage nach angemessenem Fühlen auf die Frage nach angemessenen Lebensformen (siehe von Maur 2018 und 2023). Im Kontext der Klimakrise wird die Tragweite dieses Umstandes greifbar. Unser metatheoretischer Bezugsrahmen sind gesellschaftliche Möglichkeitsräume für die freie und gerechte Ausgestaltung differenzierter, vitaler Lebensentwürfe. Dieser Bezugsrahmen lässt sich nicht auf eine Kennzahl bringen, mit deren Hilfe man dann für gegebene Emotionen Kästchen wie „angemessen“ oder „unangemessen“ ankreuzen kann. Die Normativität gesellschaftlicher Affektlagen betrifft sozial geteilte Wirklichkeit. Im Fall der Klima- und Umweltkrise wird deutlich, dass eine Wirklichkeit in Form der affektiven Leugnung der Notwendigkeit, die Lebenspraxis zu ändern, dazu führt, dass eben diese Lebenspraxis sich verunmöglicht. Das sind die Paradoxien des gesellschaftlichen Lebens, die die kritische Theorie aufdecken will, mit dem emanzipatorischen Ziel einer freieren und gerechteren Lebensweise für alle (vgl. Hartmann & Honneth 2006; Fraser 2022). Die Normativität gesellschaftlicher Affektlagen betrifft dann nicht mehr einen (konkreten) Streit um vermeintlich „richtige“ oder „falsche“ Gefühle, wie im eingangs beschriebenen Fall polarisierter Kontroversen um Klimaaktivismus, sondern besteht im Herausarbeiten der Restriktionen dominanter Gefühlsstrukturen und im Aufzeigen von möglichen Wegen aus diesen Zwängen.

Eine freiere und gerechtere Lebensweise für alle setzt (neben vielem anderen) gesellschaftliche Affektlagen voraus, die ein Bewusstwerden imperialer Zwänge erlauben, die imperiale Praxen ersetzen oder die einen Raum der Unbestimmtheit und Explorationsmöglichkeit eröffnen. Ein affektives Bewusstwerden von imperialen Einschränkungen affektiver Wirklichkeitsbestimmung kann sich zum Beispiel in „outlaw emotions“ gegen dominante Begehrensstrukturen manifestieren.¹⁶ Im Fühlen selbst artikuliert sich dann eine Distanzierung zu geltenden Normen und Praxen, etwa, wenn

¹⁶ Als „outlaw emotions“ bezeichnet Alison Jaggar Emotionen, die zumeist von solchen Personen erlebt werden, die aufgrund ihrer sozialen Situation nicht die normativ vorgeschriebenen Emotionen empfinden können: „for instance, people of color are more likely to experience anger than amusement when a racist joke is recounted, and women subjected to male sexual banter are less likely to be flattered than uncomfortable or even afraid.“ (1989, 160) *Outlaw emotions* sind mit vorherrschenden Überzeugungen

Konsumanreize nicht Begierde sondern Abneigung auslösen. Entfremdung und Stress an einem „Einkaufsbahnhof“ zu empfinden, der bei jedem Ein-, Aus- oder Umsteigen besonders drastisch imperiale Affektstrukturen anspricht, wäre hierfür ein Beispiel. Flugscham, Wut gegenüber dem Autoregime mitsamt seiner toxischen Infrastruktur oder echt empfundenes Mitgefühl für alle, die jetzt und in Zukunft bereits auf eklatante Weise die Konsequenzen imperialen Fühlens und Lebens erleben, statt „bürgerlicher Kälte“ (Kohpeiß 2023), wären weitere.

Um ein Beispiel plakativ zu machen: Dem Konsum von Bratwurst, Parfum und Highheels vor, während oder nach einer Bahnreise nicht nur zu widerstehen, sondern affektiv die Abgründe dieses Zwangskonsumismus zu durchdringen – die normalisierte Überzeugung, dass wir überall und jederzeit Kleidung, Junkfood und Entertainment kaufen können (wollen) sollten – wäre *eine* Weise, gegen dominante Affektlagen affektiv aufzubegehren. Und es wäre ein möglicher Beginn, weiter Unrecht und Unsinn in diesem spezifischen Praxiskomplex zu ergründen: Ausbeutung von Arbeiter*innen, Ausgrenzung von Wohnungslosen, Vermüllung durch „Everything to go“ und vieles mehr. Freier und gerechter wird ein Leben aber erst dann, wenn nicht mehr das individuelle Aufbegehren hiergegen notwendig ist – und die damit verbundene affektive Bürde – sondern wenn durch andere (affektive) Infrastrukturen andere Affizierungs-räume eröffnet werden. Bahnhöfe, die uns nicht eine vermeintliche Sehnsucht nach Pizza, Handtaschen und Zeitschriften aufdrängen, sondern die zum Beispiel zu entspanntem Verweilen im Grünen, körperlicher Aktivität, kreativer Entfaltung oder sozialem Austausch einladen, wären – trotz ihres eigentlichen Zwecks der Ermöglichung von Mobilität– Ausdruck echter Bleibefreiheit.

Jenseits einer solch konkreten Vorstellung anderer affektiver Haltungen gegenüber vorherrschenden imperialen Praxen des Alltags geht es um den Entwurf, um die Offenheit und Explorationsmöglichkeiten des Fühlens. Umfühlen geht damit über den rebellischen Akt der einzelnen Bahnhofsshoppingverweigerin hinaus und wird zu einer gesellschaftlich manifestierten Haltung und veränderten Praxis. Orte wie den Bahnhof als soziale Versammlungspunkte mit anderen affektiven Infrastrukturen zu entwerfen heißt, andere Weisen der Interaktion, andere Weisen des Zeitvertreibs und des Selbstbezugs zu erschließen. Wie genau diese aussehen können, um eine Welt jenseits imperialer und klimaschädlicher Lebenspraxen zu ermöglichen, steht zur Debatte und muss erprobt werden. Dies kann nicht detailliert vorgeschrieben werden, da es lokale Eigenheiten und die Perspektiven der Beteiligten zu bedenken gilt, und kann dennoch

und Werthaltungen inkompatibel und geraten dadurch als potenziell transformatorische Kraft für gesellschaftlichen Wandel in den Blick.

auf der strukturellen Ebene eingefordert werden. Durch flexiblere affektive Möglichkeitsräume eröffnet sich eine Potenzialität für andere, freiere, gerechtere affektive Haltungen, die wiederum andere Lebensformen entwerfen und verwirklichen.

Bleibefreiheit zu leben hieße dann, innehalten zu können, explorieren und experimentieren zu können oder einfach nur da zu sein, dazu in der Lage zu sein, sich auf sich selbst zu besinnen und damit auch für sein Gegenüber offen zu sein. Es wäre ein Empfinden außerhalb des imperialen Korsetts von Affizierungsrelationen; ein Empfinden, das Umgebungen als echte Möglichkeitsräume zugänglich macht. Eine mögliche Konsequenz hiervon wäre, dass Menschen sich mehr als Akteure denn als Automaten wahrnehmen, also nicht länger als befangen in einem destruktiven Getriebe, dessen tägliche Pein nur durch noch mehr Konsum gedämpft werden kann, um dem „Unbehagen im Wohlstand“ (Böhme & Böhme 2021) zu entkommen. Frei zu fühlen heißt nicht, beliebig *irgendetwas* zu fühlen, sondern *nicht* auf eine vorgegebene Weise des Fühlens festgelegt zu sein, die in den meisten Fällen abträglich ist bezogen auf individuelle und kollektive Bedürfnisse. Frei fühlen zu können heißt dann zuallererst, *nicht* imperial fühlen *zu müssen*.

Der Entwurfscharakter des Fühlens deutet auf die Potenzialität von Fühlen und Wirklichkeit, auf die transformatorische Kraft des Umfühlens und die vielen anderen „kleinen Welten“ die sich dadurch erzeugen lassen. Es geht darum, andere Gefühle zu kultivieren. Das ist eine Praxis: etwas, das wir im Kleinen gefragt sind zu üben und das wir im Großen gefragt sind einzufordern. Gefühle lassen sich vor dem Hintergrund unserer kritischen Analyse also einfordern. Die kritische Einsicht in die Destruktivität bisheriger Gefühlsmuster ist der erste Schritt, gefolgt von Bemühungen, von den eigenen toxischen Bindungen abzulassen und neue Repertoires zu kultivieren. Das ist alles andere als einfach, aber ohne ein solches Umfühlen wird es keinen echten Wandel in den etablierten – und etabliert zerstörerischen – Lebensformen und Seinsweisen der imperialen Lebensweise geben.

Dank

Wir danken Paul Schütze, Jonas Schwarz und Ruth Rebecca Tietjen für hilfreiche Kommentare und Einschätzungen zu früheren Fassungen dieses Textes.

Literatur

- Autor*innenkollektiv Climate.Labour.Turn (2021). „Mein Pronomen ist Busfahrerin“ Die Gemeinsame Kampagne von FFF und VER.DI zur Tarifrunde im öffentlichen Nahverkehr 2020. Ein Beispiel für ökologische Klassenpolitik. Rosa-Luxemburg-Stiftung. <https://www.rosalux.de/publikation/id/44712/mein-pronomen-ist-busfahrerin>
- Bernhardt, F. & Slaby, J. (2022). On being stuck: The pandemic crisis as affective stasis. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. DOI <https://doi.org/10.1007/s11097-022-09855-1>
- Bourdieu, P. (1979). *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Brand, U., & Wissen, M. (2013). Crisis and continuity of capitalist society-nature relationships: The imperial mode of living and the limits to environmental governance. *Review of International Political Economy* 20(4), 687-711.
- Brand, U., & Wissen, M. (2017). *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*. München: oekom.
- Brand, U. et. al. (2021). From planetary to societal boundaries: an argument for collectively defined self-limitation. *Sustainability: Science, Practice, and Policy* 17(1), 264–291.
- Celikates, R. (2023). Protest in der Klimakrise: Die Legitimität zivilen Ungehorsams. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 2/2023, 99–106.
- Charbonnier, P. (2022). *Überfluss und Freiheit. Eine ökologische Geschichte politischer Ideen*. Frankfurt a.M. Fischer Verlag.
- Cohen, S. (2001). *States of denial: Knowing about atrocities and suffering*. Cambridge, UK: Polity.
- Daggett, C. (2018). Petro-masculinity: Fossils fuels and authoritarian desire. *Millenium* 47(1), 25–44.
- D’Arms, J. & Jacobson, D. (2000). The Moralistic Fallacy: On the ‚Appropriateness‘ of Emotions. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 61, 65–90.
- Dwyer, P. (2022). *Violence: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Folkers, M. & Paech, N. (2020). *All you need is less. Eine Kultur des genug aus ökonomischer und buddhistischer Sicht*. München: oekom.
- Fraser, N. (2022). *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet – and What We Can Do About It*. London: Verso.
- Göpel, M. (2016). *The Great Mindshift: How a New Economic Paradigm and Sustainability Transformations Go Hand in Hand*. Berlin: Springer.
- Görg, C. (2003). *Regulation der Naturverhältnisse. Zu einer kritischen Theorie der ökologischen Krise*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Goldie, P. (2000). *The emotions: A philosophical exploration*. Oxford: Clarendon Press.
- Haugeland, J. (2013). *Dasein’s Disclosed: John Haugeland’s Heidegger*. Ed. By J. Rouse. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Hartmann, M. (2017). A comedy we believe in: A further look at Sartre's theory of emotions. *European Journal of Philosophy* 25(1), 144–172.
- Hartmann, M. & Honneth, A. (2006). Paradoxes of capitalism. *Constellations* 13(1), 41–58.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer 1986.
- Helm, B. W. (2001). *Emotional reason: Deliberation, motivation, and the nature of value*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Huber, M. T. (2022). *Climate change as class war*. London: Verso.
- Jaggar, A. (1989). Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology. *Inquiry* 32(2), 151–176.
- Jörg, K. (2020). Autoregime. In Kilian Jörg, *Backlash: Essays zur Resilienz der Moderne*. Hamburg: Textem, 75–103.
- Katz, J. (1999). *How Emotions Work*. Chicago Ill: University of Chicago Press.
- Kohpeiß, H. (2023). *Bürgerliche Kälte. Affekt und Koloniale Subjektivität*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Kretz, L. (2017). Emotional Solidarity, Ecological Emotional Outlaws, Mourning Environmental Loss and Empowering Positive Change. In: Cunsolo, A. & Landman, K. (Hg.): *Mourning Nature: Hope at the Heart of Ecological Loss and Grief*. Montreal/Quebec: McGill-Queen's University Press, 258–291.
- Landweer, H. (1999). *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Landweer, H. (2022). Emotionale Fähigkeiten. Aktive und implizite Steuerung von Gefühlen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 70(6), 937–954.
- Lessenich, S. (2016). *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*. München: Hanser.
- Lessenich, S. (2022). *Nicht mehr normal: Gesellschaft am Rande des Nervenzusammenbruchs*. München: Hanser.
- Malm, A., & Zetkin Collective. (2021). *White skin, black fuel: On the danger of fossil fascism*. London: Verso.
- Mattioli, G., Roberts, C., Steinberger, J.K., & Brown, A. (2020). The political economy of car dependence: A systems of provision approach. *Energy Research & Social Science*, 66, <https://doi.org/10.1016/j.erss.2020.101486>
- Merleau-Ponty, M. ([1945] 1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Mitscherlich, A., & Mitscherlich, M. (1967). *Die Unfähigkeit zu trauern: Grundlagen kollektiven Verhaltens*. München: Piper.
- Mosquera, J., & Jylhä, K. M. (2022). How to Feel About Climate Change? An Analysis of the Normativity of Climate Emotions. *International Journal of Philosophical Studies* 2 (7), 1–24. <https://doi.org/10.1080/09672559.2022.2125150>.
- Müller, J. M. (2021). The spontaneity of emotion. *European Journal of Philosophy* 29: 1060-1078. <https://doi.org/10.1111/ejop.12625>.

- Norgaard, K. M. (2011). *Living in denial: Climate change, emotions and everyday life*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Ojala, M., Cunsolo, A., Ogunbode, C. & Middleton, J. (2022). Anxiety, Worry, and Grief in a Time of Environmental and Climate Crisis: A Narrative Review. *Annual Review Environment and Resources*, 46, 35–58.
- Paech, N. (2012). *Befreiung von Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*. München: oekom.
- Parkinson, B., Fischer, A. & Manstead, A. (2005). *Emotions in Social Relations*. New York: Psychology Press.
- Ratcliffe, M. J. (2008). *Feelings of being*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Roberts, R. C. (2003). *Emotions: An essay in aid of moral psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rouse, J. (2002). *How scientific practices matter: Reclaiming philosophical naturalism*. Chicago Ill: University of Chicago Press.
- Scheer, M. (2012). Are emotions a kind of practice (And is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion. In: *History and Theory* 51, 193–220.
- Schmelzer, M., Vansintjan, A. & Vetter, A. (2022). *The Future is Degrowth: A Guide to a World Beyond Capitalism*. London: Verso.
- Schmitz, H. (2014). *Atmosphären*. Freiburg i.B.: Karl Alber.
- Schütze, P. (2021). From affective arrangements to affective milieus. *Frontiers in Psychology Online*. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.611827>.
- Schütze, P., Jörg, K., von Maur, I. & Slaby, J. (2022). Affect as disruption: Affective experimentation, automobility and the ecological crisis. In: B. Timm Knudsen, M. Krogh und C. Stage (Hg.), *Methodologies of Affective Experimentation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 27–45.
- Slaby, J. (2008). *Gefühl und Weltbezug*. Paderborn: mentis.
- Slaby, J. (2017). More than a feeling: Affect as radical situatedness. *Midwest Studies in Philosophy* 41(1), 7–26.
- Slaby, J. (2023a). Umfühlen: Gefühlswandel in Zeiten der Klimakrise. In: Stodulka, T., A. von Poser, G. Scheidecker, & J. Bens (Hg.). *Anthropologie der Emotionen. Affektive Dynamiken in Kultur und Gesellschaft* (pp. 275-290). Berlin: Reimer.
- Slaby, J. (2023b). *Don't Look Up*: Affektive Entwirklichung und das gesellschaftlich Ungefühlte. In: von Maur, I., H. Walter und U. Meyer (Hg.), *Wozu Gefühle? Philosophische Reflexionen für Achim Stephan*. Leiden: Brill/mentis.
- Slaby, J., & Wüschner, P. (2014). Emotion and agency. In: S. Roeser und C. Todd (Hg.), *Emotion and Value*. Oxford: Oxford University Press, 212–228.
- Sörensen, P. (2022). Kritische politische Theorie der Präfiguration. *Politische Vierteljahresschrift* 63, 613–637.

- Sörensen, P. (2023). *Präfiguration: Zur Politizität einer transformativen Praxis*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Srinivasan, A. (2018). The aptness of anger. *The Journal of Political Philosophy* 26(2), 123–144
- Stephan, A. (2017). On the Adequacy of Emotions and Existential Feelings. *Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia* 8(1), 1–13.
- Swidler, A. (1986). Culture in Action. *American Sociological Review* 51: 273–286.
- Taylor, C. (1985). Self-Interpreting Animals. In: ders., *Human Agency and Language*. Philosophical Papers Vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 45–76.
- Thunberg, G. (2019). *No one is too small to make a difference*. London: Penguin Books.
- Tietjen, R. R. (2024). *Sinking Cities: Living in Affective Awareness of Our World's Finitude*. *Routledge Handbook of Contemporary Existentialism*, im Erscheinen
- von Maur, I. (2018). *Die epistemische Relevanz des Fühlens. Habitualisierte affektive Intentionalität im Verstehensprozess*. E-Dissertation. Universität Osnabrück. Abgerufen von <https://repositorium.ub.uni-osnabrueck.de/handle/urn:nbn:de:gbv:700-20180807502> (zuletzt aufgerufen am 1. März 2023).
- von Maur, I. (2021). Taking Situatedness Seriously. Embedding Affective Intentionality in Forms of Living. *Frontiers in Psychology*, doi: 10.3389/fpsyg.2021.599939.
- von Maur, I. (2023). „Richtiges Fühlen“ als Politikum – Gefühlspraxis und Gefühlskritik. In: dies., H. Walter und U. Meyer (Hg.), *Wozu Gefühle? Philosophische Reflexionen für Achim Stephan*. Brill/mentis.
- von Redecker, E. (2020). Ownership's shadow: Neoauthoritarianism as defense of phantom possession. *Critical Times* 3(1), 33–67.
- von Redecker, E. (2023). *Bleibefreiheit*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Welzer, H. (2010). *Klimakriege. Wofür im 21. Jahrhundert getötet wird*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Wetherell, M. (2012). *Affect and emotion: A new social science understanding*. London: Sage.
- Withy, K. (2014). Owned emotions: Affective excellence in Heidegger and Aristotle. In: D. McManus (Hg.), *Heidegger, Authenticity and the Self: Themes from Division Two of Being and Time*. New York: Routledge, 21–36.
- Zerubavel, E. (2006). *The elephant in the room: Silence and denial in everyday life*. New York/Oxford: Oxford University Press.