

Wir empfehlen Ihnen, auf einem Blatt jeweils zwei Seiten dieses Artikels nebeneinander auszudrucken.

We recommend that you print two pages of this article side by side on one sheet.

Die Kraft der Empörung. Affekte als anti-moderne Ausbruchspantasien

Christoph Görlich und Christian Helge Peters

English abstract: The article problematizes the contemporary and mostly affirmative understanding of affective processes of outrage and excess in affect theories by outlining a genealogy from the "Conservative Revolution" (Oswald Spengler, Ernst Jünger) to recent works of Peter Sloterdijk as well as Michael Hardt and Toni Negri. All the different approaches have argumentative intersections in their understanding of the relation between affectivity and corporeality: Bodies and affective outrages are emancipatory forces of opposition and change. Affective forces are considered to challenge the oppressive hegemonic culture and its rationality. Creative forces, the force of life and its potential, affective outrage and excess as such gain esteem. It is Friedrich Nietzsches theory of power which is the link between these theories. The genealogy highlights the simultaneity and dissimultaneity of affect control and affective outrages in modern and contemporary, conservative or rather new right and leftist affect theories and demonstrates the anti-modern tendencies in discursive figures of and political fascinations with outrage and excess.

Die Wiederkehr der Empörung in der Gegenwart

Als angesichts der sogenannten „Flüchtlingskrise“ die „Vierteljahresschrift für Konsensstörung“ *TUMULT*¹ in ihrer Winterausgabe 2015/2016 zum großen Empörungsturm gegen die deutsche „Hypermoral“, gegen gesellschaftlichen Konsens und die ‚Berliner Eliten‘ blies, aktualisierte sie nicht nur ein bekanntes Bild der Empörung. Im Gestus einer nicht korrumpierten politisch engagierten Publizistik formulierte sie daraus zudem einen Aufruf zur Selbstermächtigung. Dem Bild der „Flutwelle“² der „wandernden Leiber“³ stellt sie das Potential des Widerstands der davon betroffenen „Völker“⁴ entgegen. Von diesem

1 Vgl. *TUMULT*: Vierteljahresschrift für Konsensstörung 4 (2015).

2 Den Ausdruck verwendet Rudolf Burger in seinem Beitrag unter dem Titel „Die Unzulänglichen“, ebd., S. 18.

3 So Frank Böckelmann in seinem Editorial „Völkerfußwanderung 2015“: „Erst das Drama der wandernden Leiber öffnet die Tore nach Mittel- und Nordeuropa“, ebd., S. 4.

4 Ein häufig wiederkehrender Aspekt ist in den Beiträgen des Heftes der eines Rechts oder „Bürgerrechts“ auf „Widerstand“. So schreibt etwa Rolf Peter Sieferle in seinem Beitrag unter dem Titel „Deutschland, Schlaraffenland. Auf dem Weg in die multiliberale Gesellschaft“: „Viele Deutsche möchten heute gerne als Volk verschwinden, sich in Europa oder in die Menschheit auslösen“, ebd., S. 28.

Moment getragen scheint auch Peter Sloterdijk zu sein, der in einem Interview mit dem politischen Meinungsmagazin *Cicero* in dieselbe Kerbe schlägt, was angesichts seiner hier noch zu entfaltenden Theorie des *thymós*, d.h. der Kraftquelle des gesellschaftlich produktiven Zorns, plausibel erscheint.⁵ Im Angesicht der „Krise“, so die Erzählung weiter, erscheint die Empörung oder allgemeiner der affektive Ausbruch als widerständiges Potential und genereller ‚Weckruf‘ zum „Schutz des eigenen Volkes“, ja gar von dessen „Existenzrecht“.⁶ So eröffnet sie die Möglichkeit mithilfe des im Volk lang unterdrückten Affektlebens die attestierte Selbstlähmung durch Konsens und Universalismus in der Gegenwart zu überwinden.

Auffällig an dem Narrativ, das hierbei konstruiert wird, ist die ambivalente Politisierung des Körpers bzw. der Körper: Einerseits als Gefahr, etwa im Bild des „Fremdenzustrom[s]“⁷ der Geflüchteten, andererseits als Quelle des Widerständigen, sofern sich in der Empörung körperlich-affektive Kräfte Bahn brechen. Körper lösen in der attestierten Krise nicht nur Affekte aus, sondern machen die scheinbare Notwendigkeit von empörter Widerständigkeit plausibel. Die hier anzutreffende affirmative Vorstellung von Affektausbrüchen als Akt des Widerstands gegen die ‚herrschenden Eliten‘ ist nicht nur signifikant für den sie tragenden Diskurs, sie steht zudem – besonders in Deutschland – in einer weit in das 20. Jahrhundert zurückreichenden geistesgeschichtlichen Tradition, die unter Begriffen wie „konservative Revolution“, „reactionary modernism“ oder etwa „moderne Antimoderne“, diskutiert worden ist.⁸

5 Peter Sloterdijk, „Das kann nicht gut gehen“. Peter Sloterdijk über Angela Merkel, die Flüchtlinge und das Regiment der Furcht, in: *Cicero – Magazin für politische Kultur* 2 (2016), S. 14-23.

6 So Wolfgang Hetzer: „Die Deutschen werden sich sehr bald ein Urteil darüber bilden müssen, ob die zuständigen Verfassungsorgane bereit und in der Lage sind, die Existenzinteressen dieses Volkes zu achten und zu schützen. Politische Partizipation und Selbstbehauptung sind nicht auf Willenskundgebungen in mehrjährigem Abstand reduziert. Der Kampf um den Schutz des eigenen Volkes kann und darf jeden Tag stattfinden – überall in Deutschland. Jeder Bürger darf die Dinge unter bestimmten Voraussetzungen in die eigene Hand nehmen.“ In: *TUMULT* 4 (2015), S. 15.

7 Reinhard Jirgl, in: *TUMULT* 4 (2015), S.10.

8 Armin Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart 1950; bei Stefan Breuer, *Anatomie der Konservativen Revolution*, Darmstadt 1993, findet sich eine kritische Reflexion der Bezeichnung. Im Folgenden wird die Bezeichnung Mohlers der Einfachheit halber beibehalten, dabei aber in Anführungszeichen gesetzt. Siehe auch Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge/New York/Melbourne 1984, und Volker Weiß, *Moderne Antimoderne*. Arthur Moeller van den Bruck und der Wandel des Konservatismus, Paderborn u.a. 2012.

Hier wie dort werden affektive und körperliche Kräfte durch ihre Ursprünglichkeit zur legitimen Quelle des Widerstands gegen eine als künstlich und aufgepfropft verstandene Ordnung aufgebaut. Doch nicht nur aufseiten jener, die an den zivilisationskritischen Diskurs zwischen Nietzsche und der „Konservativen Revolution“ anknüpfen, wie etwa Peter Sloterdijk; auch aufseiten dezidiert linker Machtkritik, wie etwa recht prominent bei Michael Hardt und Antonio Negri, gibt es strukturell sehr ähnliche Theorien affektiver anti-hegemonialer Widerständigkeit. Die hier relevanten Diskursfiguren finden sich somit nicht nur in heutigen (neu)rechten Argumentationen wieder, sondern es zeigt sich zudem eine signifikante argumentative Nähe dezidiert linker, anti-hegemonialer Affekttheorien hierzu. Vor diesem Hintergrund spannt der vorliegende Aufsatz daher den Bogen vom „konservativ-revolutionären“ Denken Oswald Spenglers und Ernst Jüngers in die Gegenwart zu aktuellen Diskussionen von Körperlichkeit und affektiver Ausbrüche bei Sloterdijk und Hardt/Negri.⁹

Nachdem der Körper und seine Prozesse lange Zeit in der Philosophie und Soziologie eine untergeordnete Rolle gespielt haben, findet dieser jedoch etwa seit den 1970er Jahren, angestoßen besonders durch die Arbeiten von Michel Foucault und Pierre Bourdieu in einer sich herausbildenden Historisierung und Theoretisierung des Körpers tieferen Eingang in die theoretische Reflexion, so dass seit Ende des 20. Jahrhunderts von einem „body turn“ gesprochen werden kann und wird.¹⁰ Diesen Ansätzen ist gemeinsam, dass sie den Körper als zentralen Untersuchungsgegenstand mit einbeziehen und seine entscheidende Rolle für das Soziale herausarbeiten. Damit wenden sie sich gegen eine philosophische und soziologische Tradition, die sich vor allem mit der subjektiven Rationalität und Intentionalität beschäftigte und dabei den Körper, auch in seiner Bedeutung für Denkprozesse, vernachlässigte. Mit verstärkter Einbeziehung des Körpers in die Analyse gewannen körperliche Kräfte, Reaktionen und Dynamiken und schließlich auch Affekte in ihrer Differenz zu kognitiven Prozessen an

9 Die zentralen Referenzen im Artikel sind ausschließlich männliche Autoren. Sie bestimmen sowohl den Diskurs der „Konservativen Revolution“ als auch den gegenwärtigen Diskurs zu affektiven Ausbrüchen. Dies liegt insbesondere darin begründet, dass die Momente des Ausbruchs und exzessiver Affekte aufgrund ihres Aktivismus deutlich männlich konnotierten Topoi entsprechen, während weiblich konnotierte Topoi im Vergleich passiv sind. Diese Dichotomie wird aber dadurch unterlaufen, dass Männlichkeit immer noch mit Vernunft, Weiblichkeit jedoch mit Körperlichkeit und Emotionalität verbunden wird.

10 Vgl. besonders für den deutschsprachigen Raum Robert Gugutzer, *Soziologie des Körpers*, 5. Aufl., Bielefeld 2015.

Bedeutung. Zu Beginn der 2000er, also etwas später als der „body turn“, wird dann ein „affective turn“ besonders im anglo-amerikanischen Raum deutlich.¹¹ Dass affektive Kräfte und der Körper aber schon deutlich früher diskutiert wurden, bspw. während der „Konservativen Revolution“, wird in diesen Ansätzen nicht rezipiert. In zeitgenössischen Theorien sind Affekt und Körper wieder sehr stark präsent, so dass von einer Wiederkehr des Affekts und affektiver Ausbrüche in der gegenwärtigen Theorielandschaft gesprochen werden kann, wie exemplarisch bei Sloterdijk und dem Autorenduo Hardt/Negri herausgearbeitet werden soll.

Es soll im Folgenden vor allem darum gehen die Wiederkehr und Transformation der Körper- und Affektnarrative in der Gegenwart vor dem Hintergrund der „Konservativen Revolution“ zu bestimmen. Gerade in aktuellen Diskussionen über die Bedeutung von Affekten im Politischen und insbesondere in Affekttheorien, die sich positiv auf Spinoza und Nietzsche beziehen, finden sich im Kern ähnlich gelagerte Argumentationsfiguren wie im eingangs skizzierten Diskurs. Auf den Punkt gebracht: Affekten und ihre Ausbrüche wird hier oftmals eine besondere Elementarkraft des Lebens mit dezidiert progressiv-politischer Bedeutung zugestanden. Affekte markieren ein Moment der Widerständigkeit gegenüber der kapitalistischen Gesellschaft, die wiederum als Produkt von deren Unterdrückung gesehen wird.

An dieser Gleichzeitigkeit und gleichermaßen Ungleichzeitigkeit einer Diskursfigur der affektiven Ausbrüche sowie seiner Transformationen entfaltet sich die Argumentation dieses Beitrages. Zu Beginn geht es um eine tiefergehende Thematisierung des Affektiven und des Körpers im Diskurs der „Konservativen Revolution“, hierbei exemplarisch bei Spengler und Jünger. Die herausgearbeitete Figur der Empörung oder des affektiven Ausbruchs dient dann als Hintergrundfolie für die exemplarische Betrachtung gegenwärtiger Theorien der affektiven Ausbrüche. Im Fokus stehen die Gedanken zum *thymós* bei Sloterdijk und die Theorie der Multitude von Hardt/Negri, denen aufgrund der Kraft affektiver Beziehung zugetraut wird, die einengende Macht der gegenwärtigen Gesellschaft zerschlagen zu können. Können die so herausgearbeiteten Motive abschließend zu zentralen Linien der Thematisierung des Körpers und der Affekte zusammengefasst werden, so wird die Frage nach dem theoriegeschichtlichen Zusammenhang in einem letzten Schritt angegangen.

11 Vgl. bspw. Patricia T. Clough (Hg.), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham/London 2007.

Reflexiv-Werden der Moderne und antibürgerlicher Ethos

Das später sogenannte Reflexivwerden der Modernisierung bildet den wesentlichen geistes- und sozialgeschichtlichen Entstehungshintergrund für das Phänomen „Konservative Revolution“ und damit auch für den in dessen Dunstkreis auftauchenden Topos einer Restauration von affektiven (Ur-)Kräften. Im gleichen Maße nämlich, wie die Zivilisationskritik von Autoren wie Spengler und Jünger gerade nicht als Fortführung eines (wie auch immer gearteten) konservativen Projekts, sondern als Projekt eines anti-bürgerlichen und anti-liberalen reaktionären Modernismus¹² zu verstehen ist, so sehr muss man die Genese dieses Paradoxes einer anti-modernen Moderne in der Fluchtlinie des Bewusstwerdens widersprüchlicher Tendenzen der Moderne im neunzehnten Jahrhundert sehen. Denn es waren Probleme bürgerlicher Kultur und Gesellschaft, die den ‚Konservativen Revolutionären‘ schließlich als Reservoir für ihre ‚Gegenentwürfe‘ dienen sollten. Zu nennen wäre unter anderem Technik und Technizismus, die, wie etwa bei Spengler, ganz gemäß des Zauberlehrling-Narratives, als Kräfte gesehen wurden, die aus der Moderne heraus gegen diese gewendet werden können. Körper und Affektleben auf der anderen Seite boten sich als zu reaktivierende Kräfte an, weil sich die bürgerliche Moderne, wie es schien, ihrer nicht entledigen konnte, sondern sie als unerwünschtes Resultat von Fortschritt und Liberalismus eher noch heraufbeschwor. Gemeint ist damit vor allem das bürgerliche Angstgespenst der Masse, das als das imaginäre Andere der Vernunft galt.¹³

Zwei wesentliche Attribute haften der Masse im neunzehnten Jahrhundert an: ein unkontrollierbares affektives Kraftpotential, das plötzlich ausbrechen kann und eine sittliche Gestaltlosigkeit entfaltet, die den bürgerlichen Vorstellungen einer wohlgeordneten Gesellschaft entgegensteht. Beide Attribute treffen sich letztlich in einem Punkt, demgemäß die Masse ohne (eigenes) Bewusstsein ist. Weder sie als Ganze noch die einzelne Subjekte als ihre Teile haben in ihr ein Bewusstsein von sich und von der eigenen Lage, weshalb ihr jede Begrenzung der Affekte, aber auch jede sinnvolle Strukturierung ihrer selbst abgeht. Die Masse verletzt die beiden wesentlichen Grundpfeiler, auf denen die bürgerliche Gesellschaft in ihrem Selbstverständnis, die notwendige geschichtliche Verkörperung des Fortschritts zu sein,

12 Vgl. Herf, *Reactionary Modernism*.

13 Vgl. Michael Gamper, *Masse lesen, Masse schreiben. Eine Diskurs- und Imaginationsgeschichte der Menschenmenge 1765-1930*. München 2007, S. 17f.

beruht: Erstens und grundlegend für alles Folgende, die Fortführung von Zivilisation durch die Begrenzung und Kanalisierung von Affekten zu erreichen und zweitens die Grundidee der im Individuum verankerten Vernunft und des darauf beruhenden notwendigen Fortschrittes im Geiste und in der Ordnung des Liberalismus zu entfalten.

Das Narrativ der Masse im neunzehnten Jahrhundert ist nicht allein von dessen Gehalt her von Interesse, sondern auch in ihrer geschichtlichen Bedeutung als Kristallisationspunkt von wesentlichen Diskussionen und Motiven des Krisendiskurses der Moderne. So erweckt die Masse nicht nur zivilisatorischen Schrecken und Ekel, sondern auch ein ambivalentes Interesse. Die Masse und alles Massenhafte übt eine Faszination für diejenigen aus, denen die bürgerliche Gesellschaft – aus welchen Gründen zunächst auch immer – als gescheitert erscheint, bzw. für die es sie in ihrer zeitgenössischen Erscheinungsform zu überwinden gilt. Das zeigt sich Ende des 19. Jahrhunderts bereits in der Massenpsychologie, die diesbezüglich einen ambivalenten Status hat: Ist sie in ihren kriminologischen Ursprüngen noch ein Kind des Schreckens vor der potenziellen Affektexplosion in der Masse, so verändert sich dieses Verständnis ab dem Zeitpunkt, da der Blick machtanalytisch wird, wie etwa recht prominent bei Gustave Le Bon.¹⁴

In einer elitär ausgerichteten Perspektive wird hier aus der potenziellen Macht der vielen Körper eine politische Ressource. Lag dem Blick auf die Masse zumeist schon ein elitäres Selbstverständnis zugrunde¹⁵, so steigert sich selbiges nun zum Selbstbild einer ‚neuen Führerschaft‘, aus dem schließlich, in produktiver Wendung, das Angstgespenst Masse als Machtmittel und Herrschaftsinstrument denkbar wurde. In dieser Idee, insbesondere in der Fluchtlinie ihrer Anwendung im Faschismus, zeigen sich wesentliche Momente des uns interessierenden Diskurses: *Erstens* die, durchaus nicht eindeutig konzipierte, Betonung des Elitären gegenüber den perzipierten Dekadenformen bürgerlicher Gesellschaft, die als Resultat von Individualismus, Liberalismus und Demokratie ausgemacht wurden; *zweitens* die grundlegende, wenn auch manchmal unbewusste Strategie, in dieser Hinsicht die Kräfte des Affektiven und Körperlichen als Gegenkräfte zur liberal-rationalen bürgerlichen Ordnung überhaupt zu mobilisieren; und *drittens* die darin zum Ausdruck kommende allgemeine Tendenz, die Moderne nicht als solche zu verabschieden,

14 Gustave Le Bon, *Psychologie der Massen*, 15. Aufl., Stuttgart 1982.

15 Vgl. Stephan Günzel, *Der Begriff der Masse in Philosophie und Kulturtheorie*, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2 (2004), S. 117f.

sondern in ihr jene Kräfte und Ressourcen, nämlich Empörung und Affekt¹⁶, ausfindig zu machen und zu mobilisieren, die sich im Sinne der ‚Krise‘ des bürgerlichen Zeitalters als selbstdestruktive Kräfte desselben erwiesen haben.¹⁷

Wir wollen es bei dieser Skizze belassen. Vorgezeichnet werden sollte hier allein die Grundstruktur des Diskurses, in den sich die uns interessierende Thematik des Affektiven einzuschreiben scheint. Denn der politische Einsatz dieser Thematik im Diskurs der „Konservativen Revolution“ reiht sich insofern in das Phänomen der „reaktionären Moderne“ ein, als dessen inhärentes Motiv, Momente der Moderne gegen diese stark zu machen, hier eine wesentliche Rolle spielt. Dieser Kontext soll nun den Hintergrund bilden, wenn wir im Folgenden mit Spengler und Jünger zwei der prominentesten Autoren dieses losen Diskurses¹⁸ namens „Konservative Revolution“ betrachten.

Oswald Spengler: „organischer Welteindruck“

Für die „Konservative Revolution“ steht Spenglers Werk nicht nur deswegen exemplarisch, weil er so wirkmächtig war, sondern auch weil er in Vielem so ambivalent und mehrdeutig wie die Standpunkte ist, die man unter diesem Slogan zu vereinen sucht. Das gilt insbesondere für die Rolle des Körperlichen und des Affektlebens. Seinen Ort hat das Thema im Grundmotiv des ganzen Werkes, nämlich dem Motiv des von ihm so genannten und in den Mittelpunkt der Methode seiner „morphologischen“ Betrachtung gerückten „organischen Welteindrucks“:

Ich trenne der Form, nicht der Substanz nach mit vollster Schärfe den organischen vom mechanischen Welteindruck, den Inbegriff der Gestalten von dem der Gesetze, das Bild und Symbol von der Formel und dem System, das Einmalig-Wirkliche vom Beständig-Möglichen, [...] den Geltungsbereich der chronologischen von dem der mathematischen Zahl.¹⁹

Hier vergleiche man, indem man die Welt menschlicher Kulturen rein und tief auf die Einbildungskraft wirken lässt, nicht indem man sie in ein vorgefaßtes Schema zwingt; man sehe in den Worten Jugend, Aufstieg, Blütezeit, Verfall, die bis jetzt regelmäßig und heute mehr denn je der Ausdruck subjektiver Wertschätzungen und

16 Was nicht voraussetzt, dass jeweils von „Affekten“ überhaupt die Rede war.

17 Herf, *Reactionary Modernism*, S. 1.

18 Vgl. Fußnote 6.

19 Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München 1972, S. 7

allerpersönlichster Interessen sozialer, moralischer oder ästhetischer Art waren, endlich objektive Bezeichnungen organischer Zustände.²⁰

Diese Sätze beinhalten den Anspruch des Spenglerschen Denkens. Die Geschichte einer jeden Kultur, so die Grundannahme, ist die Entwicklungsgeschichte jeweils eines Organismus von Reife über Blüte bis Zerfall. Dementsprechend, so die Schlussfolgerung, benötigt der Beobachter der Geschichte – und d.h. für Spengler zugleich auch jeder, der seine Gegenwart zu beobachten trachtet – das Vermögen, die Ausdrücke dieses organischen Lebens und seiner Unterschiede zu anderen Erscheinungsformen zu empfinden, denn „[e]in Werden kann nur erlebt, mit tiefem wortlosen Verstehen gefühlt werden“.²¹ Kultur, als organisches Wesen begriffen, ist das „Urphänomen“²² – das Innerste, wenn man so will – der Geschichte, „Schicksal“²³ dessen Charakter und die jeweilige „Seele“²⁴ Träger und Zugang zu dieser. Das ist die universelle Geltung, die Spenglers Geschichtsmorphologie beansprucht: Alle Geschichte gleicht sich darin, dass sie Werden ist, alle Kulturen sich darin, dass sie Organismen, und alles wahre Verstehen der Geschichte und der Kulturen darin, dass sie gefühlt werden müssen, anstatt analysiert, verglichen und oder in Kausalitäten gefasst zu werden. Die Kräfte der Geschichte sind sprachlich-logisch nicht einholbar, sie müssen gefühlt werden, und Geschichte ist ein Schicksal, das zu akzeptieren ist.

Dass das Fühlen und Empfangen eines dezidiert prä-reflexiven Ursprünglichen Schlüssel zum Verständnis der Geschichte ist, ja dass Geschichte schlechthin Urkraft ist, dies darf nicht als ausschließlich methodisches Anliegen Spenglers betrachtet werden. Denn hinter der Annahme Spenglers, die Weltgeschichte schließlich nur aus der Perspektive ihres letzten Höhepunktes heraus rekonstruieren zu können, steht die Weihe jener letzten Hochkultur, der „faustischen“ – vulgo deutschen – , einzig je ein Gefühl für diese Geschichte gehabt zu haben.²⁵

Treibende Macht der faustischen Seele in all ihren kulturellen Kristallisationen, so das wiederkehrende Narrativ Spenglers, ist die „im unendlichen schweifende Leidenschaft“.²⁶ Der apollinischen Seele

20 Ebd., S. 36.

21 Ebd., S. 75.

22 Ebd., S. 141.

23 Ebd., S. 158.

24 Ebd., S. 4.

25 Vgl. ebd., S. 139.

26 Ebd., S. 262.

gegenüber, so Spengler einen Gemeinplatz Nietzsches aufnehmend, „stelle ich die *faustische* Seele, deren Ursymbol der reine grenzenlose Raum und deren ‚Leib‘ die abendländische Kultur ist“.²⁷ Die Urkräfte der „faustischen Seele“ beschreibt Spengler zunächst durchgehend als Existenzialien: Als „*schöpferischste* aller Urgefühle“ wird die „Weltangst“²⁸ bzw. das „Urgefühl der Angst“²⁹ allgemein beschrieben. Desgleichen lesen wir vom „Urgefühl der Sorge“³⁰ oder vom „Schicksal“³¹. All diese Urgefühle oder Kräfte formen die jeweilige „Seele“ einer Kultur, aus der die gesamte Palette kultureller Prägungen in ihrer jeweiligen Gestalt entwächst: Architektur, Musik, Kunst und Wissenschaft. Auch das grundlegende Wesen gesellschaftlicher Ordnung, das sich für Spengler stets im Gegensatz von „Adel“ und „Priestertum“ wiederfindet, geht daraus hervor:

Jeder Adel ist ein lebendiges Symbol der Zeit, jede Priesterschaft eins des Raumes. Schicksal und heilige Kausalität, Geschichte und Natur, das Wann und das Wo, Rasse und Sprache, Geschlechtsleben und Sinnleben: das alles kommt zum höchstmöglichen Ausdruck. Der Adel lebt in einer Welt von Tatsachen, der Priester in einer Welt von Wahrheiten, jener ist Kenner, dieser Erkenner, jener Täter, dieser Denker. [...] Und zwar ist der Adel der eigentliche Stand, der Inbegriff von Blut und Rasse, ein Daseinsstrom in denkbar vollendeter Form.³²

Selbst die biologisch-organischen Begriffe von „Rasse“, „Blut“ und „Boden“³³ sind bei Spengler Variablen der Urkräfte des Seelentums. Die Differenz dieses Denkens zum Rassismus und Sozialdarwinismus seiner Zeit – und zu Teilen auch anderer Autoren der „Konservativen Revolution“ – liegt darin, dass das Primat im Sinne des Ursprünglichen nicht bei irgendeiner Substanz, sondern bei jenen Affektionen ansetzt, die die jeweilige kulturelle „Seele“ konstituieren.

Bei Spengler erlangt die Idee der Kultur somit ontologische bzw., wie es später heißen wird, „fundamentalontologische“ Weihen, wobei das faustische (d.h. das deutsche) Exemplar als von besonderer Intensität beschrieben wird. Auf die faustische Seele hin ist, wie erwähnt, schließlich die gesamte Betrachtung Spenglers geschrieben. In ihr erkennt, d.h. ergreift sich die Weltgeschichte nicht nur – man denke an den Weltgeist – sondern sie kommt hier zu ihrem Ende, in welchem sich

27 Ebd., S. 234.

28 Ebd., S. 107.

29 Ebd., S. 108.

30 Ebd., S. 177.

31 Ebd., S. 182.

32 Ebd., S. 971, 973.

33 Ebd., S. 708ff.

das Wesen der dabei bereits im Sterben liegenden faustischen Seele noch einmal versammelt. Das Ende der faustischen Seele ist die Maschine, in welcher sich ebenso der thematische Kreis des Buches schließt: Hatte es mit der Herleitung der faustischen Mathematik als Wissenschaft der Funktion und somit des strebenden Gefühls begonnen, so endet es nun abrupt mit der Materialisierung und Automatisierung dieses Strebenden in der *Maschine*:

Niemals hat sich ein Mikrokosmos dem Makrokosmos überlegener gefühlt. Hier gibt es kleine Lebewesen, die durch ihre geistige Kraft das Unlebendige von sich abhängig gemacht haben. Nichts scheint diesem Triumph zu gleichen, der nur einer [sic!] Kultur geglückt ist und vielleicht nur für eine kleine Zahl von Jahrhunderten. Aber gerade damit ist der faustische Mensch zum Sklaven seiner Schöpfung geworden.³⁴

In der Technik kommen die bisher in der faustischen Seele heraufdrängenden Urkräfte („Weltangst“, „Streben nach Ausdehnung“, „Wille zur Macht“ etc.) zum Ausbruch und zur Autonomie und machen diese „Seele“ und ihre Kultur damit zur letzten der Welt. So aber wie diese „Seele“ einzig auf diesen Telos zugeschnitten ist, so ist nach Spengler das Ende zu bejahen, ist also auch hier den körperlich-affektiven Kräften, seien sie auch zerstörerisch, Folge zu leisten. In den Verfallsbewegungen der faustischen Kultur werden die Urkräfte gefühlt (anstatt ‚nur‘ begriffen) und somit explizit, jedoch so sehr, dass sie sich zunehmend selbst objektivieren und damit alles Organische verlieren: Die Maschine materialisiert die Urkräfte, die in der faustischen Seele endgültig hervorbrechen und wendet sie gegen sie, die damit bereits zur Zivilisation verkommen ist.³⁵

Wir sind in diese Zeit geboren und müssen tapfer den Weg zu Ende gehen, der uns bestimmt ist. Es gibt keinen andern. Auf dem verlorenen Posten ausharren ohne Hoffnung, ohne Rettung, ist Pflicht. Ausharren wie jener römische Soldat, dessen Gebeine man vor einem Tor in Pompeji gefunden hat, der starb, weil man beim Ausbruch des Vesuv vergessen hatte, ihn abzulösen. Das ist Größe, das heißt Rasse haben. Dieses ehrliche Ende ist das einzige, das man dem Menschen nicht nehmen kann.³⁶

Hier klingen charakteristische Töne dessen an, was Heinz Dieter Kittsteiner unter dem Titel „heroische Moderne“ beschrieben hat: das

34 Ebd., S. 1190.

35 Vgl. Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, München 1931, S. 78f.

36 Ebd., S. 88f.

geschichtliche Selbstbewusstsein eines trotzigem Aufbäumens gegen den perzipierten Untergang.³⁷ In der Technik sind jene irrationalen Kräfte aufgehoben und damit aufgespeichert, die in der „faustischen Kultur“ ihren gemäßen Ausdruck gefunden haben. Man muss nicht lange zwischen den Zeilen lesen, um – trotz aller Schicksalsrhetorik – in der Bejahung dieses Endes die Faszination für das mit dem Ersten Weltkrieg vermeintlich oder tatsächlich hervorbrechende Beschwören eines solchen Ausbruchs vermeintlich ‚organischer‘ Kräfte zu sehen. Hier äußert sich eine Faszination, die im Kontrast zur Rhetorik des Fatums steht, durch welche uns der Autor suggerieren will, in seinem Appell einzig der geschichtlichen Einsicht zu folgen.

Ernst Jünger: „Vertiefung und Erweiterung des Lebens“

Zeigen sich bei Spengler bereits grundlegende Momente jener Haltung der „heroischen Moderne“³⁸, so verdichten sie sich bei Jünger in unmittelbarer Anknüpfung an die Erfahrung des Ersten Weltkrieges zu einem klaren Bild. Kampf, Schmerz, Blut, Gewalt und deren Einschreibungen in der Technik bilden hier die Konstanten einer *Sozialontologie*, die nichts weniger will als eine *neue*, d.h. technizistisch gewendete Form des alteuropäischen Ständestaats. Im Mittelpunkt dieser Tendenz steht für Jünger mit dem „Arbeiter“ eine Figur, die beide Seiten in sich vereint: er ist der neue Typus (Jünger: „Gestalt“), geformt im Kampf und veräußert in der Technik. Unserer Frage nach dem Bedeutungsgehalt von Körper und Affekt in der sogenannten „Konservativen Revolution“ bietet sich daher bei Jünger der vorläufige Höhepunkt einer theoretischen Entfaltung.

Jüngers Denken schließt insofern an Spengler an, als dass auch er im gerade vergangenen Ersten Weltkrieg – und zwar als konkret-geschichtliches Ereignis *dieses* Krieges mit allen seinen technizistischen Veränderungen, nicht mehr im Sinne des Krieges im Allgemeinen – den Endpunkt des Vorangegangenen sieht. Der große Unterschied liegt in der Konsequenz der „allgemeinen Mobilmachung“, der auch sozio-kulturellen Massenanimation – bzw. -Affektion, mit der Jünger dieses Ende als Aufbruch zu einem Ungeahnten, schöpferischen Neuen sieht.³⁹

37 Vgl. Heinz Dieter Kittsteiner, *Wir werden gelebt. Formprobleme der Moderne*, Hamburg 2006, S. 44ff.

38 Kittsteiner, *Wir werden gelebt*.

39 Vgl. Ernst Jünger, *Über die Linie*, in: Ders., *Werke*, Bd. 5,1: *Betrachtungen zur Zeit. Essays I*, Stuttgart 1960, S. 245-289, hier S. 261.

Das macht es so bedeutsam für die Frage nach der Genesis des politischen Affekt-Themas im 20. Jahrhundert – und vermutlich auch so anschlussfähig: Es ist der Gedanke, dass mit dem Krieg eine Kraft zum Tragen und mit den Materialschlachten des Ersten Weltkrieges zum Ausbruch kommt, die derartig anti-vernunftgemäß, derartig anti-bürgerlich und derartig physisch-brachial ist, dass sie die Epoche des so verstandenen bürgerlichen Stillstandes, der zivilen Versteinerung in einem Schlag beendet und damit einem – gar dem – Neubeginn den Weg ebnet.

Was Jünger in *Über die Linie* andeutet und in *Der Arbeiter* als neue techno-archaische Gemeinschaftsstruktur näher ausführt, ist eine neue Machtordnung. Mehr noch: die „Katastrophe“ des Gewaltausbruchs, welchen der Erste Weltkrieg nur verkörpert, erscheint als „das Apriori eines neuen Denkens“.⁴⁰ Die Elementarformen dieser neuen Ordnung und dieses „neuen Denkens“ sind „der Schmerz“ und „der Kampf“ (als inneres Erlebnis). In ihnen „bricht hervor“, was „das Hirn im Laufe der Jahrhunderte in immer schärferen Formen gestaltet hatte“, damit es nur dazu diene „die Wucht der Faust ins Ungemessene zu steigern“⁴¹: „der Urmensch, der Höhlensiedler in der ganzen Unbändigkeit seiner entfesselten Triebe.“⁴² Die Idee der Empörung und des affektiven Ausbruchs gelangt hier zum Phantasma eines neuerlichen, produktiven Hervordringens zuvor unterdrückter Mächte durch die Macht des Krieges, dem Irrationalen der Materialschlachten, in denen „die absolute Herrschaft des Feuers“⁴³ die Handlungen diktiert⁴⁴. Sie entfesseln sich in der Vernichtung des Gegners, die der „Vertiefung und Erweiterung des Lebens“⁴⁵ dient. Der Schrei desjenigen, der sich in der existenziellen Konfrontation mit dem Gegner durchsetzt: „Es ist ein Schrei, im Flusse

40 Ernst Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, in: Ders., *Werke*, Bd. 6,2: *Der Arbeiter. Essays II*, Stuttgart 1964, S. 9-328, hier S. 63.

41 Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, in: Ders., *Werke*, Bd. 5,1: *Betrachtungen zur Zeit, Essays I*, Stuttgart 1960, S. 11-108, hier S. 15.

42 Ebd., S. 18.

43 Ernst Jünger, *Feuer und Bewegung*, in: *Werke*, Bd. 5,1: *Betrachtungen zur Zeit. Essays I*, Stuttgart 1960, S. 109-121, hier S. 113f.

44 Zwar nennt Jünger dieses Absolut- und damit absolut Irrationalwerden des Krieges in der reinen Materialschlacht nur als mittlere von drei am Ersten Weltkrieg beobachtbaren Stufen, deren erste die taktische Bewegung war und deren dritte der Versuch der Wiederkehr dieser Bewegung ist, vgl. ebd., S. 113f. Doch nichtsdestotrotz gilt Jüngers Faszination dieser Entfesselung des Kampfes über jedes kriegstechnisch vernünftige Maß hinaus, denn hierin besteht für ihn nicht nur das militärhistorisch Neue, sondern hierin entspringt für ihn gewissermaßen der Keim des neuen Zeitalters, vgl. Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*.

45 Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis*, S. 19.

der Kultur längst vergessen, ein Schrei aus Erkennen, Grauen und Blutdurst.“⁴⁶

Für Jünger manifestiert sich in den affektiven Regungen der Soldaten eine Gemeinschaft des Schützengrabens und beim jähen Ausbruch des Kampfes das Hervortreten der „Auserlesenen von Nationen“⁴⁷, einer Elite des Kampfes, die – so die Hoffnung – der richtig verstandenen Kultur die neue Zeit anbrechen lässt. In der existenziellen Entscheidungssituation im „Urverhältnis“⁴⁸ zweier einander in ihrer Existenz negierender Menschen treten Wille und Kraft als das eigentlich den Menschen gegenüber allen rationalen (und technischen) Strukturen Kenn-zeichnende in absoluter Reinheit hervor und materialisiert sich in der Gemeinschaft des Kampfes, die somit eine Elite qua affektiver Ausbrüche bildet. An ihrem Horizont steht für Jünger die Chance einer daraus emergierenden Ordnung, deren konstante Quelle somit jene Urkräfte bilden, die sich der geistigen Strukturen, der Ratio und der davon abkünftigen Technik bedienen kann anstatt von ihr überdeckt und erstickt zu werden.

Die Figur einer solchen neuen Ordnung ist der Arbeiter, der keine Bewegung, keine Partei oder gesellschaftliche Kraft bildet, sondern die mit dem Krieg und aus dem Krieg hervorbrechende „Gestalt“, die zugleich Signum eines neuen Zeitalters ist:

Es ist das Kennzeichen einer heraufziehenden Zeit, daß man in ihr wieder unter dem Banne von Gestalten sehen, fühlen und handeln wird. Über den Rang eines Geistes, den Wert eines Auges entscheidet der Grad, in dem ihnen der Einfluß von Gestalten sichtbar wird.⁴⁹

Die Gestalt ist eine Grenzfigur: In ihr vereint sich Masse und Elite, denn in die Gestalt kann der Einzelne nur eingehen, wenn er die Urkräfte, den Willen zur Macht und zur Überschreitung des Schmerzes in sich vernimmt und umsetzt. In ihr vereint sich mithin die idealisierte Destruktion mit der Errichtung des Neuen, eines „neuen Geistes“ im Willen zur Macht, im „heroischen Realismus“⁵⁰ gegen den Geist des rationalen Individuums.⁵¹ Damit treffen in der Gestalt das Phantasma

46 Ebd.

47 Ebd., S. 36.

48 Ebd., S. 19.

49 Jünger, *Der Arbeiter*, S. 38.

50 Ebd., S. 72

51 „Eins der Mittel zur Vorbereitung eines neuen und kühneren Lebens besteht in der Vernichtung der Wertungen des losgelösten und selbtherrlich gewordenen Geistes, in der Zerstörung der Erziehungsarbeit, die das bürgerliche Zeitalter am Menschen geleistet hat. [...] Wenn dies zunächst im Denken geschieht, so deshalb, weil der

des Irrationalen, d.h. die Zerstörung und der Untergang des Alten im Chaos, mit dem der neuen Ordnung, d.h. den technologisch-disziplinierten Mächten, dem hypermodernen Ständestaat, zusammen.

In Jüngers Fortführung des Faustischen über das Ende findet das Affektleben und die Macht des Körperlichen die Bedeutung eines schier Absoluten. Denn zwar gehört es zur Logik der Bezeichnung „Gestalt“, dass sie über die Vergänglichkeit des Körperlichen hinausgehendes, Überzeitliches ist, doch eben dabei nicht einer Kategorie des Geistigen, Intelligiblen angehört. Die Gestalt ist die Formation und damit ‚produktive‘ (schöpferische) Modulation existenzieller Grundbedingungen des Menschen ‚Existenzialien‘, um es mit Heidegger zu sagen, werden hier in ihr Recht gesetzt: Gewalt, Überwindung, Hass und Wille. Jedes dieser Momente hat bei Jünger seinen logischen Ort im Kampf und seinen möglichen Ausdruck im neuen Zeitalter: die Gewalt in der Schlacht (Kriegsmaschine) und in der Produktion des neuen Staates (Maschine), die Überwindung des Feindes in der verstetigten „totalen Mobilmachung“, d.h. in den Überwindungskräften des dezisionistischen Staates. Man darf dabei nicht übersehen, dass das Argument ein geschichtliches ist. Jünger geht es nicht um den Krieg schlechthin und auch nicht um seine Wiederkehr. Es geht um den Ersten Weltkrieg als irrationales, nie zuvor gekanntes, Inferno⁵², und es geht mit ihm um eine Zeitenwende:

Dieser Krieg ist nicht das Ende, sondern der Auftakt der Gewalt. Er ist die Hammerschmiede, in der die Welt in neue Grenzen und neue Gemeinschaften zerschlagen wird. Neue Formen wollen mit Blut erfüllt werden, und die Macht will gepackt werden mit harter Faust. Der Krieg ist eine große Schule und der neue Mensch wird von unserem Schlage sein.⁵³

Ein wichtiges Medium der Bildung einer neuen Ordnung aus und in Gewalt und Machthunger ist die Technik, die bei Jünger den Makel der „Seelenlosigkeit“ endgültig abgeschüttelt hat. Denn die Maschine ist Ausdruck und Verlängerung des gewaltvollen Gestaltungswillens des Arbeiters. Sie ist kein „neutrales Gebiet“⁵⁴ mehr, sondern Wesenszug des

Gegner auf dem Felde seiner Stärke aufzusuchen ist. Die beste Antwort auf den Hochverrat des Geistes gegen das Leben ist der Hochverrat des Geistes gegen den ‚Geist‘; und es gehört zu den hohen und grausamen Genüssen unserer Zeit, an dieser Sprengarbeit beteiligt zu sein“, ebd., S. 47f.

52 „Immer hat es Kampf und Kriege gegeben, aber was hier dunkel und unaufhörlich vorüberzieht, das ist die furchtbarste Form, in die der Weltgeist bis jetzt das Leben gestaltet hat.“ Jünger, Über die Linie, S. 106.

53 Jünger, Über die Linie, S. 77.

54 Jünger, Der Arbeiter, S. 82.

Arbeiters: „Die Maschinenteknik ist zu verstehen als das Symbol einer besonderen Gestalt, nämlich der des Arbeiters – indem man sich ihrer Formen bedient, tut man dasselbe, als wenn man das Ritual eines fremden Kultes übernimmt.“⁵⁵

Bei all dem Mystizismus, den die Rhetorik des notwendig, ja unumstößlich aus dem Jenseits heraufsteigenden Neuen trägt, sollte eines nicht übersehen werden: Mit der Bezeichnung „Arbeiter“ als neuer Gestalt und der „Maschine“ als dessen gleichsam beseeltes Werkzeug, ist in der Geste der Überwältigung der bürgerlichen Gesellschaft und deren ökonomischer, kapitalistischer, Verfasstheit eine Nähe zum Marxismus durchaus bewusst suggeriert – freilich, um damit die Differenz zu unterstreichen. Das wird bei Jünger vor allem im *Arbeiter* deutlich, dessen Beginn gebetsmühlenartig wiederholt, wie sehr der Marxismus, der davon abgeleitete Sozialismus und die Arbeiterbewegung im Allgemeinen dort in die Falle der bürgerlichen Gesellschaft treten, wo sie sich gegen ihn zu richten vermeinen. Der nationale Sozialismus, den Jünger – ähnlich vieler Autoren der „Konservativen Revolution“, Spengler eingeschlossen (*Preußentum und Sozialismus*) – im Sinn hat, beansprucht dagegen, von einer ganz anderen Seinsschicht, d.h. gerade nicht mehr mit dem verhassten Gesellschaftsbegriff zu operieren. Die affektive Aufladung von Begriffen wie Gemeinschaft, Maschine, Arbeiter, Organisation usw. und das der Gesellschaft entgegengesetzte Phantasma eines von diesen Erscheinungsformen der Urkräfte gefügten Staates sollen eine Gegen-Utopie gegen den bürgerlichen Liberalismus und Kapitalismus auf der einen und den marxistisch geprägten Sozialismus auf der anderen Seite aufbauen. Deren Wahrheit, so will es das Narrativ vom Willen zur Macht, das Jünger hier bemüht, liegt in der absoluten existenziellen Ursprünglichkeit, liegt also darin, einzig eine Ordnung zu sein, die den Urkräften selbst entspringt.

Wir sehen, dass das Affektleben und der Körper in den Theorien Spenglers und insbesondere Jüngers – und man kann sie mit Einschränkungen stellvertretend für viele weitere Autoren der „Konservativen Revolution“ lesen – eine wesentliche, doppelte Rolle spielen: Einerseits geht es um die Befreiung ursprünglich-körperlicher Mächte aus deren zivilisatorischer Unterdrückung. Andererseits funktioniert das Affektleben, die Urkräfte von Seele und Körper als ein radikales Anderes gegenüber der modernen Gesellschaft. Affekte und ihre Ausbrüche sind Kräfte, die sich dem logischen Zugriff von etablierten Begriffen und Konzepten entziehen und die die modernen Mächte zu unterminieren und ‚umzudrehen‘ imstande sind.

Wiederkehr und Re-Animation der Empörung in der Gegenwart

Die Überlegungen von Spengler und Jünger zum Körper- und Affektleben ihrer Gegenwart, insbesondere die Diskursfigur der Empörung und des affektiven Ausbruchs sind in der Philosophie und Soziologie der Moderne und Gegenwart nie breit aufgenommen und weitergeführt worden. Umso interessanter ist es, dass der Körper und seine Affizierungen in der gegenwärtigen Philosophie und Soziologie im Rahmen eines „body turn“ und „affective turn“ wieder eine verstärkte Bedeutung einnehmen, ohne freilich dass dabei auf Spengler und Jünger rekurriert wird. Es kann daher von einer Wiederkehr von Affekt- und Körpersemantiken und des „thymós“⁵⁶ in der Gegenwart gesprochen werden, wie exemplarisch in den Arbeiten von Sloterdijk sowie Hardt/Negri herausgearbeitet werden soll. Die nun zu leistende Auseinandersetzung mit den Arbeiten dieser Autoren macht dabei deutlich, dass die gegenwärtige Thematisierung und Theoretisierung des Körpers und seiner affektiven Prozesse viele Semantiken der modernen Autoren wie Spengler und insbesondere Jünger wieder aufgreift und gleichzeitig bestimmte Transformationen vornimmt, was vor allem die theoretischen Bezüge und Argumentationen angeht, wie sich besonders in den Arbeiten von Hardt/Negri zeigen lässt. Erst an dieser Stelle kann von einer wirklichen Theoretisierung des Körpers und seiner affektiven Ausbrüche gesprochen werden. Nachdem in diesem Kapitel die Gemeinsamkeiten herausgearbeitet werden, wendet sich der Schluss nochmal den Gründen und Motiven dieser Überschneidungen zu. Die Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit der Diskursfigur der affektiven Ausbrüche soll nicht nur in beiden Epochen nebeneinander ausgeführt werden, vielmehr dient der Schluss dazu, nochmal genauer darzulegen, wie diese geteilte Diskursfigur bei so unterschiedlichen Autoren entstehen konnte.

Peter Sloterdijk: Thymotische Energien

Sloterdijk schließt mit seinem Buch „Zorn und Zeit“⁵⁷, das im Jahr 2006 erschienen ist, an den Diskurs der „Konservativen Revolution“ über die Affektivität des Sozialen an, konzentriert er sich doch auch auf den

56 Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit: politisch-psychologischer Versuch*, 3. Aufl., Frankfurt am Main 2013, S. 24.

57 Ebd.

affektiven Ausbruch von Energien des Körpers und deren Regulierung und verknüpft dieses mit dem nietzscheanischen Topos vom „Willen zur Macht“. Er geht aber insofern über sie hinaus und spezifiziert Spenglers Geschichtsmorphologie, indem er an die Stelle des Organischen den Zorn setzt, d.h. von der Geschichte des Abendlandes als Geschichte des Umgangs mit dem Zorn schreibt. So stellt er sich die Frage: „Diesen unheimlichsten und menschlichsten Affekt, soll man ihn dämpfen, zügeln, unterdrücken?“⁵⁸ Letztlich mündet sein Versuch in eine Kulturkritik am Umgang der Gegenwart mit dem menschlichen Zorn.

Die Rolle des Zorns in der Antike, gerade bei Homer, beschreibt Sloterdijk gleichsam als Ideal einer weniger bis gar nicht kontrollierten thymotischen Energie.

Beim reinen Zorn gibt es kein verknötetes Innenleben, keine psychische Hinterwelt und kein privates Geheimnis, [...] das Innere des Akteurs solle ganz manifest und öffentlich, ganz Tat [...] werden. Dem aufwallenden Zorn ist es eigentümlich, in seinem verschwenderischen Ausdruck restlos aufzugehen; wo die totale Expressivität den Ton angibt, ist von Zurückhaltung und Aufsparung keine Rede. Natürlich wird auch immer ‚um etwas‘ gekämpft, vor allem aber dient der Kampf der Offenbarung der kämpfenden Energie an sich – die Strategie, das Kriegsziel, die Beute kommt später. Wo der Zorn aufflammt, ist der vollständige Krieger gegeben.⁵⁹

Die Gemeinsamkeiten mit Jüngers Mystifizierungen des Kampfes sind unübersehbar. In der Antike entsteht nach Sloterdijk ein Subjekt, das im Gegensatz zum modernen Subjekt „insbesondere die reflektierende Innerlichkeit, das intime Selbstgespräch und die vom Gewissen gelenkte Bemühung um Affektkontrolle“⁶⁰ noch nicht ausgeprägt hat. Diese antike Subjektivität hat kein kohärentes Ich, sondern wird von seinen „Affekten oder Partialenergien“⁶¹ geprägt und bildet keine Affekt einschränkende Instanz aus.⁶² Folglich kann es seinen Zorn nahezu frei entfalten.

Das organische oder besser körperliche Zentrum, von dem die Energie des Zorns herrührt, bestimmt Sloterdijk als „*thymós* – es bezeichnet den Regungsherd des stolzen Selbst“⁶³. Die affektiv-körperlichen Ausdrücke des *thymós* sind für Sloterdijk *erstens* „eine

58 Ebd., S. 9.

59 Ebd., S. 21, Herv. d. Autoren.

60 Ebd., S. 23.

61 Ebd.

62 Vgl. ebd., S. 24.

63 Ebd. Hier wird deutlich, dass Sloterdijk mit seinen Vätern vom Geiste der Konservativen Revolution auch den Nietzscheanismus gemein hat, vgl. exempl. ebd., S. 46ff.

intensive Form der Energiebereitstellung und Energieübertragung“⁶⁴. Im Moment des Zorns kommt es zu körperlichen Ausbrüchen von Energie ‚aus‘ dem zornigen Subjekt heraus. Daher besteht die Möglichkeit, dass der Zorn sich abschwächt, wenn seine Energie – zumindest für den Moment – ‚verausgabt‘ wurde.⁶⁵ *Zweitens* ist der Zorn produktiv in seinem Ausdruck: „Als pure Extraversion fügt der rückhaltlos ausgedrückte ‚aufschäumende‘ Zorn dem Bestand der Welttatsachen äußerst energische Ergänzungen hinzu.“⁶⁶ Akkumulation und Zentralisierung von Zorn ermächtigen die Subjekte „zu einer neuen Schöpfung“⁶⁷. Sloterdijk verdeutlicht die besondere Wirkmächtigkeit des Zorns durch Umschreiben eines berühmten Zitats von Marx und Engels: „Alle Geschichte ist die Geschichte von Zornverwertung.“⁶⁸ Es ist der Affekt des Zorns, der maßgeblich die menschliche Gesellschaft und seine Entwicklung gestaltet. *Drittens*: „gleich ob er explosiv-momenthaft auftritt oder chronisch-weitsichtig [...] schöpft [der Zorn] aus dem Überschuß an Energie, die nach konzentrierter Verausgabung strebt.“⁶⁹ Der Zorn bezieht sich *viertens* immer auf einen bestimmten Adressaten und über diesen hinaus gelingt es dem Zorn *fünftens* seine Umgebung zu affizieren und zu gestalten.⁷⁰ Anhand dieser Merkmale wird deutlich, dass der thymós vor allem ein körperlich-biologisches ‚Energiereservoir‘ ist und eine damit einhergehende spezifische Form des Ausbruchs körperlicher Energien, die sich vornehmlich in der Form des Zorns ausdrückt.

Doch diese Ausbrüche sind kein automatischer Prozess, denn „[o]bwohl der Akteur nicht Herr oder Besitzer seiner Affekte ist, wäre es verfehlt zu meinen, er sei nur ihr blindes oder willenloses Instrument.“⁷¹ Die Ausbrüche geschehen eben nicht nur spontan und explosiv, sondern lassen sich auch aufschieben, um umfassendere Ziele zu verwirklichen.⁷² Damit eröffnet sich durch den thymós ein Zukunftshorizont. „Der aktivierte Thymos entdeckt durch sein Verlangen nach Genugtuung die Welt als Spielraum für Entwürfe nach vorn [...]. Der Zorn wird zum *momentum* einer Bewegung in die Zukunft, die man schlechthin als

64 Ebd., S. 89f.

65 Vgl., S. 93f.

66 Ebd., S. 90.

67 Ebd., S. 104.

68 Ebd., S. 100.

69 Ebd., S. 90.

70 Vgl. ebd., S. 89ff.

71 Ebd., S. 24.

72 Vgl. ebd., S. 95ff.

Rohstoff geschichtlicher Bewegtheit verstehen kann.“⁷³ Sloterdijk benutzt für die Form der Aufschiebung, Akkumulation, Speicherung und Verteilung des Zorns den Begriff „Bankform des Zorn“⁷⁴, womit er eine Möglichkeit aufzeigt, die Kraft des *thymós* zu regulieren und zukünftigen Zielen unterzuordnen.

Sloterdijk bestimmt die menschliche Freiheit ausgehend vom *thymós*, so zentral setzt er die körperliche Lebenskraft für das Menschsein. Die *Freiheit* eines Subjekts bildet sich für Sloterdijk „nur im Rahmen einer thymotischen Menschensicht“⁷⁵. Der Freiheitsbegriff, den Sloterdijk hier in Anschlag bringt, wird biologisch gedacht. Dann „bedeutet Freiheit das Vermögen, das gesamte Potential spontaner Bewegungen zu aktualisieren, die einem Organismus eigentümlich sind.“⁷⁶

Nun stellt sich für Sloterdijk das Problem, dass die Zeit, in der der *thymós* wirklich seine Energie als Zorn ausdrücken durfte, selbst in der Antike begrenzt war. Sobald es zur psychischen Umstellung „von heroisch-kriegerischen Tugenden auf stadtbürgerliche Vorzüge [kam,] verschwindet der Zorn allmählich aus der Liste der Charismen.“⁷⁷ Der *thymós* bleibt nur in den Figuren des „Mannesmut“ und „gerechten Zorn[s]“⁷⁸ an den Rändern der bürgerlichen Gesellschaft enthalten. Bedeutsam sind für Sloterdijk deshalb im Anschluss an die Antike die jüdischen sowie christlichen Religionen als auch der real-existierende Sozialismus in seiner Gestalt bei Lenin und Stalin und der Nationalsozialismus. Sie alle entfalteten in ihren Hochphasen sehr viel thymotische Energien im Zorn Gottes auf die Gläubigen oder den politischen Feind.⁷⁹ Diese Formen versteht Sloterdijk deshalb als verschiedene Ökonomien thymotischer Energien.

Im gegenwärtigen Zeitalter einer jüdischen und christlichen Kirche, die ganz auf die Rolle eines zornigen Gottes verzichtet, und des Post-Sozialismus verliert der Zorn jedoch nahezu all seinen Einfluss. Die Gegenwart ist gekennzeichnet vom *Erlöschen thymotischer Energien* und ihres umfassenden Gestaltungsmoments.⁸⁰ Diese Gesellschaft zeichnet sich deshalb durch Mittelmäßigkeit und Gleichmacherei aus, wie

73 Ebd., S. 97.

74 Ebd., S. 99.

75 Ebd., S. 37.

76 Ebd., S. 38.

77 Ebd., S. 24.

78 Ebd., S. 26.

79 Vgl. ebd., S. 110ff.

80 Vgl. ebd., S. 282ff., 312.

Sloterdijk auch in *Verachtung der Massen*⁸¹ ausführlich darlegt. Die gegenwärtige Gesellschaft kennzeichnet ein umfassender Konsumismus, der gerade keine thymotischen Energien entfaltet, sondern seine Kraft aus der Erotik zieht.⁸² Sie steht für Sloterdijk im Gegensatz zum thymós. Erotik bezieht sich immer auf ein bestimmtes Objekt, welches fehlt und von dessen Nicht-Anwesenheit deshalb die Aufforderung ausgeht, dass es angeeignet werden müsste. Der thymós hingegen „erschließt [...] den Menschen die Bahnen, auf denen sie geltend machen, was sie haben, können, sind und sein wollen.“⁸³

In der Gegenwart, in der der thymós nahezu vollständig verschwunden ist, herrscht für Sloterdijk das Ressentiment. „Dieses beginnt sich zu formieren, wenn der rächerische Zorn am Direktausdruck gehindert wird und den Umweg über einen Aufschub, eine Verinnerlichung, eine Übersetzung, eine Entstellung nehmen muß.“⁸⁴ Einmal mehr kritisiert er die thymós-Kontrolle, also die Einschränkung affektiv-körperlicher Energien in der gegenwärtigen Gesellschaft. Das zentrale Problem an der gegenwärtigen Entwicklung ist für Sloterdijk, dass „moralisch anspruchsvolle Systeme, alias Kulturen“⁸⁵ um zu existieren auf thymotische Dynamiken angewiesen sind – womit er die Bedeutung des thymós nicht stärker hätte machen können. So betont er, dass „die Selbststimulierung der Akteure durch die Hebung thymotischer Ressourcen wie Stolz, Ehrgeiz, Geltungswille, Indignationsbereitschaft und Rechtsempfinden“⁸⁶ notwendig ist, um solche Kulturen zu erhalten.

Um die gesellschaftlichen Verhältnisse im Sinne Sloterdijks zu verändern ist folgerichtig der Zorn als Auflehnung und Empörung der Subjekte notwendig.⁸⁷ Er beklagt das aktuelle Fehlen einer umfassenden Kultur des Zorns, denn nur sie würde die gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse umfassend verändern, um dem thymós wieder eine zentrale Rolle in der Gesellschaft einzuräumen. Konsequenterweise sieht er seine Aufgabe darin die „Zornförderung“⁸⁸ voranzutreiben, was er mit seinen öffentlichen Verlautbarungen zu Flüchtlingsbewegungen offensichtlich auch tut. In der gegenwärtigen

81 Peter Sloterdijk, *Die Verachtung der Massen: Versuch über die Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2000, hier: S. 55ff.

82 Sloterdijk, *Zorn und Zeit*, S. 31f.

83 Ebd., S. 30.

84 Ebd., S. 134.

85 Ebd., S. 39.

86 Ebd.

87 Vgl. ebd., S. 182f.

88 Ebd., S. 183.

Moderne hat das Moment des thymós zwar keine zentrale gesellschaftsbildende Bedeutung mehr, jedoch merkt Sloterdijk hoffnungsvoll an, dass sich gegenwärtig eine Ausweitung der Rache in kulturellen Erzeugnissen wie Filmen wiederfindet, wobei er Rache als eine eher niedere Form des thymós versteht.⁸⁹ Weitere Bereiche, in denen es noch Momente des thymós gibt, fasst er mit den Begriffen des „Erhabenen“, ohne ihn weiter auszuführen, oder der „Leistung“ bspw. im Arbeitsprozess, die die „thymotische Seite der Existenz“ darstellt, im Gegensatz zum „weinerlich-kommunikativen Eros“⁹⁰. Ein anderes Moment findet er in den gegenwärtigen Protest- und Empörungsbewegungen von Bürger_innen bspw. gegenüber der Flüchtlingspolitik⁹¹, die er als thymotische Kollektive der Artikulation und Ausbruch des thymós versteht und deshalb als politisch progressiv unterstützt.⁹²

Michael Hardt und Antonio Negri: Die Kraft der Multitude gegen das Empire

Der Diskurs über das Affektleben der Subjekte wird gegenwärtig besonders von vielen poststrukturalistischen Autoren aufgegriffen und weitergetragen. Etwa zur gleichen Zeit, in der Sloterdijk seine Überlegungen zum thymós ausführt, veröffentlichen Hardt/Negri ihre drei großen Bücher zum Empire und zur Multitude.⁹³ In allen dreien geht es darum, affektive Kräfte wie die Empörung als entscheidende Momente zum Verständnis und zur Veränderung des Sozialen zu bestimmen. Im Gegensatz zu Sloterdijk, der als tendenziell rechter Kulturkritiker gilt, bezeichnen sich die beiden dezidiert als

89 Vgl. ebd., S. 87ff.

90 Ebd., S. 34.

91 Vgl. Peter Sloterdijk, Letzte Ausfahrt Empörung. Über Bürgerausschaltung in Demokratien (Teil 1), 2015, online unter:

http://www.deutscherarbeitgeberverband.de/aktuelles/2015_08_03_dav_aktuelles_empoerung.html (letzter Abruf 04.12.2016); und Peter Sloterdijk, Letzte Ausfahrt Empörung. Über Bürgerausschaltung in der Demokratie (Teil 2), 2015, online unter: http://www.deutscherarbeitgeberverband.de/aktuelles/2015_08_17_dav_aktuelles_empoerung2.%0Ahtml (letzter Abruf: 94.12.2016).

92 Vgl. Sloterdijk, Verachtung der Massen, S. 36f.

93 Es handelt sich um die Bücher: Michael Hardt/Antonio Negri, Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt am Main/New York 2002; dies., Multitude. Krieg und Demokratie im Empire, Frankfurt am Main/New York 2004; dies., Commonwealth. Das Ende des Eigentums, Frankfurt am Main/New York 2010.

„Kommunisten“⁹⁴ in der Tradition des Post-Operaismus.⁹⁵ Ihre Theorie selbst ist eine Revolutionstheorie, legt sie doch aus Sicht von Hardt/Negri die Bedingungen offen, wie die politischen Potentiale der Multitude verwirklicht werden können, um eine ganz andere, radikal demokratische Gesellschaft zu erschaffen. Ebenfalls unterscheiden sich die beiden Theorien durch ihre philosophischen Referenzen. Hardt/Negri schließen vor allem an Spinoza und seine Auslegung durch Deleuze (und Guattari) an – mit weitreichenden Folgen für die Begründung ihrer Theorie des Affektausbruchs.⁹⁶

Ausgangspunkt der Theorie von Hardt/Negri bildet die Feststellung, dass sich in der Postmoderne das „Empire“, eine neue Form der Souveränität und Kontrolle, als neues globales Herrschaftssystem durchgesetzt hat und in der Multitude das Objekt seiner Herrschaft und Unterdrückung findet.⁹⁷ Die Macht des Empire, die hier rein repressiv ist, bezeichnen Hardt/Negri als „*Biomacht*“, „als Macht über das Leben“⁹⁸ der Multitude. Die Biomacht steht in einem Spannungsverhältnis und im Konflikt mit der Macht der Multitude, der „*Biopolitik*“, die beide „als das Widerstandspotential des Lebens und als Bedingung einer anderen Hervorbringung von Subjektivität [hier der Multitude] begreifen.“⁹⁹

In ihrer Gegenüberstellung von Multitude und Empire greifen Hardt/Negri auf die für sie „antinomisch[e]“ Unterscheidung von „*potentia*“ und „*potestas*“, [zwischen] Vermögen und Gewalt“¹⁰⁰ im Anschluss an Spinoza zurück. Die Multitude verbinden sie einzig mit der *potentia*, während sie das Empire als *potestas* verstehen. Die Kraft der *potentia* begründet Spinoza letztlich ontologisch in der Immanenz des Seins oder, wie Bergson es sagen würde, im Leben. Das Sein konstituiert

94 Hardt/Negri, *Empire*, S. 358.

95 Die Theorie des Postoperaismus bezieht sich auf die Tradition des Operaismus, der seinen Ausgang im Italien der frühen 1960er nahm. Er ist eine marxistische, revolutionäre Bewegung und Theorie. Alle gesellschaftlichen Entwicklungen auch des Kapitalismus werden aus Sicht des Operaismus durch die Praxis der Arbeiter_innen initiiert und bestimmt. Die gesellschaftlichen Strukturen antworten nur auf diese Praxen. Der Post-Operaismus erweitert die Theorie des Operaismus durch Einbezug poststrukturalistischer Autoren wie bspw. Michel Foucault und Gilles Deleuze.

96 Spinoza wird insbesondere von Negri als Denker der Subversion verstanden, siehe Antonio Negri, *Subversive Spinoza. (Un)Contemporary Variations*, Manchester/New York 2004.

97 Weiterführend auch ebd., S. 19ff.

98 Hardt/Negri, *Commonwealth*, S. 71.

99 Ebd.

100 Antonio Negri, *Die wilde Anomalie: Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*, Berlin 1982, S. 215.

erst das Vermögen der Multitude.¹⁰¹ Die Kraft der *potentia* wird mit der Körperlichkeit der Multitude verschränkt. Insbesondere sind es gerade die bereits von Spinoza beschriebenen Prozesse der Affizierung und des Affiziertwerdens, also primär intensiv-körperliche Prozesse und nicht kognitivistische oder rationalistische, die dieses Vermögen ausdrücken.¹⁰²

Das Empire als *potestas* wird bei Hardt/Negri von der *potentia* der Multitude her bestimmt, von der „dauernden Aktualisierung“ durch das „potentielle Sein“¹⁰³ der *potentia* und ist mithin dieser unter- und nachgeordnet. Alle gesellschaftliche Entwicklung wird hier also, wie für den Post-Operatismus insgesamt typisch, von der produktiven Kraft der Multitude her gedacht. Somit ist das Empire dann immer nur eine „Antwort“¹⁰⁴ auf die Befreiungsversuche der Multitude. Da die Multitude die *potentia* ausdrückt, erklärt sich auch, inwiefern sie die einzig „schöpferische[...] und produktive[...] Praxis“¹⁰⁵ ist. Die Möglichkeiten und Fähigkeiten, die die Multitude hat, fehlen hingegen dem Empire. Das Empire ist aufgrund seiner ontologischen Stellung, seiner *potestas*, immer prekär, mangelhaft und unterdrückend. Aus diesem Grund erweitern Hardt/Negri im Anschluss an Nietzsche die Unterscheidung von *potentia* und *potestas* zu einer zwischen aktiver und reaktiver Macht. Einzig die aktive Macht (*potentia*) bringt etwas hervor, tut etwas, die reaktive (*potestas*) separiert die aktive Macht von dem, was sie tun kann.¹⁰⁶ Diese Merkmale des Empires sind zurückzuführen auf seinen „ontologischen Mangel“¹⁰⁷. Es kann keine wirkliche gesellschaftliche Entwicklung anstoßen, nichts schaffen oder hervorbringen, dazu fehlt ihm das Vermögen der Multitude. Das Empire drückt eben nicht das Sein aus, hat keine direkte Beziehung zu dieser ursächlichen und ursprünglichen Kraft. Nur die Multitude verkörpert die Kraft des Lebens und des Seins.¹⁰⁸

Das Empire ist nicht schöpferisch oder positiv, sondern unterdrückt die Multitude. Der reinen Potentialität der Multitude, die Hardt/Negri im

101 Vgl. auch Hardt/Negri, *Empire*, S. 373.

102 Vgl. Baruch Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, Hamburg 1994, hier S. 110ff.

103 Negri, *Anomalie*, S. 216.

104 Hardt/Negri, *Empire*, S. 57.

105 Ebd., S. 61.

106 Vgl. Michael Hardt, Gilles Deleuze. *An Apprenticeship in Philosophy*, London 1993, S. 117.

107 Hardt/Negri, *Empire*, S. 75.

108 Vgl. auch Antonio Negri, *Eine ontologische Definition der Multitude*, in: Toni Negri/Thomas Atzert/Jost Müller (Hg.), *Kritik der Weltordnung: Globalisierung, Imperialismus, Empire*, Berlin 2003, S. 111-127.

Anschluss an Deleuze¹⁰⁹ als eine „Virtualität der Menge“ begreifen, steht die potestas des Empire gänzlich undialektisch als „Parasit“¹¹⁰ gegenüber. Es schränkt die Kraft der Multitude ein, lebt aber gleichzeitig von ihr. Das Empire mit seinen Herrschaftstechnologien wird damit zum primären Akteur der Kontrolle und Einschränkung der potentia und damit letztlich zu einer Instanz der Affektkontrolle.

Dem Empire gelingt es dabei niemals, die Kraft der Multitude gänzlich einzuschränken¹¹¹: „*All diese Unterdrückungsmaßnahmen bleiben nämlich der Menge und ihren Bewegungen äußerlich.* Das Empire kann nur isolieren, teilen und absondern“¹¹², weil es letztlich nicht das ontologische Potential der Multitude einschränkt. Hardt/Negri spitzen Spinoza weiter zu, indem sie den Gegensatz zwischen potentia und potestas als „absolute[n] Antagonismus“¹¹³ im Feld des Politischen bezeichnen. Die Multitude als potentia hat das Potential, das Empire zu zerstören. „Im schöpferischen Vermögen der *Multitude*, der Menge, die das Empire trägt, liegt gleichermaßen die Fähigkeit, ein Gegen-Empire aufzubauen“¹¹⁴, das das Empire stürzen kann. Die Multitude ist für Hardt/Negri letztlich das revolutionäre Kollektiv, welches das Potential hat, eine ganz andere Welt der wirklichen Demokratie zu verwirklichen. Die Praxis der Multitude sei getragen von dem Ziel einer freien und gleichen Gesellschaft, in der sich die einzelnen singulären Subjekte, die die Multitude als Kollektiv bilden, entfalten können.¹¹⁵ Aufgrund ihrer ontologisch begründeten Opposition zum Empire muss es (früher oder später) zu einer demokratischen Revolution durch die Multitude, wie sie sich Hardt/Negri vorstellen, kommen. Sie formulieren mit ihrer Theorie der Multitude eine quasi-teleologische Geschichtsphilosophie, die auf Affizierungen und den körperlichen Energien der Multitude beruht. Intentionen, Interessen und Motive der Multitude werden weitestgehend irrelevant.

Für das Thema der nicht-modernen Moderne im vorliegenden Artikel ist es besonders interessant, dass das Empire von Hardt/Negri als fortgeschrittenster Ausdruck der Moderne gefasst wird. Die Multitude ist für Hardt/Negri als Opposition deshalb die „Gegenmoderne [...] innerhalb der Moderne“¹¹⁶, und das Empire unterdrückt genau dieses

109 Vgl. Hardt/Negri, *Empire*, S. 365 EN2.

110 Ebd., S. 367.

111 Vgl. Ebd., S. 369.

112 Ebd., S. 405.

113 Ebd., S. 257.

114 Ebd., S. 13.

115 Vgl. Hardt/Negri, *Multitude*, bes. S. 7ff., 117.

116 Hardt/Negri, *Commonwealth*, S. 79.

„antimoderne‘ Andere“¹¹⁷. Beide sehen die Multitude im Unterschied zur „reaktionären Gegenmoderne“¹¹⁸, – zu der dann die „Konservative Revolution“ zu zählen wäre, die Hardt/Negri nicht erwähnen – denn die Multitude steht für einen „Befreiungskampf innerhalb der Machtbeziehungen der Moderne“ und ist auch „geographisch nicht außerhalb der Moderne“ zu suchen.¹¹⁹

Wie die spezifische Kraft der Multitude, das Empire zu überwinden, aussieht, zeigt sich besonders im Arbeitsprozess. Die Bedingungen der Multitude sind an die technischen Entwicklungen, vor allem an die Ausbreitung der modernen Kommunikationstechniken in den gegenwärtigen Arbeitsprozessen gebunden. Das Empire stellt diese Bedingungen bereit, die die gegenwärtig-spezifische Kraft der Multitude überhaupt erst ermöglichen – die Multitude ist „*innerhalb* des Empire und *gegen* das Empire“¹²⁰. Denn es ist die in diesen Verhältnissen sich ausbreitende immaterielle Arbeit, durch die sich die Multitude als ein Kollektiv konstituiert. Unter immaterieller Arbeit verstehen Hardt/Negri die „Produktion von Dienstleistungen[, die] auf nicht-materielle und nicht-haltbare Güter zielt“, wie „kulturelle Produkte, Wissen oder Kommunikation“¹²¹. Darunter zählen die *kognitive* und die „*affektive Arbeit*“¹²². Unter kognitiver immaterieller Arbeit verstehen die beiden Autoren diejenige Arbeit, die „Ideen, Symbole, Codes, Texte, sprachliche Bilder und Ähnliches hervor[bringt]“¹²³. Diese Produkte verlieren dabei nicht ihren Wert bzw. werden nicht verbraucht, wenn sie geteilt werden, weshalb sie Commons sein können. Affektive Arbeit hingegen ist eine Tätigkeit, „die Affekte wie Behagen, Befriedigung, Erregung oder Leidenschaft hervorbringt oder manipuliert.“¹²⁴ Gerade die affektive Arbeit ist als ein sehr viel stärker körperlicher Prozess zu verstehen als kognitive Arbeit, weil hier der Körper als Körper mit anderen Körpern in Beziehung tritt. Im Gegensatz zu früheren Arbeitsverhältnissen hat der Gebrauch des Körpers hierbei nicht den Zweck ein Objekt herzustellen, das außerhalb seiner selbst liegt, sondern das Zusammenkommen der Körper selbst ist der Zweck. Es

117 Ebd., S. 82.

118 Ebd., S. 112.

119 Ebd., S. 113; vgl. auch Antonio Negri, Konstituierende Macht, in: Marianne Pieper /Thomas Atzert/Serhat Karakayalı/Vassilis Tsianos (Hg.), Biopolitik – in der Debatte, Wiesbaden 2011, S. 29-61, hier S. 48ff.

120 Hardt/Negri, Empire, S. 74.

121 Ebd., S. 302.

122 Ebd., S. 304.

123 Hardt/Negri, Multitude, S. 126.

124 Ebd.

geht um „die Herstellung von zwischenmenschlichen Kontakten und Interaktionen“, also letztlich von Gemeinschaften und sozialen Netzwerken. Das Moment der *„Kooperation ist der Arbeitstätigkeit vollkommen immanent“*¹²⁵. Den Arbeitsprozessen der Multitude ist die „Produktion von Affekten und Sprachen durch die soziale Kooperation und Interaktion von Körpern und Begehren, die Erfindung neuer Formen der Beziehung“¹²⁶ – *„gesellschaftliches Leben als solches“*¹²⁷ – immanent. Diese Arbeitsprozesse entfalten eine Eigenproduktivität, die sich vom Kapital des Empire lösen und nicht mehr auf es und seine Produktionsmittel angewiesen sind, sie können sich selbst verwerten. „Indem sie ihre eigenen schöpferischen Energien ausdrückt, stellt die immaterielle Arbeit das Potential für eine Art des spontanen und elementaren Kommunismus bereit.“¹²⁸

Die Multitude setzt sich besonders in ihren Arbeitsprozessen immer über die Ordnung des Empire und dessen (Affekt-)Kontrolle hinweg. Sie ist durch die Produktion sowohl von Kollektivität als auch Kreativität letztlich nicht messbar und damit nicht in die (symbolische) Ordnung des Empire integrierbar, sie bleibt *„exzessiv [...]“*, was den Wert angeht, der aus ihr zu gewinnen ist, denn das Kapital kann nie das Leben insgesamt an sich reißen.¹²⁹ Damit verweist sie nach Hardt/Negri

„jenseits des Maßes‘ auf die Lebendigkeit des Produktionszusammenhangs, darauf, dass Arbeit mit Begehren zu tun hat und dazu in der Lage ist, das biopolitische Gewebe des Empire von unten her zu konstituieren. ‚Jenseits des Maßes‘ bezieht sich auf den neuen Ort im Nicht-Ort [des Empire], der bestimmt ist durch die Produktionstätigkeit, die autonom ist gegenüber jeglichen externen Regimen des Maßes; es bezieht sich auf eine Virtualität, die das gesamte biopolitische Gewebe imperialer Globalisierung umschließt.“¹³⁰

Virtualität bezieht sich hier auf bestimmte, bereits bestehende „Handlungsmöglichkeiten (Sein, Lieben, Verändern, Schaffen)“¹³¹ der Multitude, die in der gesamten Gesellschaft verteilt sind. „Der Übergang

125 Hardt/Negri, *Empire*, S. 305.

126 Hardt/Negri, *Commonwealth*, S. 72.

127 Hardt/Negri, *Multitude*, S. 167.

128 Hardt/Negri, *Empire*, S. 305. Und weiterführend: „‚General Intellect‘ ist eine kollektive, soziale Intelligenz, die durch die Akkumulation von Wissen, Techniken und Know-How entsteht. Der Wert von Arbeit wird somit von einer neuen universellen und konkreten Arbeitskraft mittels Aneignung und freiem Gebrauch der neuen Produktivkräfte verwirklicht.“ Ebd., S. 372. Weiterführend zum Arbeitsbegriff der Multitude, siehe Paolo Virno, *Exodus*, Wien/Berlin 2010, hier S. 33ff.

129 Hardt/Negri, *Multitude*, S. 167.

130 Hardt/Negri, *Empire*, S. 365.

131 Ebd.

vom Virtuellen durch das Mögliche zum Realen ist der grundlegende *Schöpfungsakt*. Die lebendige Arbeit bildet dabei die Brücke zwischen dem Virtuellen und dem Realen.¹³² Die lebendige Arbeit bricht das Herrschaftsgefüge des Empire auf und wird eine „allgemeine gesellschaftliche Tätigkeit [...], *produktiver Exzess*. Dieser Exzess ist zum einen Folge eines kollektiven Emanzipationsprozesses, zugleich aber auch Substanz einer neuen gesellschaftlichen Virtualität der produktiven und befreienden Möglichkeit von Arbeit.“¹³³

Die Schöpfungskraft der lebendigen Arbeit der Multitude ist ein Exzess, ein produktives „Überschießen“, wenn etwas „über die Barrieren hinweg“ „strömt“¹³⁴. Die Kraft der Multitude wird bei Hardt/Negri durchgehend mit vitalistischen und lebensphilosophischen Begriffen eines affektiven Ausbruchs beschrieben, die darauf verweisen, dass die Multitude primär von ihren körperlichen Prozessen und Energien des Lebens bestimmt ist. Das Empire dagegen, das sich bei Hardt/Negri durch „*Transzendenz* und *Repräsentation*“¹³⁵ auszeichnet, wird mit kognitivistischen und rationalistischen Begriffen belegt, die zugleich verschiedene Momente der Kontrolle der Multitude kennzeichnen. Diese Möglichkeit und Realität der Widerständigkeit der Multitude ist direkt an ihre Körperlichkeit gebunden, denn „[d]as Fleisch der Multitude ist reines Potential, eine noch ungeformte Lebenskraft und damit ein Element sozialen Seins, das fortwährend auf die Fülle des Lebens abzielt. Von diesem ontologischen Standpunkt aus betrachtet, ist das Fleisch der Multitude eine elementare Kraft, die das soziale Sein ständig erweitert, indem sie über jedes traditionelle politisch-ökonomische Maß hinaus Werte produziert.“¹³⁶

Wenn die Autoren auf die Überwindung des Empire zu sprechen kommen, verwenden sie alternativ zum Exzess oft den Begriff des *Exodus*, der mehr auf etwas verweist, das hinter sich gelassen werden muss oder auf etwas jenseits des Empire. In diesem Verständnis orientieren sie sich am Verständnis der Fluchtlinien bei Gilles Deleuze und Félix Guattari¹³⁷. Hardt/Negri sprechen deshalb vom Exodus als „nomadische[r] Bewegung der Menge“¹³⁸. Paolo Virno macht dies nochmal deutlich, wenn er den Exodus als „massenweises Abfallen vom

132 Ebd., Herv. d. Autoren.

133 Ebd., Herv. d. Autoren.

134 Hardt/Negri, *Commonwealth*, S. 325f.

135 Hardt/Negri, *Empire*, S. 98.

136 Hardt/Negri, *Multitude*, S. 216f.

137 Bspw. Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*. Berlin 1992, hier: S. 698ff.

138 Hardt/Negri, *Empire*, S. 376.

Staat“¹³⁹ versteht, der im „*offensiven Entzug*“¹⁴⁰ besteht, oder wenn er ihn als „*exit*“¹⁴¹ bezeichnet. Durch einen Exodus kann es gelingen und gelingt es der Multitude, aus der Unterdrückung des Kapitalismus, aus dem Privateigentum und anderen sozialen Ungleichheiten auszubrechen, um eine wirklich demokratische Gesellschaft zu verwirklichen.¹⁴² „Wir können diese demokratische Bewegung auch einen Prozess des ‚Exodus‘ nennen, der von der Multitude verlangt, dass sie die Verbindungen zwischen der imperialen souveränen Macht und dem Konsens der Subalternen kappt.“¹⁴³

Die Rede vom Exodus verweist auf die Emanzipation vom Empire durch den Ausbruch der affektiven Kräfte der Multitude, durch die ihr politisches Projekt einer radikalen Demokratie überhaupt erst gelingen kann. Es ist daher kein Zufall, dass bspw. Day die konstituierende Macht der Multitude mit direkten Aktionen im Anarchismus vergleicht.¹⁴⁴ Hier wird die progressiv-politische Aufladung und Überhöhung der Expressivität und Affektivität der Multitude offensichtlich.

Um die produktive Kraft der Multitude noch weiter zu bestimmen, verwenden Hardt/Negri den Begriff des *Begehrens* für einen, somit wieder explizit körperlich konturierten, Prozess. Eine exzessive Produktion der Multitude wird durch ihr gemeinsames Begehren hervorgebracht.¹⁴⁵ Die Multitude ist deutlich ein körperlich affiziertes und affizierendes Kollektiv. Insofern wird für Hardt/Negri jede Revolte durch ein „Surplus an Intelligenz, Erfahrung, Wissen und Begehren“¹⁴⁶ hervorgebracht. Das Begehren mobilisiert das Gemeinsame der Multitude und steigert so die Intensität ihrer einzelnen involvierten Körper und ermöglicht es über das Empire hinauszugehen. Diesen Zusammenhang verdeutlichen Hardt/Negri besonders bildlich an Protestaktionen: „Straßenschlachten mit der Polizei bringen dein Blut in Wallung, bis die Intensität den Punkt erreicht, an dem sie explodiert. Und schließlich führt die Intensivierung des Gemeinsamen zu einer anthropologischen Veränderung, sodass aus den Kämpfen eine neue Menschheit hervorgeht.“¹⁴⁷ Erst „[d]ie gemeinsamen Handlungen von

139 Virno, Exodus, S. 49.

140 Ebd., S. 50.

141 Ebd., S. 54.

142 Hardt/Negri, Commonwealth, S. 315.

143 Hardt/Negri, Multitude, S. 109.

144 Vgl. Richard J. F. Day, From Hegemony to Affinity. The Political Logic of the Newest Social Movements, in: Cultural Studies 18: 5 (2004), S. 716-748, hier S. 735.

145 Hardt/Negri, Empire, S. 394.

146 Hardt/Negri, Multitude, S. 239.

147 Ebd., S. 240.

Arbeit, Verstand, Leidenschaft und Affekt bilden *eine konstituierende Macht*.¹⁴⁸ Damit ist das Begehren zentraler politischer Modus der Multitude. Die Überschneidungen mit den Beschreibungen Jüngers, wie sie weiter oben ausgeführt wurden, werden hier nun überdeutlich. Der Körper im Kampf entfaltet schöpferische Potentiale und kann eine neue Ordnung herstellen.

Ein weiterer Begriff, den Hardt/Negri immer wieder für diese affektiven Ausbrüche gegen das Empire verwenden, ist der der *Empörung*. Sie ist ein Ausdruck der Macht der Liebe, die die Multitude sowohl ausdrückt als auch zusammenbringt.¹⁴⁹ Die Empörung ist ein zentrales Moment der Organisation der Multitude, die die Subjekte der Multitude angesichts der globalen Ungerechtigkeiten und Unterdrückungen artikulieren. Damit wird die Empörung „der Urgrund, das Ausgangsmaterial, aus dem sich Revolten und Rebellionen entwickeln.“¹⁵⁰ Er ist der „Rohstoff, aus dem Revolte und Rebellion sind.“¹⁵¹ Gerade an diesem Punkt werden dann die Überschneidungen mit Sloterdijks Vorschlägen zum politischen Widerstand offensichtlich.

Übergänge, Gleichzeitigkeiten und Ungleichzeitigkeiten – Nietzsche als Verbindungsglied

In der Diskursfigur der affektiven Ausbrüche als anti-moderne Widerstandskraft bildet sich die Schnittmenge von Autoren der „Konservativen Revolution“ wie Spengler und Jünger mit zeitgenössischen Autoren wie Sloterdijk und Hardt/Negri. In dieser Diskursfigur laufen die betrachteten Theorien der reaktionären Moderne und der Gegenwart zusammen. Alle behandelten Autoren teilen zentrale Annahmen über widerständige Affizierungen, die sich gegen die jeweils vorherrschende Ordnung richtet. In den Diskursfiguren etwa der „Empörung“, der „Ermächtigung“, des „thymós“ und der „Multitude“ scheint dieses geteilte Phantasma auf, auch wenn es mit einigen Variationen einhergeht. Die Argumentation konzentrierte sich jedoch auf die Gemeinsamkeiten dieser Diskursfiguren: Um den umfassenden reifizierenden Tendenzen der Zeit, einer statisch gewordenen unterdrückenden Moderne zu entgehen, rufen die diskutierten Autoren jene biologisch-körperlichen Kräfte an, die aller

148 Hardt/Negri, *Empire*, S. 366; weiterführend auch Negri, *Konstituierende Macht*.

149 Hardt/Negri, *Commonwealth*, S. 211.

150 Ebd., S. 249.

151 Ebd., S. 250.

Macht, so auch den verurteilten Mächten, zugrunde liegen und die allein imstande sind, eine andere Ordnung aufzubauen, in denen die affektiven Kräfte nicht länger unterdrückt werden.

Wenn hierbei also das Bild des affektiven Widerstandes aufscheint, so muss dabei klar bedacht werden: Die Beschwörung der affektiven Kräfte folgt hier einer Logik des Widerstands, dem „Interregnum“¹⁵², der Überwindung und Zerstörung aus dem Innen der abgelehnten Ordnung heraus, mit dem Ziel die zerstörerischen als zugleich schöpferische Kräfte anschließend an die Phase der Zerstörung und des Chaos zum Aufbau einer besseren, *eigentlichen* Ordnung sich entfalten zu lassen.¹⁵³ Diese können die Kraft zum „Umschlag“¹⁵⁴ nur haben, wenn sie als Grundlage und Ursprung nicht von den Entwicklungen der Abstraktion und Objektivierung kompromittiert sind. Die Diskursfigur des affektiven Ausbruchs wird somit ‚radikal‘ und sieht in den affektiven Kräften, die sie als Ursprünglich-Organisches gegenüber dem Anorganischen von Rationalisierung und Abstraktion der etablierten Ordnung fasst, den so verstandenen radikalen Ankerpunkt eines umfassenden „Umschlags“.

Dies sollte allerdings nicht einfach als ‚typisch‘ anti-modernistischer Affekt verbucht werden. Die rechten und linken, modernen und ‚postmodernen‘ politischen Affektlehren – zumindest in jenem engen Kreis an Autoren, der hier betrachtet wird – treffen sich auch insofern, als dass sie eben gerade nicht ‚aus der Zeit gefallen‘ sind, sondern die Erscheinungsform der ursprünglichen affektiven Kräfte in ihrer jeweiligen Aktualität beschwören. Das zeigt sich im uneingestandenem Nihilismus Spenglers, der die organische Macht des „Faustischen“ gerade in jener Erscheinungsform der Maschinenteknik, affirmiert, in dem diese Kraft zunächst ihr Ende gefunden hat. Bei Jünger erweitert sich dieses Motiv, wie gezeigt dahingehend, dass die Technik als positives Vehikel jener Macht und Stärke affirmiert wird, die er in der Gestalt des Arbeiters gebündelt sieht. Sloterdijk radikalisiert diese Position auf seine Weise nochmals, indem er immer mehr die Grundlagen einer gesellschaftlichen Umwertung der Moral entwickelt,

152 Mohler identifiziert in dieser Idee einen wesentlichen Ankerpunkt der „Konservativen Revolution“: der Idee, dass der ‚Umschlag‘ nicht im Gegensatz oder in der Dialektik erfolgt, sondern als Übersteigerung, Exzess der Tendenzen hin zu einem Chaos, aus dem sich die Kräfte zu neuem entwickeln werden, vgl. Mohler, *Konservative Revolution*, S. 86ff.

153 Hier zeigt sich eine systematische Nähe zum Futurismus der zwanziger Jahre und entfernt zu aktuellen Debatten rund um den Akzelerationismus – wenn auch hier ganz besonders nur hinsichtlich der Logik bzw. Systematik des Arguments und nicht hinsichtlich der politischen Ausrichtung.

154 Mohler, *Konservative Revolution*, S. 97.

an deren Horizont im Zeichen eines nicht mehr nur philosophisch zu verstehenden Anti-Humanismus auch eine biotechnologische Gestaltungsphantasie als Option betrachtet wird.¹⁵⁵ Bei Hardt/Negi findet sich die Figur der Überwindung in der Umwertung der Macht in seiner gegenwärtigen Gestalt wieder, genauer in der biopolitischen Macht des Empire, wobei über die Erscheinungsform der „immatriellen Arbeit“ auch hier nicht zuletzt wieder der Faktor der Technologie angesprochen ist.

Die Idee der *Ursprünglichkeit* und *Eigentlichkeit*, die sich bei den betrachteten Autoren exemplarisch zeigt und die sich im Sinne der zuvor skizzierten Charakteristika unter der Diskursfigur des affektiven Ausbruchs oder des affektiven Exzesses vereinen lässt, ist demnach keine umfassende Suspendierung von modernen Organisationsformen. Die Gestelle der Moderne bleiben teilweise intakt und werden weiter ausgebaut und perfektioniert, doch die Macht, der sie dienen sollen, kommt von woanders her. Es ist die Potentialität der affektiven Kräfte, deren steter Aktualisierung sie als Vehikel zu dienen haben. Durch die Strukturen eines fast schon vergangenen und mehr als brüchig gewordenen Fortschrittsprozesses hindurch, in der Fortführung bzw. Übersteigerung dieser Strukturen unter verändertem Vorzeichen, soll sich die untergründig schon immer anwesende Macht der Affekte durchsetzen, soll deren Denaturierung beendet und mithin eine natürliche Ordnung begründet werden.

Der zentrale Zusammenhang zwischen reaktionärer Moderne und gegenwärtigen Autoren lässt sich zusammenfassend in einer zweifachen Strategie des Affektiven und der Körperlichkeit festmachen, die ihre argumentative Schlagkraft im Bild des Widerstrebenden sucht. Affektive und ihnen verwandte körperliche Kräfte und Potenziale werden als das Andere hegemonialer Kultur und instrumenteller Rationalität in Stellung gebracht. Der Gegner ist dabei zumeist in einem umfassenden Allgemeinen identifiziert, wodurch sich die politische Tendenz der hier besprochenen Affektlehren klassischen Kategorien und somit der Kategorisierungen entheben kann, ohne im Argen zu lassen wem die Kampfansage gilt. Ein beschreibbarer Grund dieser Lehren lässt sich mithin am besten in den Attributen des Affektiven finden, der ihnen gemein ist. Dazu gehört:

1) Die Betonung des Schöpferischen, des Lebendigen, des Potentiellen, des Überschusses und des Exzesses als positiver Wert

155 Peter Sloterdijk, Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, Frankfurt am Main 1999.

2) In diesem Zusammenhang eine positive Bewertung von (Gegen-) Macht und Willen

3) Die negative Konnotation von Attributen des Rationalen und Intelligiblen

4) Zugleich eine positive Bewertung von einigen z.T. als schöpferisch und nicht berechenbar, z.T. schlichtweg als dienlich verstandenen modernen Phänomenen, wie v.a. der Technik

Diese Punkte markieren argumentative Überschneidungen hinsichtlich der untersuchten Autoren, aber vermutlich auch darüber hinaus für den Diskussionskontext, für den sie exemplarisch stehen. Doch damit ist nicht gesagt, dass diese Punkte bereits auf ein einheitliches und gleiches Denken oder gar auf eine gemeinsame politische Haltung verweisen.

Von höherer Signifikanz scheint eher zu sein, eine gemeinsame argumentative Logik auszumachen, die sich im Lichte der Thematik des Affektiven aus den Fluchtlinien der genannten Punkte ergibt. Es handelt sich um die stets mitgeführte Grundüberzeugung, dass das affektive Leben, weil es die Attribute des Schöpferischen, des Lebendigen, des Potentiellen und des Überschusses trägt und verwirklicht, einen Wert für sich und aus sich heraus bildet, d.h. sich selbst in seinem Status begründet. Das affektive Leben wird bei allen diesen Autoren als einziges und damit unbedingt schützenswertes Substrat des Neuen und der Veränderung gesehen. Es begründet und legitimiert sich selbst als Wert, indem es Beweis für das Heraufdrängen der Werte des Schöpferischen, Lebendigen, Potenziellen und auch Überschießenden und als Einlösung des sich daraus ergebenden Anspruches *zugleich* ist. Die Begründung dieser unbedingten Legitimität – des Anspruches, der zu einem Grundrecht wird – wird dabei selbst nicht mehr als zu begründen erachtet.

Der Grund dafür liegt offenbar *erstens* darin, dass hier, sei es explizit oder nicht, naturalisiert wird: Das Leben – sei es nun als Ur-Sache oder als soziale Möglichkeit betrachtet – ist *in sich* schon schöpferisch, lebendig, potenziell und überschießend (es breitet sich rücksichtslos aus), so dass einem Träger solcher Attribute, wie es eben das Affektive ist, ein singulärer, nicht zu subsumierender Wert zukommt. *Zweitens* ist darin immer auch die geistesgeschichtliche Erbschaft einer Zivilisationskritik im Namen der Befreiung des Natürlichen am Werk. Das Affektive bezieht seine Legitimität zu wesentlichen Teilen aus der ihm zugerechneten Bedeutung, das Lebendige seinen eigentlichen Freiheitsgraden zuzuführen. Das Gegenbild der Repression bildet dabei stets auch die Vorstellung von der Zurichtung der Körper und ihrer

Affekte durch die Nutzen und öffentliche Sicherheit maximierende Macht der bürgerlichen Gesellschaft und des bürgerlichen Staates.

Bei all den Überschneidungen in der Diskursfigur der affektiven Ausbrüche muss nun allerdings in einem letzten Schritt die Frage angegangen werden, wie zufällig diese hinsichtlich solcher Autoren, wie den hier analysierten, sind, die sich ja schließlich nicht einer gemeinsamen Strömung oder einer belastbaren geteilten ideengeschichtlichen Traditionslinie zuordnen lassen. Gibt es hier also einen Zusammenhang und wenn ja, welchen?

Die Gemeinsamkeiten ergeben sich nicht primär aus ihrem geteilten Gegenstand, sondern stärker aus ihren theoretischen Bezügen. Eine Verbindungslinie zwischen den Autoren der „Konservativen Revolution“ und den zeitgenössischen Autoren kann dabei nicht direkt gezogen werden. Es lassen sich die Einflüsse von Jünger und (insbesondere) Spengler auf Sloterdijks Positionen ungleich stärker als bei Hardt/Negri nachzeichnen, welche die Autoren der „Konservativen Revolution“ nur als Abgrenzungsfolie verwenden.¹⁵⁶ Es gibt also keine klare lineare Verbindung zwischen Positionen und Ideen der „Konservativen Revolution“ und den zeitgenössischen Autoren.

Was nun die ideengeschichtliche Erbschaftsfrage dieser beiden wesentlichen Strömungen des Affekt-Diskurses anbelangt, so steht zwar für die Frage des Affekts in der Theorie von Hardt/Negri der Name Spinoza im Vordergrund. Wenn es jedoch darum geht beide Strömungen zu verbinden, so muss der Blick vor allem auf *Friedrich Nietzsche* und dessen Rezeption sowohl bei den ‚Konservativen Revolutionären‘ als auch den ‚Postmodernen‘ gerichtet werden. „Die Geschichte der Nietzsche-Deutung ist eines der aufschlußreichsten Kapitel in der Geistesgeschichte der Gegenwart“¹⁵⁷ – diese Einschätzung Mohlers ist nicht nur hinsichtlich der modernen Autoren, sondern auch für die gegenwärtigen Autoren zutreffend. Beide Strömungen sind so ähnlich, weil sie zentrale Ideen und Motive von Nietzsche übernehmen.

156 In *Empire* dient Spengler an zwei Textstellen als Abgrenzungsfolie: Er wird für seine zyklische Theorie der Zeit sowie seinen Nihilismus kritisiert, vgl. Hardt/Negri, *Empire*, S. 249, 382; in ihrem Buch *Multitude* findet Spengler nur sehr kurz polemisch Erwähnung als Vertreter eines reaktionären Denkens vgl. Hardt/Negri, *Multitude*, S. 51.; in *Commonwealth* schließlich wird einzig Sloterdijk genannt, wiederum um ihn zu kritisieren. Für Hardt und Negri schreibt er zwar der Biopolitik eine progressive, gegen Machtstrukturen gerichtete Kraft zu, doch verbleibt er schließlich in einem „invariablen, naturalistischen Rahmen“, mit dem er die Kraft der Biopolitik, neue und andere Formen des Lebens zu erschaffen, beschränkt, Hardt/Negri, *Commonwealth*, S. 72.

157 Mohler, *Konservative Revolution*, S. 88.

Nietzsche ist letztlich das genealogische Verbindungsstück zwischen „Konservativer Revolution“ und den zeitgenössischen Autoren.

Für die Autoren der „Konservativen Revolution“ lag die wesentliche Attraktivität Nietzsches in dem, was sich mit Losurdo als „aristokratischer Radikalismus“ beschreiben lässt¹⁵⁸: eine Perspektive von ‚Revolution‘ oder ‚Umschlag‘, deren Ablehnung des bürgerlichen Liberalismus und des Gedankens der Gleichheit eine Gegenposition zur Arbeiterherrschaft und zu Demokratie möglich machte. Die Legitimität der ersehnten elitären Cäsarenherrschaft (bei Spengler) bzw. des faschistisch-elitären Neo-Ständestaats (bei Jünger) konnte dabei in der vermeintlichen Ursprünglichkeit der affektiven Kräfte und im Gestus der Befreiung dieser ausgemacht werden. Eine Legitimität, die versprach, jegliche Verfangenheit und Kompromittierbarkeit der bürgerlichen Gesellschaft von vornherein zu unterlaufen und zu vermeiden – wie Jünger es für das Phänomen des „Arbeiters“ als „Gestalt“ gegenüber dem aus seiner Sicht stets schon bürgerlich kompromittierten Marxismus beansprucht.¹⁵⁹

Auch erarbeitete Nietzsche, wie Werner Stegmaier es dargestellt, komplementär zu seiner Vernunft- und Moralkritik eine recht umfassende Lehre von den Affekten.¹⁶⁰ Diese zieht sich durch das gesamte Werk Nietzsches und bewegt sich dabei von anfänglicher Skepsis gegenüber der schöpferischen Kraft der Affekte bis zu einer ausgeprägten Herrschafts- oder Herrenmoral der schöpferischen Entfaltung der Affekte. Drei Aspekte sind hierbei von Bedeutung für das uns interessierende Weiterleben dieser Affektlehre: *Erstens* speist sich, wie Stegmaier aufzeigt, die Affektlehre Nietzsches aus seiner Kritik an der zivilisatorischen Affektbeschränkung. Nietzsche versucht aufzuweisen, dass es stets die Affekte sind, welche menschliche Körper und Gesellschaften prägen. Er gelangt auf diesem Wege zu einer Affirmation der Affekte und affektiver Ausbrüche. Dafür ist von Bedeutung, dass Nietzsche die Affekte *zweitens* als physiologische, „leibliche“ Phänomene betrachtet, die ihr Eigenleben führen und daher jede Vorstellung von ‚reiner Vernunft‘ oder ‚reinen Morallehren‘ ad absurdum führen. Dies führt Nietzsche *drittens* zu der Ansicht einer

158 Domenico Losurdo, Nietzsche, der aristokratische Rebell: Intellektuelle Biografie und kritische Bilanz, Hamburg 2009. Bereits auch zeitgenössisch bei Georg Brandes, Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche, in: Deutsche Rundschau 1890 Bd. 63, S. 52-89.

159 Jünger, Der Arbeiter, S. 24-37.

160 Werner Stegmaier, Nietzsche: Umwertung (auch) der Affekte, in: Hilge Landwehr/Ursula Renz (Hg.), Klassische Emotionstheorien: Von Platon bis Wittgenstein, Berlin/New York 2008, S. 525-546.

Ubiquität der Affekte, die zugleich jene des berüchtigten „Willens zur Macht“ ist: Alle Wirkung ist hier Ergebnis eines Konkurrenzkampfes zwischen verschiedenen Willen, d.h. zwischen Affekten. Von hier aus kommt Nietzsche schließlich zu seiner Unterscheidung von „Sklavenmoral“ und „Herrenmoral“, wobei erstere als der Versuch der Unterdrückung, letztere als erfolgreiche Beförderung der Affekte verstanden werden kann.¹⁶¹

Es wird deutlich, wie sehr Spengler und insbesondere Autoren wie Jünger sich dieser Lehren Nietzsches für ihre Pathologisierung der Moderne und für die Affirmation exzessiver, affektiver Energie – sei es im „Faustischen“, sei es in Krieg, Maschine und „Arbeiter“ – bedienen. Auch hinsichtlich Sloterdijk wird die Prägung durch einen solchermaßen verstandenen Rechts-Nietzscheanismus deutlich, wenn er die affektiven Ausbrüche im Zorn als widerständiges Moment gegen die unterdrückende Gesellschaft herausstellt. Ein wesentlicher Unterschied liegt bei ihm nur darin, dass im Kapitalismus, im „Weltinnenraum des Kapitals“, das „Ende der Geschichte“ und die „Posthistoire“ zugleich gesucht wird, für deren Bemeisterung im Gestus eines heroischen Realismus unumwunden die Weiterführung und Forcierung der Ausbeutung der „Unteren“ vorgeschlagen wird.¹⁶² Zur Legitimation und Plausibilisierung dieses Radikalismus wird auch bei Sloterdijk eine Affektlehre herangezogen, die in die Idee einer Umwertung der bürgerlichen Gesellschaft durch eine affektive Herrenmoral von oben mündet.¹⁶³ Letztlich ist es dasselbe rechtsnietzscheanische Modell der Affekt-Ausbrüche von der Elite her, das hier zum Tragen kommt.

Schwieriger freilich ist die Angelegenheit bei jenen ‚postmodernen‘ Autoren gelagert, die wie Hardt/Negri in einer linken Theorietradition stehen und als solche rezipiert werden. Zunächst muss mit Blick auf diese Ansätze – die ja über das genannte Autoren-Duo weit hinausgehen – deutlich gesagt werden, dass es hier Spinoza und nicht Nietzsche ist, den man, meist über die Lektüre Deleuzes und Guattaris, mit der Affektlehre zu beerben gedenkt. Jedoch folgt man den Rezeptionsspuren und -weisen weiter und tiefer, so zeigt sich, dass die Verwandtschaft einiger postmoderner und (neu-)rechter Affektlehren keinesfalls rein auf Äußerlichkeiten beruhen. Hier aber liegt für den kritischen Anspruch des vorliegenden Aufsatzes der entscheidende Punkt: Handelt es sich hier nur um Ähnlichkeiten *zu oder um eine nachweisbare*

161 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Kritische Studien Ausgabe 5, Berlin/New York 1980, S. 231f.

162 Jan Rehmann/Thomas Wagner, Sloterdijks Weg vom Zynismus-Kritiker zum Herrschaftszyniker, in: *Das Argument* 280 (2009), S. 116-130, hier S. 129f.

163 Ebd., S. 123ff.

ideengeschichtliche Wiederkehr von Motiven und Diskursfiguren rechtsnietzeanischer Ansätze?

Auf den ersten Blick mag dies wenig plausibel erscheinen, betrachtet man die Traditionslinie, in der Hardt/Negri stehen. Zwar steht Deleuzes, den beide als einen zentralen Ideengeber rezipieren, Verehrung für Nietzsche derjenigen für Spinoza in nichts nach, doch was die Affektlehre anbelangt, so scheint diese ihren hauptsächlichsten Anschluss bei letzterem zu finden. Mindestens für Hardt/Negri ist dies der Fall, wie ihr doch recht spärlicher Bezug auf Nietzsche und die umfangreiche Auslegung von Spinoza bei Negri¹⁶⁴ und von Deleuze bei Hardt belegen¹⁶⁵. Doch die Nähe wird deutlicher, sobald wir darauf achten, auf welche Weise sich ihre Affektlehre hier über Deleuze konstituiert. Wie Jan Rehmann in seiner Analyse der Affekttheorie im Zusammenhang von Nietzsche/Spinoza-Deleuze-Hardt/Negri aufzeigt, übernehmen Hardt und Negri von Deleuze die Identifikation des Komplexes potestas-potentia bei Spinoza mit derjenigen der Macht qua Affekt bei Nietzsche.¹⁶⁶ Laut Rehmann ist diese Verbindungslinie von Deleuze zu Hardt/Negri hinaus wirksam: „Die Identifizierung der Machtbegriffe Spinozas und Nietzsches ist Teil einer Großerzählung geworden, die sowohl den Mainstream der Nietzsche-Forschung als auch die post-strukturalistischen Interpretationen weitgehend beherrscht.“¹⁶⁷

Es ist gerade Deleuze, der in seiner spinozistischen Nietzsche-rezeption¹⁶⁸ eine Lesart stark macht, die sich bei Hardt/Negri exemplarisch fortsetzt. Mit Nietzsche versteht Deleuze (körperliche) Kräfte vor allem als positiv im Sinne von produktiv und bejahend. Beide unterscheiden darüber hinaus noch „zwischen herrschenden [produktiv, aktiven] und beherrschten [reaktiven, negativen] Kräften“¹⁶⁹, die auch zentral für ihre Machttheorien sind. Die aktiven Kräfte sind besonders für Deleuze in einem emphatischen Verständnis aktiv, schöpferisch und subversiv, weil sie alle Formen von Ordnungen aufsprengen können, wohingegen reaktive Kräfte Ordnungen erhalten und versuchen aktive Kräfte anzupassen und unterzuordnen. Letztlich können jedoch die aktiven Kräfte niemals vollständig eingeschränkt werden.

164 Negri, Die wilde Anomalie.

165 Hardt, Gilles Deleuze.

166 Vgl. Jan Rehmann, Spinoza und Nietzsche: Wider die Verwechslung von Handlungsfähigkeit und Herrschaftsmacht, in: *Das Argument* 307 (2014), S. 213-225. Für Rehmann ist diese gezogene Verbindung ein großer Irrtum, vgl. ebd., S. 213ff.

167 Ebd., S. 213.

168 Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, Hamburg 2008.

169 Deleuze, Nietzsche, S. 45f.

Im Glauben Spinozas Affektlehre damit nur zu erweitern wird dabei aufseiten der ‚linken‘ Autoren verkannt, dass in Übertragung von Nietzsche und Spinoza auf eine ‚gemeinsame‘ Affektlehre Teile der nietzscheanischen Herrschaftsidee übernommen werden. Bei Hardt/Negri zeigt sich dies in der Gegenüberstellung von „aktiver“ und „reaktiver“ Macht¹⁷⁰, die neben der Zuspitzung des Paires *potentia-potestas* einen schwierigen und stark an Nietzsches Herrenmoral und Lebensbegriff erinnernden Vitalismus in sich trägt, wenn etwa von der „Fülle des Lebens“, dem „Fleisch der Multitude“ oder der „Verkörperung des Seins“ die Rede ist. Was daraus im Generellen entsteht, ist eine Entproblematisierung der Nietzscheanischen Affekt- und Herrschaftslehre, einen Vorgang den Losurdo mit dem treffenden Titel einer „Hermeneutik der Unschuld“ belegt und sowohl die Rezeption aufseiten der poststrukturalistischen bzw. postmodernen Linken als auch aufseiten der Neuen Rechten ausmacht.¹⁷¹

Über Nietzsche und Deleuze lässt sich nachzeichnen, auf welche Argumentationsmuster Hardt/Negri in ihrer politischen Theorie zurückgreifen können, um die aktive Kraft des Affekts als antreibendes Moment progressiver politischer Politik der Multitude emphatisch zu beschwören. Das Reaktive ist für Deleuze wie für sie letztlich immer die schlechte und einschränkende Verfasstheit des gegenwärtigen Menschen, der Politik des Staats oder des Kapitalismus. Mit dem Affekt transportieren sie gleichzeitig eine emphatische Form der Politik, denn der Affekt „ist in sich immanenter und revolutionärer Prozeß“¹⁷². Revolutionär meint hier vor allem, dass körperliche Affizierungen auf die Schaffung neuer Kollektive und Lebensformen abzielen, die sich den vorherrschenden repressiven Ordnungen entziehen. Zum Ziel einer progressiven Politik gehört es dann, die Kräfteverhältnisse zugunsten des körperlichen Aktiv-werdens zu verschieben.¹⁷³

Was sich zusammenfassend feststellen lässt, ist, dass die politischen Ansätze, die sich an Affektlehren orientieren, aufgrund der skizzierten Problemlage ein stärkeres Potential der Hinterfragung dieser Grundlagen und deren geistes- und ideengeschichtlicher Herkunft zeigen müssen. Die aufgezeigte Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit von moderner und gegenwärtiger Affektkontrolle und -ausbruch gilt es hinsichtlich der Frage nach anti-modernen Tendenzen in der gegenwärtigen Affekttheorie weiter zu vertiefen und macht die

170 Eben jene Unterscheidung, an die Deleuze seine gesamte Nietzsche-Interpretation festmacht, wie Stegmaier konstatiert, vgl. Stegmaier, Nietzsche, S. 536.

171 Losurdo, Nietzsche, S. 716ff.

172 Gilles Deleuze/Claire Parnet, Dialoge, Frankfurt am Main 1980, hier: S. 104.

173 Vgl. Deleuze, Nietzsche, S. 181f.

skizzierte Genealogie vielversprechend. Dabei wird, so unsere Ausgangsthese, deutlich, dass die Problematisierung nicht allein eine der Kontrolle *von* und der Herrschaft *über* Affekte, sondern auch heute noch eine der Herrschaft und Selbstermächtigung *durch* Affekte ist.

Literaturverzeichnis

- Böckelmann, Frank (2015): Völkerfußwanderung (Editorial). In: TUMULT, Vierteljahreszeitschrift für Konsensstörung 4, S. 4.
- Breuer, Stefan (1993): Anatomie der Konservativen Revolution. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Burger, Rudolf (2015): Die Unzulänglichen. In: TUMULT, Vierteljahreszeitschrift für Konsensstörung 4, S. 17-18.
- Brandes, Georg (1890): Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche, in: Deutsche Rundschau, Bd. 63, S. 52-89.
- Clough, Patricia T. (Hg.) (2007): The Affective Turn. Theorizing the Social. Durham/London: Duke University Press.
- Day, Richard J. F. (2004): From Hegemony to Affinity. The Political Logic of the Newest Social Movements. In: Cultural Studies 18: 5, S. 716-748.
- Deleuze, Gilles/Parnet, Claire (1980): Dialoge. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1992): Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II. Berlin: Merve.
- Deleuze, Gilles (2008): Nietzsche und die Philosophie. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Gamper, Michael (2007): Masse lesen, Masse schreiben. Eine Diskurs- und Imaginationsgeschichte der Menschenmenge 1765-1930. München: Fink.
- Gugutzer, Robert (2015): Soziologie des Körpers. 5. Aufl., Bielefeld: Transcript.
- Günzel, Stephan (2004): Der Begriff der Masse in Philosophie und Kulturtheorie (II). In: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie 2, S. 117-135.
- Hardt, Michael (1993): Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy. London: UCL Press.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2002): Empire. Die neue Weltordnung. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2004): Multitude. Krieg und Demokratie im Empire. Frankfurt a. M./New York: Campus.

- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2010): *Commonwealth. Das Ende des Eigentums*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Herr, Jeffrey (1984): *Reactionary Modernism. Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press.
- Hetzler, Wolfgang (2015): Wer schützt das Deutsche Volk? Überlegungen zum Grundgesetz. In: *TUMULT, Vierteljahrszeitschrift für Konsensstörung* 4, S. 11-16.
- Jirgl, Reinhard (2015): Die Arglosen im Inland. In: *TUMULT, Vierteljahrszeitschrift für Konsensstörung* 4, S. 7-10.
- Jünger, Ernst (1960) [1922]: Der Kampf als inneres Erlebnis. In: Ders., *Werke, Bd. 5,1: Betrachtungen zur Zeit, Essays I*, Stuttgart: Ernst Klett, S. 11-108.
- Jünger, Ernst (1964) [1932]: Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt. In: Ders., *Werke, Bd. 6,2: Der Arbeiter. Essays II*, Stuttgart: Ernst Klett, S. 9-328.
- Jünger, Ernst (1960) [1930]: Feuer und Bewegung. In: *Werke, Bd. 5,1: Betrachtungen zur Zeit. Essays I*, Stuttgart: Ernst Klett, S. 109-121.
- Jünger, Ernst (1960) [1950]: Über die Linie. In: Ders., *Werke, Bd. 5,1: Betrachtungen zur Zeit. Essays I*, Stuttgart: Ernst Klett, S. 245-289.
- LeBon, Gustave (1982) [1895]: *Psychologie der Massen*. 15. Aufl., Stuttgart: Kröner.
- Losurdo, Domenico (2009): *Nietzsche, der aristokratische Rebell: Intellektuelle Biografie und kritische Bilanz*. Hamburg: Argument Verlag.
- Mohler, Armin (1950): *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart.
- Negri, Antonio (1982): *Die wilde Anomalie: Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft*. Berlin: Wagenbach.
- Negri, Antonio (2003): Eine ontologische Definition der Multitude. In: Toni Negri/Thomas Atzert/Jost Müller (Hg.), *Kritik der Weltordnung: Globalisierung, Imperialismus, Empire*, Berlin: Id Verlag, S. 111-127.
- Negri, Antonio (2004): *Subversive Spinoza. (Un)Contemporary Variations*. Manchester/New York: Manchester University Press.
- Negri, Antonio (2011): Konstituierende Macht. In: Marianne Pieper/Thomas Atzert/Serhat Karakayalı/Vassilis Tsianos (Hg.), *Biopolitik – in der Debatte*. Wiesbaden: Springer, S. 29-61.
- Sieferle, Rolf Peter (2015): Deutschland, Schlaraffenland. Auf dem Weg in die multiliberale Gesellschaft. In: *TUMULT, Vierteljahrszeitschrift für Konsensstörung* 4, S. 23-28.

- Nietzsche, Friedrich (1980) [1886]: Jenseits von Gut und Böse. Kritische Studien-Ausgabe, Bd. 5. Berlin/New York: De Gruyter.
- Rehmann, Jan/Wagner, Thomas (2009): Sloterdijks Weg vom Zynismus-Kritiker zum Herrschaftszyniker. In: Das Argument 51: 1/2 (280), S. 116-130.
- Rehmann, Jan (2014) Spinoza und Nietzsche: Wider die Verwechslung von Handlungsfähigkeit und Herrschaftsmacht. In: Das Argument 56: 2 (307), S. 213-225.
- Sloterdijk, Peter (1999): Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2000): Die Verachtung der Massen. Versuch über die Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2013): Peter Sloterdijk, Zorn und Zeit: politisch-psychologischer Versuch. 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2015): Letzte Ausfahrt Empörung. Über Bürgerausschaltung in Demokratien. online unter: http://www.deutscherarbeitgeberverband.de/aktuelles/2015_08_03_dav_aktuelles_empoeerung.html (letzter Abruf 04.12.2016)
- Sloterdijk, Peter (2016): Das kann nicht gut gehen. Peter Sloterdijk über Angela Merkel, die Flüchtlinge und das Regiment der Furcht (Interview), in: Cicero – Magazin für politische Kultur 2, S. 14-23.
- Spengler, Oswald (1972) [1918/1922]: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München: Beck.
- Spengler, Oswald (1931): Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens. München: Beck.
- Spinoza, Baruch (1994) [1677]: Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt. Hamburg: Meiner.
- Stegmaier, Werner (2008): Nietzsche: Umwertung (auch) der Affekte. In: Hilge Landwehr/Ursula Renz (Hg.), Klassische Emotionstheorien: Von Platon bis Wittgenstein. Berlin/New York: De Gruyter, S. 525-546.
- Virno, Paolo (2010): Exodus, Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Weiß, Volker (2012): Moderne Antimoderne. Arthur Moeller van den Bruck und der Wandel des Konservatismus. Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh.