

BODY POLITICS

Zeitschrift für Körpergeschichte



Heft 8 – Jahrgang 5 (2017)
Affektkontrolle
Herausgegeben von
Andreas Weiß / Marcus Otto

www.bodypolitics.de

BODY POLITICS Zeitschrift für Körpergeschichte

Auf Anregung des Arbeitskreises für Körpergeschichte wird Body Politics herausgegeben von: Peter-Paul Bänziger (Basel), Magdalena Beljan (Berlin), Pascal Eitler (Berlin), Jens Elberfeld (Halle), Andrej Findor (Bratislava), Christian Fritz-Hoffmann (Oldenburg), Alexa Geisthövel (Berlin), Henriette Gunkel (London), Patrice Ladwig (Göttingen), Maren Möhring (Leipzig), Marcus Otto (Braunschweig), Massimo Perinelli (Berlin), Katja Sabisch (Bochum), Monique Scheer (Tübingen), Florian Schleking (Köln), Imke Schmincke (München), Olaf Stieglitz (Erfurt) und Heiko Stoff (Hannover). Geschäftsführend sind gegenwärtig: Jens Elberfeld, Imke Schmincke und Olaf Stieglitz.

Anschrift: Body Politics, c/o Dr. Pascal Eitler, Forschungsbereich „Geschichte der Gefühle“, Max-Planck-Institut für Bildungsforschung, Lentzeallee 94, D-14195 Berlin

E-Mail: kontakt (at) bodypolitics.de

Unterstützt werden die Herausgeberinnen und Herausgeber durch die Mitglieder ihres wissenschaftlichen Beirats: Thomas Alkemeyer (Oldenburg), Ulrike Bergermann (Braunschweig), Gabriele Dietze (Berlin), Franz X. Eder (Wien), Ute Frevert (Berlin), Christa Hämmerle (Wien), Heinz-Gerhard Haupt (Bielefeld), Dagmar Herzog (New York), Klaus Hödl (Graz), Sabine Kienitz (Hamburg), Gesa Lindemann (Oldenburg), Thomas Lindenberger (Potsdam), Sabine Maasen (München), Jürgen Martschukat (Erfurt), Georg Mein (Luxemburg), Rolf Parr (Duisburg-Essen), Nicolas Pethes (Bochum), Sven Reichardt (Konstanz), Philipp Sarasin (Zürich), Detlef Siegfried (Kopenhagen), Jakob Tanner (Zürich), Jakob Vogel (Paris), Paula-Irene Villa (München) und Anne Waldschmidt (Köln).

Alle Artikel stehen unter der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC-ND 3.0 (Deutschland). Die Urheberrechte für die Artikel verbleiben damit bei den jeweiligen Autorinnen und Autoren.

Umschlagabbildung: Gian Lorenzo Bernini, Apollo und Daphne, Marmor-Skulptur, 1622-1625, Rom (<http://gei-digital.gei.de/viewer/resolver?urn=urn%3Anbn%3Ade%3A0220-gd-5118948>).

ISSN: 2196-4793

Editorial

Die Körpergeschichte hat in den vergangenen zwanzig Jahren enorm an wissenschaftlicher Aufmerksamkeit gewonnen und eine bemerkenswerte Ausweitung erfahren. Diese Zeitschrift versucht diese Entwicklung in ihrer Facettenvielfalt abzubilden und weiter voranzutreiben. Als Online-Journal veröffentlicht sie Artikel in deutscher oder englischer Sprache, die ein beidseitig anonymisiertes Peer Review durchlaufen haben. Alle Beiträge erscheinen kostenfrei im Open Access.

Der Körper gerät dabei als ein multidimensionaler Forschungsgegenstand und das Ergebnis eines historischen Wandels in den Fokus – als ein Effekt sozialer Praktiken, ein Objekt der Imagination und Repräsentation, in seiner Diskursivität, Materialität und Produktivität. Er war und ist sowohl ein Medium der Subjektivierung als auch ein Ort gesellschaftlicher Ordnungsversuche und nicht zuletzt politischer Konflikte. In diesem umfassenden Verständnis lautet der Titel dieser Zeitschrift: Body Politics.

Die Körpergeschichte verändert dabei nicht nur unseren Blick auf Menschen und deren Körper und Geschichte – sie betrifft auch unsere Wahrnehmung von Tieren und Dingen und deren vermeintlich grundsätzliche Andersartigkeit.

Dementsprechend greift diese Zeitschrift auf ein breites Angebot von Fragestellungen und unterschiedliche Herangehensweisen zurück. Sie versammelt zudem nicht nur Artikel aus den Geschichtswissenschaften, sondern steht ebenfalls historisch interessierten Beiträgen aus den Literatur- und Medienwissenschaften sowie anderen Kultur- bzw. Sozialwissenschaften offen.

Die Herausgeberinnen und Herausgeber

BODY POLITICS Zeitschrift für Körpergeschichte

Heft 8 – Jahrgang 5 (2017)

Affektkontrolle

Herausgegeben von Andreas Weiß und Marcus Otto

Redaktionsschluss: 04. Juni 2018

Inhaltsverzeichnis

Andreas Weiß und Marcus Otto: Einleitung - Affekte und Affektkontrolle in der Moderne	5
---	---

Perspektiven

Christoph Görlich und Christian Helge Peters: Die Kraft der Empörung. Affekte als anti-moderne Ausbruchsphantasien	31
--	----

Analysen

Anna Danilina: Shaping Aryan Race: Affect and Embodiment in the Voelkisch Movement (1900-1935)	71
--	----

Tyler Carrington: The Demystification of Love. Sentiment, Practicality, and the Body in Turn-of-the-Century Berlin	113
--	-----

Max Gawlich: „Ich hab halt gesponnen“ – Affektordnung, Elektroschocktherapie und Subjektivierung in der Nachkriegszeit	133
--	-----

Esther Wahlen: “Self-control” and “self-knowledge”: Fashioning Consumer Subjectivities in Late Socialist Romania	165
--	-----

Einleitung: Affekte und Affektkontrolle in der Moderne¹

Andreas Weiß und Marcus Otto

English abstract: In his paradigmatic historical-sociological description of the modern process of (Western) civilisation, Norbert Elias has stressed the role of modulating and regulating mechanisms of self-restraint and control of affects which have characterized the emergence of the modern individual. Due to his argument, the body served as a major point of reference and object within this early modern process. However, this did not imply any genuine perspective of a history of the body which has been inspired by Michel Foucault and successive poststructuralist approaches. Yet, from a perspective of such approaches to body history, a historisation and problematisation of the sociological master narrative on the supposed civilisation of the modern subject is needed in particular with regard to the 19th and 20th centuries. This introductory article explores different aspects of this perspective.

Affekte und Affektdiskurse haben bereits seit einiger Zeit (wieder) Konjunktur und erfahren in öffentlichkeitswirksamen gesellschaftlichen Debatten eine erhöhte Aufmerksamkeit, und dies in vielfältiger Hinsicht und polyvalenter Weise. Sei es, dass explizit oder implizit an Affekte appelliert wird, um politisch, religiös oder gesellschaftlich zu mobilisieren; sei es, dass Affekte als irrational, kontrafaktisch oder vormodern disqualifiziert werden; oder sei es, dass sie im Zeichen eines *affective turn*² als Ausgangspunkt für sozialtheoretische Perspektiven auf (post)moderne Vergemeinschaftungsformen und Subjektivierungsprozesse dienen. Insgesamt geraten Affekte so zu einem prominenten Gegenstand gesellschaftlicher Debatten und Problemwahrnehmungen. Gegenwärtig kristallisiert sich dies besonders prominent an der Figur des neuen US-amerikanischen Präsidenten Donald Trump heraus, der nicht nur im Wahlkampf höchst effektiv durch den Appell an Affekte mobilisierte und damit eine affektive Beziehung zu seiner indignierten Anhängerschaft erzeugte, sondern auch als Präsident den Eindruck vermittelt mit und geradezu durch Affekte und ihre Kommunikation (Twitter) Politik zu machen. Hierauf bezogen wird diagnostiziert, dass die mangelnde Selbstbeherrschung und Affektkontrolle Trumps diesen

1 Wir danken den anonymen Gutachtern und Gutachterinnen der Beiträge des Themenheftes sowie Dr. Hildegard Weiß für die kritische Lektüre und die zahlreichen instruktiven Hinweise zu dieser Einleitung.

2 Vgl. u.a. Patricia Ticineto Clough (Hg.): *The Affective Turn. Theorizing the Social*, Durham 2007.

als ungeeignet für sein Amt und als unkalkulierbare politische Größe, mithin als Bedrohung, erscheinen lassen. Im öffentlichen Diskurs und bis hin zu fachwissenschaftlichen medizinischen Debatten wird problematisiert, inwiefern Trumps psychische Disposition einer mangelnden Selbst- und Affektkontrolle diesen auch in einem strengeren medizinischen Sinne für das Amt disqualifiziere; die Analyse von Affekten und ihrer etwaigen oder defizitären Kontrolle gewinnt so scheinbar gesamtgesellschaftliche, wenn nicht sogar globale Bedeutung.³

Allerdings richtet sich die gesellschaftliche Problematisierung vor allem auf die öffentliche und gesellschaftliche Resonanz, die solche dezidierten Affektpolitiken entfalten. In den aktuellen gesellschaftlichen Debatten vor allem um „Terrorismus“, politischen „Autoritarismus“ und „Rechtspopulismus“ erscheint beispielsweise gegenwärtig (wieder) das Motiv der „Angst“ besonders prominent als gleichsam politischer bzw. politisierter Affekt, als sowohl „von außen“ wie „von innen“ erzeugte Bedrohung eines „freien“ politischen Gemeinwesens. Und ebenfalls am Beispiel der Angst wurde die konstitutive Bedeutung solcher diskursiver Affektpolitiken aus einer geschichtswissenschaftlichen Perspektive jüngst z.B. bezogen auf das republikanische Frankreich in ihren polyvalenten Dimensionen aufgezeigt.⁴

Mithin reagiert die vorgeblich zivilisierte Gesellschaft scheinbar geschockt, wenn angeblich vormoderne Residuen eines gesellschaftlichen Affekt- und Kontrollverlustes wahrgenommen werden. Die massenmedial fokussierte gesellschaftliche Aufmerksamkeit richtet sich dabei insbesondere auf Phänomene scheinbar enthemmter physischer, also körperlicher Gewalt, z.B. auf die Gewalt von Fußballhooligans, auf durch verstörende IS-Propaganda motivierte islamistische Gewalttaten sowie auf offenkundig unmotiviert gewalt in öffentlichen Räumen. Solche Wahrnehmungen gesellschaftlichen Affekt- und Kontrollverlustes schlagen sich dann häufig wiederum in affektiv geführten Debatten zur

3 Debatten wie diese zeigen den Unterschied zwischen eher körpergeschichtlich orientierten Analysen und klassischer (Macht-)Soziologie. Anders als etwa Max Webers Theorem der charismatischen Herrschaft erlaubt es eine körpergeschichtliche Perspektive, die Wechselbeziehungen zwischen Anhängern und Wahlkämpfer als affektgebunden zu beschreiben, ohne diese allerdings zu etwas transzendent Außeralltäglichem zu stilisieren. Analysen demokratischer Prozesse, so umstritten und „unbeliebt“ sie auch sein mögen, gewinnen so eine gewisse Erdung zurück, da gesellschaftliches Sein nicht mehr als gesetztes a priori der Analyse gelten muss, sondern die Wechselbeziehungen zwischen Individuum und Gesellschaft wieder stärker in den Blick geraten.

4 Lisa Bogani/Julien Bouchet/Philippe Bourdin/Jean-Claude Caron (Hg.): *La République à l'épreuve des peurs. De la Révolution à nos jours*, Rennes 2016.

„öffentlichen Sicherheit“ nieder. Zugleich wird anhand der Phänomene wie *Hate Speech* in sozialen Netzwerken und der bis weit in sogenannte „bürgerliche Milieus“ verbreiteten Thesen von Pegida und AfD, die sich überaus affektiv und doch gleichermaßen kalkuliert gegen so unterschiedliche Gruppen wie Flüchtlinge und so genannte Eliten richten, insgesamt eine gesellschaftliche „Enthemmung“ und „Verrohung“ von Sprache wie Verhaltens- und Umgangsformen diagnostiziert. Insgesamt fokussieren solche Diagnosen immer noch sehr weitgehend vor allem auf männliche Akteure und reproduzieren so eine traditionelle geschlechtliche Codierung (im Sinne eines maskulinen Kontroll-verlustes), die zudem besonders die physischen Aspekte dieser Gewaltdrohungen hervorhebt.⁵

Dessen ungeachtet erscheinen Affekte als erfolgversprechende Vehikel gesellschaftlicher und politischer Mobilisierung. Dass dies kein deutscher Sonderfall ist, zeigen sowohl die Brexit-Debatte wie der amerikanische Wahlkampf 2016, in denen höchst effektiv emotionale Reservoirs angesprochen und mobilisiert wurden, um bestimmte Gruppen (zum Beispiel Mexikaner, Muslime und Polen) auszugrenzen. Der Appell an bzw. der Rekurs auf Affekte geht mithin unmittelbar mit der Inklusion und Exklusion von Subjekten und ihren Körpern einher. Denn in den entsprechenden Debatten um Affekte rückt zugleich häufig die Präsenz affektiver oder affizierter Körper als Problem und Herausforderung von (westlicher) Zivilisierung bzw. Modernität in den Fokus. Dergestalt werden Körper und Affekte nicht nur zu prominenten Themen und Gegenständen der Debatte, sondern es formiert sich ein gesellschaftlicher Diskurs der Problematisierung von Körpern und affektgesteuerten Subjekten. Darüber hinaus fungieren Affekt- und Körpersemantiken als diskursive Ressourcen gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen, wie sie z.B. im Rahmen von Kultur- und Gesellschaftskritik formuliert werden (siehe auch den Beitrag von Görlich und Peters).

Insgesamt steht dieser Diskurs der gesellschaftlichen Problematisierung von Affekten und einer eventuell mangelnden Affektkontrolle in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Metanarrativ gesellschaftlicher Zivilisierung, wie ihn paradigmatisch Norbert Elias bezogen auf die moderne westliche bzw. europäische Gesellschaft formuliert hat. Auch wenn vielfach debattiert wird, inwiefern die darin postulierte These einer zunehmenden

⁵ Traditionell hat sich die Gewaltforschung eher konkreten Taten oder Ereignissen zugewandt; theoretisch differenzierter siehe zum Beispiel Peter Imbusch: *Moderne und Gewalt. Zivilisationstheoretische Perspektiven auf das 20. Jahrhundert*, Wiesbaden 2005.

Affektkontrolle überhaupt zutrifft, so ist dieses Narrativ vor allem anhand der Semantik des Konzepts der „Zivilisation“ offensichtlich zu einer konstitutiven (normativen und kognitiven) Erwartungsstruktur der damit als modern qualifizierten (westlichen) Gesellschaft geworden. Nicht erst seit Norbert Elias wurde eine Parallelisierung zwischen einer zunehmenden Affektkontrolle und einem gesellschaftlichen Modernisierungsprozess, oft verstanden eben als Zivilisierungsprozess, mindestens für die westlich geprägte moderne Gesellschaft vorgenommen. Denn Zivilisation galt in diesem Verständnis von fortschreitender *Civilität* als gesellschaftlicher Prozess des zunehmend kultivierten Verhaltens gemäß bestimmter, vor allem bürgerlicher Normen. Dieser Prozess schien (mit Einschränkungen) zumindest bis zum Ende des Kalten Krieges zu gelten, als die Blockbildung die „Einwohner“ der jeweiligen Regionen auch immer bestimmten gesellschaftlichen (Zwangs-)Vorstellungen unterwarf. In diesem Zusammenhang gilt es das Metanarrativ der Zivilisierung des modernen (bürgerlichen) Subjekts zu historisieren und nach etwaigen Gegenbewegungen in Form konkurrierender historischer Erzählungen, gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen und Subjektformationen sowie korrespondierenden Zeitdiagnosen und semantisch artikulierten Zäsuren zu fragen.⁶

Affekte und Affektkontrolle bilden einen zentralen Ausgangspunkt in Norbert Elias' einflussreicher Beschreibung des Prozesses der Zivilisation. Im Rahmen der Konzepte von Soziogenese und Psychogenese rekonstruiert Elias einen zunehmenden Übergang von gesellschaftlich induzierten Fremdzwängen hin zu individuell verinnerlichten Selbst-zwängen. In diesem Prozess der Zivilisation bildete sich demnach eine gesellschaftliche Erwartungsstruktur heraus, die dem individuellen Subjekt eine zunehmende Regulierung seiner (körperlichen) Affekte abverlangte. Dergestalt prägte die gesellschaftliche Soziogenese die individuelle Psychogenese.

Die von Elias so bezeichnete Psychogenese des individuellen Subjekts eröffnet eine erweiterte historische Perspektive auf den Zusammenhang zwischen Affekt/Affektkontrolle und Körper als *Gegenstand* und *Medium* der Selbstaffizierung und Affektmodulation im Rahmen einer (Körper-) Geschichte des Selbst und der Genealogie des Subjekts. Ausgehend vom „Prozess der Zivilisation“ (Elias) geraten so für die (europäische bzw.

6 Vgl. auch die lesenswerte, knappe, wenn in ihrer Kritik doch etwas zu sehr auf den folgenden Sammelband zugeschnittenen Einführung von Mary Fulbrook: Introduction: The Character and Limits of the Civilization Process, in: dies. (Hg.): Un-Civilizing Processes? Excess and Transgression in German Society and Culture: Perspectives Debating with Norbert Elias. Amsterdam, New York 2007, S. 1-16.

westliche) Moderne Praktiken und Diskurse der Selbstbindung, Selbstkontrolle und Selbst(ent)äußerung in den Blick. „Zivilisation“ bezeichnet in diesem Zusammenhang nicht nur einen Prozess, sondern unmittelbar damit verbunden einen diskursiven Imperativ, der sich innerhalb der konstitutiven Selbstbeschreibung der modernen (westlichen) Gesellschaft effektiv an die Figur des modernen Subjekts als Körper und „Träger“ von Affekten und ihrer Kontrolle bzw. Regulierung richtete.

Dieser Prozess der Zivilisation ging inhärent mit der Herausbildung von Erwartungen, Strukturen/Semantiken sowie mit Diskursen der Subjektivierung einher. Im Rahmen dieser Subjektivierung erfolgte eine wiederholte Anrufung von (Körper-)Subjekten und eine gleichsam soziale eingebettete performative Konstitution des Selbst, das damit durch Ansprüche, Erfahrungen, soziales Verhalten, situative Verkörperung, psychische Dispositionen und Habitus geprägt worden ist. Der Körper des Subjekts fungiert dabei als Gegenstand und Medium psychischer und physischer Selbstbindung durch Gefühle, Emotionen und entsprechende Zustände. Körper und Selbst konstituierten sich dabei nicht zuletzt durch Mechanismen und Praktiken einer sozial bzw. gesellschaftlich induzierten Selbstaffizierung, die eben durch Affekte und Affektkontrolle gleichermaßen erfolgte. Im Zuge dieses Prozesses einer zunehmenden und umfassenden Trieb- und Affektkontrolle seien demnach Affekte und insbesondere körperliche bzw. körperbezogene „menschliche Verrichtungen hinter die Kulisse des gesellschaftlichen Lebens verdrängt und mit Schamgefühlen belegt“ worden. Überhaupt nehmen die verinnerlichten Gefühle oder auch Zustände von Peinlichkeit und Scham im Umgang mit der jeweils eigenen Körperlichkeit und deren vielfältigen affektiven Ausdrucksformen eine entscheidende Rolle und Funktion in Elias' Prozess der Zivilisation ein.⁷

Zugleich sei das affekt- und körperbezogene Verhalten der Individuen im Zuge dieses Prozesses und im Rahmen einer damit einhergehenden zunehmenden gesellschaftlichen Differenzierung immer interdependenten geworden. In diesem Sinne formuliert Elias einen gleichsam mechanischen Zusammenhang zwischen (funktionaler) gesellschaftlicher Differenzierung, der interdependenten Verkettung bzw. Kopplung von Individuen mitsamt ihren Körpern als Trägern von Affekten und einem korrespondierenden Imperativ der Affektkontrolle, der das individuelle Subjekt in einer besonders ausgeprägten Weise an seinen Körper und dessen Äußerungen bindet, ja das Individuum

⁷ Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Frankfurt am Main 1979, S.312f.

überhaupt erst zu deren verantwortlichem Subjekt macht. Während Elias dies allerdings tatsächlich als einen sehr mechanischen und gerichteten Prozess beschreibt, gilt es dies aus einer körpergeschichtlichen Perspektive zu historisieren und zu problematisieren.⁸

Die Dimensionen von *race*, *class* und *gender* sind Elias' Beschreibung dieses Prozesses der Zivilisation inhärent. So habe sich dieser Prozess seit der Frühen Neuzeit ausgehend von der Zivilisierung der europäischen Oberschichten vollzogen. Während Elias selbst auf die Bedeutung der Geschlechterverhältnisse innerhalb dieses Prozesses verweist, diese aber in seiner Untersuchung weitgehend ausklammert, nehmen die Differenzen zwischen Adel, Bürgertum und den so genannten „Unterschichten“ sowie zwischen europäischen und außereuropäischen Gesellschaften im Rahmen seiner Argumentation eine zentrale Stellung ein.

Eine besondere Rolle in diesem Prozess der Zivilisation und einer zunehmenden verinnerlichten Affektkontrolle schreibt Elias der Herausbildung des modernen staatlichen Gewaltmonopols zu.⁹ So sei in gesellschaftlichen und öffentlichen Räumen im Rahmen einer weitgehend staatlich monopolisierten physischen Gewalt eine gleichsam automatisierte verinnerlichte Selbstbeherrschung und Affektkontrolle des individuellen Subjekts entstanden.¹⁰ In diesem Sinne erklärt Elias diese Verinnerlichung des Subjekts (und damit zumindest implizit auch seines Körpers) als unmittelbare Folge einer zunehmenden gesellschaftlichen Gewalt- und Affektkontrolle im Zusammenhang einer zunehmenden gesellschaftlichen Interdependenz zwischen den Individuen.¹¹

Im Hinblick auf eine dezidiert körpergeschichtliche Perspektive¹² einer Historisierung des Körpers, seiner Affekte und deren eventueller Kontrolle im Rahmen der Verflechtung zwischen Sozialem und Psychischem finden sich in Elias' Beschreibung einige Ansätze, die allerdings nicht weiter entfaltet werden bzw. insbesondere aufgrund der vornehmlich soziologisch systematischen Betrachtung in sehr engen Grenzen verbleiben.¹³ Denn ein zentraler Fokus richtet sich auf den spezifischen Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen Zwängen

8 Vgl. ebd., S. 317.

9 Vgl. ebd., S. 321f.

10 Vgl. ebd., S. 327f.

11 Vgl. ebd., S. 331f.

12 Vgl. Pascal Eitler/Monique Scheer: Emotionengeschichte als Körpergeschichte. Eine heuristische Perspektive auf religiöse Konversionen im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Geschichte und Gesellschaft* 35 (2009), S. 282-313.

13 Vgl. Elias: *Prozeß*, S. 378.

einerseits und individuellen Ängsten andererseits, der nach Elias einen zentralen Ausgangspunkt der Herausbildung einer umfassenden verinnerlichten Affektkontrolle darstellt.¹⁴

Aus einer erweiterten körper- und subjektgeschichtlichen Perspektive könnte eine dezidierte Reformulierung des Zivilisierungsnarrativs nach Elias erfolgen, die darauf zielt zu erklären, wie sich der Imperativ herausbildet, das Subjekt seiner körperlichen Affekte zu sein bzw. zum verantwortlichen Subjekt seiner Affekte zu werden. So geraten diskursive (Körper-)Praktiken der (Selbst-)Affizierung und Subjekte als Verkörperung von Affekten und gesellschaftlicher Affektkontrolle in den Blick. Und Gesellschaft erscheint ihrerseits als Diskurs und Gefüge (aus verschiedenen Dispositiven) des affektiven Zusammenhangs des Sozialen, seiner affektiven Konstitution, die nicht zuletzt anhand der Inklusion und Exklusion durch Affekte und (Selbst-)Affizierung erfolgt. In diesem Rahmen lassen sich dann Affekte, Affektkontrolle und Affektregime im historischen Wandel in verschiedenen Dimensionen wie Privatheit / Öffentlichkeit, Individuum / Masse(n), Aktion / Passion / Reaktion / Ressentiment, Handeln / Verhalten / Erleben etc. untersuchen. Ausgehend von Nietzsches gleichermaßen polemischen wie durchaus theoriebildenden Formeln wie der „Mensch als Gefängnis des Lebens“ und dessen „Einschluss in den Bann der Gesellschaft“ haben sich sowohl kulturkritische als auch genealogische Perspektiven z.B. einer radikal genealogischen Körpergeschichte (Foucault) auf das Zivilisierungsnarrativ entfaltet.¹⁵ Daran können eine körpergeschichtliche Problematisierung und Historisierung des Metanarratives der Zivilisierung bei Elias sowie eine genealogische und körpergeschichtliche Perspektive auf das 19. und 20. Jahrhundert anschließen.

Diese gesellschaftliche prägende Erwartungsstruktur manifestiert sich insbesondere bezogen auf Phänomene der physischen Gewalt als in diesem Zusammenhang besonders fokussierte, problematisierte und zumeist skandalisierte Form der Affektäußerung, diskursiv und strukturell unterschieden von institutionalisierten Formen der Ausübung staatlichen Gewaltmonopols. Auch und gerade bezogen auf Gewalt erweist es sich, dass die These der Zivilisierung und damit verbundenen quantitativen Abnahme von Gewalt einerseits nicht zuletzt aus einer historischen Perspektive umstritten ist, andererseits ein prägendes gesellschaftliches Erwartungsmuster darstellt, an dem die Wirklichkeit gemessen wird und das die Wahrnehmung dirigiert: Während statistische Untersuchungen häufig die These abnehmender

14 Vgl. ebd., S.446.

15 Vgl. Michel Foucault: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: ders.: Schriften. Dits et Ecrits, Bd. 2, Frankfurt am Main 2002, S. 166-191.

Gewalt belegen, vermittelt die affektive und häufig explizit als „gefühlte“ (dis)qualifizierte gesellschaftliche Wahrnehmung nicht selten das Gegenteil. So erzeugen unterschiedliche Phänomene kollektiver oder individueller Gewalt, zunehmend massenmedial vermittelt und verbreitet, immer wieder ihrerseits gesellschaftlich affektive Reaktionen, die weit über die konkrete Betroffenheit über die Verletzten oder gar getöteten Körper hinausreichen, und evozieren eine wiederholte und weitreichende gesellschaftliche und wissenschaftliche Suche nach Gründen und Motiven, inhärent verbunden mit der Annahme, dass sich affektiv geäußerte Formen von Gewalt kausal erklären lassen müssten. Komplementär dazu wird gesellschaftlich wiederum problematisiert und skandalisiert, wenn sich bei Individuen oder Gruppen bestimmte Affekte wie Empathie oder Mitgefühl mit Opfern und hilfsbedürftigen Menschen nicht deutlich einstellen, was dann zumeist als mangelnde affektive soziale Bindung interpretiert wird. Dies zeigt, inwiefern die Erwartungsstruktur, die sich in der Semantik der Zivilisierung bzw. zivilisierten Gesellschaft manifestiert, normativ und kognitiv zwischen erwünschten und unerwünschten Affektäußerungen kategorisch unterscheidet. Die Diagnose einer mangelnden Affektkontrolle bildet dabei vor der semantisch konstitutiven Hintergrundfolie des Metanarrativs der Zivilisierung häufig einen Fluchtpunkt gesellschaftlicher Erklärungsmuster für Gewalt. Aus einer körpergeschichtlichen Perspektive interessiert hingegen, wie „Gewaltverhältnisse“¹⁶ und ihre Ausübung nicht nur Körperdiskurse prägen und verändern, sondern performativ auch die Körper als solche konstituieren und transformieren.

Historisch hat das Paradigma der Zivilisierung bzw. Zivilisation und zunehmenden Affektkontrolle nicht nur entscheidend zur Selbstbeschreibung der modernen (westlichen) Gesellschaft beigetragen, sondern in diesem Rahmen auch immer wieder Kritik auf sich gezogen, und zwar in überaus verschiedenen Hinsichten. Während, wie bereits angedeutet, vielfach umstritten blieb, inwiefern die These der Zivilisierung überhaupt zutreffe, hat sich insbesondere die konservative Kulturkritik, oftmals ausgehend von Nietzsche, der dabei freilich tendenziös und reduktionistisch interpretiert worden ist, polemisch gegen den Verlust, die Degeneration, Unterdrückung oder Sublimierung von Affekten gewandt, besonders prominent in der Formel einer als zivilisatorische „Degeneration“ interpretierten Pazifizierung der Figur des aristokratischen Kriegers (siehe auch Görlich/Peters in diesem Band).

16 Vgl. Pascal Eitler (Hg.): Themenheft „Gewaltverhältnisse“, Body Politics. Zeitschrift für Körpergeschichte, Heft 2, 1 (2013).

Während allerdings im bürgerlich geprägten Selbstverständnis der modernen Gesellschaft der Imperativ der Selbstbeherrschung des Subjekts, seiner Affektkontrolle und zivilisierten Umgangsformen im Sinne einer durchaus individuell disziplinierenden Norm wirkmächtig geblieben ist, so zeichnen sich im Kontext zeitgenössischer Diagnosen der Postmoderne oder auch der Pluralisierung und Individualisierung oder gar „Befreiung“ auch widerstreitende gleichsam normalisierende Diskurse ab, die nicht zuletzt ausgehend von gleichermaßen verwissenschaftlichten und popularisierten Formen von Körperwissen gegen diskursive Normen der Affektkontrolle eine „empirische“ Normalisierung von Affekten und ihrer körperlichen Äußerung geltend machen.¹⁷ Für die „Postmoderne“ scheint die Frage nach dem Gefühlshaushalt inzwischen eine fundamentale Bedeutung erlangt zu haben. Blickt man (nicht nur) in den deutschsprachigen Feuilleton, so fällt die häufige Diskussion von Work-Life-Balance, Burn-Out, Selbstfindungsdiskursen, etc. auf. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass gegenüber disziplinierter Selbstbeherrschung nicht nur im privaten Bereich, sondern auch in öffentlichen Räumen der Gestus des „Sichgehenlassens“ oder gar der Kultivierung eigener Idiosynkrasien praktiziert und normalisiert wird, um sich gerade dergestalt als Subjekt auch und gerade seiner Affekte zu konstituieren.

Dies provoziert in der Interaktion häufig Irritationen, erzeugt Kontingenz und bedeutet effektiv, dass gewissermaßen situativ und performativ immer wieder auch konfliktträchtig ausgehandelt wird, inwiefern es sich jeweils um einen öffentlichen oder gleichsam affektiv verlängerten privaten Raum handelt. So scheint es nun zu einer Pluralisierung gesellschaftlicher Lebensverständnisse gekommen zu sein, die auch die ehemals bürgerlichen, sprich mittelschichtsorientierten, Werte und Normen als kontingent erscheinen lassen. Zielten die bürgerlichen „Werte“ auch immer auf eine Disziplinierung, semantisch gesteigert gar auf eine Abhärtung, des Selbst, so scheint nun, überspitzt aus einer nunmehr gleichsam empirisch gewendeten kulturpessimistischen Perspektive formuliert, jeder „kindischen“ Laune die Tür geöffnet zu sein. Nüchterner betrachtet, lässt sich zumindest beobachten, wie sich dieser Wandel partiell auch in einem institutionellen Wandel, d.h. hier bezogen auf die Regelung tradierter gesellschaftlicher Verhaltens- und Umgangsformen in spezifischen

17 Für die Bundesrepublik zu Beispiel wurde dies schon verschiedentlich andiskutiert; siehe zum Beispiel Maik Tändler/Uffa Jensen (Hg.): Das Selbst zwischen Anpassung und Befreiung. Psychowissen und Politik im 20. Jahrhundert, Göttingen 2012. Mit stärker soziologischer Ausrichtung und Bezug zur Gegenwart Ingar Abels: Die Sorgen um die Depression. Elemente einer Genealogie, Weinheim 2015.

öffentlichen Räumen niedergeschlagen hat, und zwar dergestalt, dass der potentielle Verlust bzw. die Abwesenheit von Affektkontrolle nunmehr in spezifisch institutionalisierte Erwartungsstrukturen eingegangen ist; bei gleichzeitiger gesteigerter Einforderung der Einhaltung subjektiver Empfindlichkeiten, die gesellschaftlich generalisiert werden (siehe unten den Abschnitt Forschungsdesiderat).

Hierfür lassen sich zahlreiche Beispiele finden. Jahrhundertlang gab es ein Trink- und Essverbot außerhalb der Pausen in allen Bildungseinrichtungen. Seit einigen Jahren hingegen wird in deutschen Forschungsbibliotheken in den Lesesälen die Mitnahme von Getränken gestattet. Dieser Verzicht von Selbstkontrolle wird legitimiert mit einer vorgeblichen Steigerung der Leistungsfähigkeit (Konzentration), ohne dabei die Implikationen dieses Verhaltens für die „Umsassen“ in Erwägung zu ziehen; verstärkt durch die Zunahme von Kopfhörern als Abgrenzungsmechanismus zum physisch Benachbarten. Als Reaktion darauf und als Symbol der Abgrenzung und Aufrechterhaltung der eigenen Autonomie (Privatsphäre) ließe sich dann die zunehmende Verbreitung von Kopfhörern im öffentlichen Raum verstehen, die zwar einem modernen Stadtgefüge das Gepräge einer Versammlung solipsistischer Monaden gibt, aber gleichzeitig die Ausgrenzung von externen Störfaktoren zulässt. Andererseits werden liberale Entwicklungen mit Rekurs auf Gesundheit, und damit die Funktionsfähigkeit des Körpers, anscheinend wieder eingeschränkt. Zu denken wäre hier an das Rauchverbot in der Öffentlichkeit oder die zunehmende Stigmatisierung des Alkoholkonsums.

Vor dem Hintergrund des semantisch gepflegten „westlichen“ Zivilisierungsparadigmas verschärfen sich solche Irritationen und Kontingenzen, sobald bestimmte Interaktionen mit körperlichen Gesten und der Äußerung von Affekten emphatisch und symbolisch z.B. im Rahmen von Identitäts- und Alteritätspolitik aufgeladen werden und weit über die jeweilige Interaktion auf Diskurse gesellschaftlicher Inklusion und Exklusion verweisen, wie z.B. wenn bisher unhinterfragte Reaktionserwartungen plötzlich neu ausgehandelt werden müssen, wenn wieder vermeintlich „vormoderne“ affektive Merkmale wie Religion herangezogen werden, um ein bestimmtes, von der Mehrheitsgesellschaft erwartetes Verhalten abzulehnen. Dies betrifft nicht nur einen so banalen sozialen Akt wie das Händeschütteln (dem Elias einen ganzen Abschnitt seines Buches als befriedende Funktion widmet). Blickt man auf die körperliche Manifestation der Affektkontrolle ist dies ein Symbol sozialer Regression, denn der scheinbar permanente Durst (siehe oben) und der damit verbundene legitimatorische Diskurs (die Erhöhung der Konzentrationsfähigkeit)

legitimiert sich ja v.a. physisch, aber in seinen Auswirkungen auf die psycho-emotionale Disposition. Dies geht einher mit einer Zunahme sozialer Ticks, die zunehmend als physische Belastung und als Krankheitssymptom beschrieben werden. So lässt sich ein zunehmend exzessives Räuspern auch bei jungen Leuten (als Stresssymptom) beobachten, das als (Gegen-)Reaktion zum Krankheitsbild des Misophonikers geführt hat.¹⁸ All diese Beispiele veranschaulichen, inwiefern körperliche Affekte und die gesellschaftlichen Erwartungen an individuelle Affektkontrolle auch und gerade in der modernen Gesellschaft (wieder) als überaus kontingent erscheinen.

Mithin lassen sich die Affektstrukturen des Subjekts und die darauf bezogenen gesellschaftlichen Erwartungsstrukturen als historisch wandelbar analysieren. Nach Elias müsste eine neue Psychogenese allerdings eine neue Soziogenese widerspiegeln. Es ist nicht Inhalt dieses Themenheftes einzuschätzen und zu beurteilen, wie diese neue Gesellschaft aussieht. Vielmehr will es in einer historischen Perspektive nochmals auf die zeitliche Bedingtheit einzelner Affektregime, allerdings auch auf die globale Verbreitung einzelner Diskurse (Zivilisationsmuster nach Elias) hinweisen.¹⁹ Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang soziologische Betrachtungen, insofern sie als zeitdiagnostische Instanzen gesellschaftlicher Selbstbeschreibung fungieren.

Insofern unterscheiden sich die hier verfolgten Ansätze einer körperzentrierten Analyse von Arbeiten wie Ulrich Beck und seiner „reflexiven Moderne“. Die AutorInnen gehen nicht davon aus, dass diese Veränderungen aus einer wachsenden Unsicherheit entspringen, obwohl ähnlich wie bei Richard Sennett Wechselwirkungen zwischen Arbeitsbedingungen und Psychogenese angenommen werden; hierin teilen wir die seine Einschätzung eines zweiten Individualisierungsschubs.²⁰ Die hier verfolgten Ansätze sehen daher eher das Bedrohungspotential in der schon von Elias beschriebenen Spaltung von Individuum und Gesellschaft, im Wunsch nach Selbstverwirklichung. Dieser Verlust sozialer Bindungskräfte scheint einherzugehen mit einer

18 Das Phänomen hat sogar seine eigenen Wikipedia-Seiten (<https://de.wikipedia.org/wiki/Misophonie>; <https://en.wikipedia.org/wiki/Misophonia>) und Therapie-Webportale (<http://misophonie-therapie.de/wenn-essgeraeusche-aggressiv-machen/>).

19 Vgl. Hartmut Rosa/David Strecker/Andrea Kottmann: *Soziologische Theorien*, 2. Auflage, Konstanz 2013, S. 206.

20 Vgl. Sascha Bachmann/Hartmut Rosa: *Flucht vor der Zivilisation. Untersuchung gesellschaftlichen Aussteigens und zwanghafter Selbstverwirklichung*, Wiesbaden 2016; Ulrich Beck: *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 1986; Richard Sennett: *Der flexible Mensch: die Kultur des neuen Kapitalismus*, 7. Aufl., Berlin 1998.

Zunahme von Affektverlusten, man denke nur an das Globus-Syndrom; soziale Ängste äußern sich (wieder) in körperlichen Symptomen.

Hier spielt die Frage nach der Reichweite von Empathie eine Rolle. Wenn ich Teile meiner sozialen Gegenüber nicht mehr als gleichrangige Mitmenschen begreife kann ich mich auch nicht mit Ihnen solidarisieren. Wenn gleichzeitig aber klassische Vergemeinschaftungsrituale nicht mehr akzeptiert werden steigt auch die soziale Angst, da ich mich im sozialen Raum nicht mehr eindeutig verorten kann. Insofern bildet aber für die eigene Gruppe der Affektverlust gegenüber Gruppenfremden kein Stigmatisierungsgrund mehr, da sie ja nicht innerhalb des sozialen Rahmens fallen und Solidarisierung unnötig erscheint. Auch wenn Elias Zivilisation „bestenfalls [als] ein(en) Idealzustand“ begreift bedeutet doch für ihn Affektverlust, ein Verlust an Selbstregulierung eine Gefahr für das „Überleben eines Menschen“.²¹ Doch weist Elias darauf hin, warum es eben in unseren „zivilisierten“ Gesellschaften zu dieser mangelnden Empathie kommt:

die Menschen [sind] an dieses 'Näher-zueinander-Rücken' noch ganz und gar nicht gewöhnt. Es gehört zu den stehenden Zügen des sich beschleunigenden Wandlungstempos, daß die Menschen in ihrer gesamten Einstellung noch an die gestrige gesellschaftliche Realität gebunden bleiben, obgleich die Wirklichkeit von heute und morgen von der gestrigen, an die sie psychisch noch immer gebunden sind, schon sehr verschieden ist.²²

In den letzten Jahren fanden sich Residuen dieser Diskussion und der Ungleichzeitigkeit globaler Vernetzungen in der deutschen Zeitungslandschaft wider, so zum Beispiel, als darüber berichtet wurde, dass in Peking für die Dauer der Olympischen Spiele das Ausspucken auf der Straße verboten wurde und chinesische Gruppenreisende einen Leitfaden mit Verhaltensregeln für das Ausland an die Hand bekamen. In beiden Fällen argumentierte die chinesische Regierung weniger mit eigenen kulturellen Werten und Normen, sondern mit angeblich universalen zivilisatorischen Normen. Nur durch die Einhaltung dieser würde man seinen Status als moderne Nation bezeugen – Moderne wird also ganz im Sinne von Elias über die Teilhabe an Normen körperlicher Selbst- und Affektkontrolle ausgedrückt. Diskussionen um Verhaltenskodices im öffentlichen Raum bei internationalen Veranstaltungen zeigen, welches Potential hier der intertemporale und interkulturelle Vergleich hat. So dienten die Aufklärungskampagnen rund um die

21 Norbert Elias: Technisierung und Zivilisation. Beitrag für den Deutschen Soziologentag am 30. September 1986, in: ders.: Aufsätze und andere Schriften III, Frankfurt am Main 2006, S. 182-234, hier S. 184-185.

22 Ebd., S. 223.

Olympischen Spiele 2008 in Peking nicht nur der Disziplinierung der eigenen Bevölkerung, sie zeigen ein größeres Bedürfnis nach sozialer Anerkennung durch die Einhaltung bestimmter (zur Zeit noch meist westlich geprägter) Normen.²³ Sie erinnern aber auch daran, dass es zum Teil erst einige Jahrzehnte zurückliegt, das ähnliche Verhaltensweisen auch in Westeuropa zum (ungeliebten) Alltag gehörten. So wurde um 1900 in den öffentlichen Bussen in London noch auf den Boden gespuckt²⁴ und, wie unten gezeigt wird, war der Versuch, öffentliches Urinieren zu kontrollieren, ein Kind des ausgehenden 19. Jahrhunderts mit seinen Normierungs- und Sozialdisziplinierungstendenzen.

Schon Norbert Elias dachte allerdings den Prozess der Zivilisation nicht teleologisch, sondern sah die Entwicklung sozialer Prozesse immer in Begriffspaaren.²⁵ So wie Elias Zivilisierung an Entzivilisierung koppelte bezieht dieses Themenheft Affektverlust auf Affektkontrolle und versteht beide nicht als Dichotomie, sondern als gegenläufige Prozesse, die allerdings auch, wie einige der hier versammelten Beispiele vorstellen, parallel verlaufen können. Denn auch in Diktaturen, die einer enthemmten Gewaltkultur von Seiten des Staates frönten (Rumänien) gab es Anhänger der global expandierenden Kultur einer individuell ansetzenden Kultur körperlicher Selbstfürsorge (siehe den Beitrag von Esther Wahlen in diesem Heft). Hierzu ist es noch einmal wichtig, sich zu vergewissern, was Elias selbst unter Zivilisation verstand. Zivilisation war für ihn „eine individuelle Selbstregulierung momentaner trieb- und affektbedingter Verhaltensimpulse oder deren Umleitung von den primären auf sekundäre Ziele hin und gegebenenfalls auch deren sublimatorische Umgestaltung“. Menschen sind

ganz auf die Mobilisierung ihrer natürlichen Anlage zur Selbstregulierung durch das persönliche Lernen von Trieb- und Affektkontrollen im Sinne gesellschaftlich spezifischer Zivilisationsmuster angewiesen, um mit sich selbst und anderen Menschen leben zu können. Der universelle Prozess der individuellen Zivilisation gehört sowohl zu den Bedingungen der Individualisierung des Einzelnen wie zu denen des gesellschaftlichen Zusammenlebens von Menschen.²⁶

23 Auch wenn Rücksicht auf eigene kulturelle Normen genommen werden musste; vgl. http://www.chinadaily.com.cn/olympics/2008-02/29/content_6497846.htm.

24 Vgl. Nick Barratt: Greater London. The Story of the Suburbs, London 2012, S. 349.

25 Vgl. Norbert Elias: Prozesse, soziale, in: ders.: Aufsätze und andere Schriften III, Frankfurt am Main 2006, S. 104-111, hier S. 104.

26 Ders.: Zivilisation: in: ders.: Aufsätze und andere Schriften III, Frankfurt am Main 2006, S. 112-117, hier S. 112. Beide Lemmata wurden ursprünglich für Bernhard Schäfers „Grundbegriffe der Soziologie“ verfasst.

Wichtig für den vergleichenden Ansatz dieses Themenheftes ist, dass Elias diese sozialen Prozesse als gesellschaftsübergreifend versteht: „Der gesellschaftliche Zwang zum *Selbstzwang* und das Erlernen einer individuellen Selbstregulierung im Sinne wandelbarer gesellschaftlicher Zivilisationsmuster sind *soziale Universalien*.“²⁷ Gerade hier müsste allerdings eine Historisierung und Problematisierung dieses Metanarratives ansetzen. Das auch moderne Gesellschaften vor Affektverlust und gewalttätigen Ausbrüchen nicht sicher waren war für Elias offensichtlich, eine Zunahme der Selbstkontrolle nicht zwangsläufig.²⁸ Doch nahm für ihn das „Gleichmaß der Selbstregulierung im Verhältnis zu allen Menschen und in fast allen Lebenslagen“ zu, bedeutete doch der Gegenbegriff der Entzivilisierung für ihn „eine Verringerung der Reichweite des Mitgefühls.“²⁹ Bedingt wird dieser Prozess der emotionalen Unterkühlung durch den, wie es Elias nennt, Prozess der Distanzierung. Denn für ihn bedürfen „entwickeltere Gesellschaften [...] eine(r) relativ hohe(n) Ausgewogenheit, Stabilität und Differenziertheit der erlernten Selbstregulierung.“³⁰

Affektkontrolle ist also, vereinfacht gesagt, für Elias das Schmieröl zivilisierter, sprich moderner, da funktional und sozial differenzierter Gesellschaften. Trotz dieses Potentials wurde Elias „Prozess der Zivilisation“ sowie die von ihm angebotenen Werkzeuge der Affektkontrolle und des Selbstzwangs bisher in der historischen Forschung kaum zu weiteren Studien herangezogen.³¹ Dieses Themenheft versucht nun diesem Wechselspiel zwischen Affektkontrolle und Affektverlust, zwischen historischen Diskursen über diese beiden Prozesse sowie ihrer sozialen und zeitlichen Kontextgebundenheit in einem vergleichenden Panorama nachzugehen. Leider beschränken sich die Beispiele auf den europäischen Raum, so dass ein globaler Vergleich nur angedeutet werden kann.³² Denn kann man die Debatte um das Spuckverbot in China nur begreifen als eine Entlehnung westlicher Normen, um „dem Westen“ in bestimmten

27 Ebd., S. 112-113. Hervorhebungen im Original.

28 Ebd., S. 115-116.

29 Ebd., S. 116-117.

30 Norbert Elias: Technisierung und Zivilisation. Beitrag für den Deutschen Soziologentag am 30. September 1986, in: ders.: Aufsätze und andere Schriften III, Frankfurt am Main 2006, S. 182-234, hier S. 187.

31 Eine Ausnahme bildet zum Beispiel der oben genannte Sammelband von Mary Fulbrook (siehe FN 3).

32 Das Themenheft hätte gerne dieses Wechselspiel zwischen modern-westlichen und nicht-europäischen Affektmustern thematisiert sowie zu einer stärkeren Historisierung beigetragen. Leider wurden auf den Call for Papers keine Arbeiten mit Beispielen aus dem nicht-europäischen Raum oder der Vormoderne eingereicht.

Situationen entgegen-zukommen? Oder zeigen sich hier Prozesse, wie sie im Westen im Zuge der Industrialisierung aufkamen, und muss das Verbot des öffentlichen Spuckens verstanden werden als ein Versuch, die eigene Gesellschaft zu normieren und zu kontrollieren, um sie für die gewünschte Gesellschafts- und Arbeitsform „passend“ zu machen? Elias bietet für diese Art der Untersuchung seine eigene Begrifflichkeit an, in dem er vom „sozialen Standard der Selbstregulierung“ oder vom „sozialen Habitus“ spricht, der sich in den unterschiedlichen Gesellschaften unterscheidet.³³ In all diesen Beispielen scheint die moderne Gesellschaft an ihre funktionalen Grenzen zu stoßen, den diese Debatten werden (auf beiden Seiten) nicht rational, sondern emotional (mit Wahrheitspostulat) geführt. Ebenso scheinen diese Entwicklungen anzudeuten, dass der Prozess, den Norbert Elias als einen Prozess des Selbstzwanges verstand, die Internalisierung übergeordneter sozialer Regularien und Gebote, zunehmend kritisch hinterfragt wird – mit noch nicht diskutierten Konsequenzen für eine auf funktionale Differenzierung ausgerichtete Gesellschaftsform.

Die gesellschaftlich vorherrschende Erwartungsstruktur, wie sie das Metanarrativ der Zivilisierung des modernen Subjekts semantisch entfaltet hat, macht sich schließlich in Formen der Subjektivierung und korrespondierenden körperlichen Praktiken geltend. Und in diesem Rahmen lassen sich die Herausbildung und der Wandel diskursiv konstituierter Affektstrukturen von Subjekten und ihrer Körper analysieren. Dazu lässt sich ausgehend von einer systemtheoretischen Perspektive zunächst einmal folgende Sequenz der Selbstbindung und sukzessiven Affektäußerung beobachten: Erwartungen – Ansprüche – Gefühle – Affekte. Nach Luhmann, dem anderen großen frühen deutschsprachigen Autor gesellschaftlicher Differenzierung, entstehen Gefühle und sukzessive Affekte konkret vor allem in der Interaktion in Gestalt der Sequenz fortschreitender (Selbst-)Bindungen: Erwartungen, Ansprüche und Gefühle. Erwartungen sind dabei für soziale Systeme und psychische Systeme gleichermaßen elementar und strukturbildend, indem sie es ermöglichen operativ zwischen erfüllter oder enttäuschter Erwartung zu unterscheiden und daran anzuschließen. Dies korrespondiert insofern mit dem von Elias beschriebenen Prozess der Zivilisation, als dieser ja durch die Internalisierung gesellschaftlicher Erwartungen in der Figur des modernen Individuums charakterisiert ist.

Seit dem 19. Jahrhundert lassen sich dann Prozesse einer Normalisierung, d.h. Verwissenschaftlichung und Popularisierung der entsprechenden Affekt- und Körperdiskurse beobachten, die sich von

33 Sozialer Standard ebd., S. 209; sozialer Habitus in ebd., S. 213; Elias: Zivilisation, S. 114.

einer semantisch gepflegten Norm eines Gefühlsideals zu einer Naturalisierung und Biologisierung von Emotionen als physiologische oder biochemische Prozesse und damit schließlich zu Diskursen der Pathologisierung oder auch Therapeutisierung transformieren. Spätestens seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren und sind Subjekt(e), Körper und Affekte (in Europa) dann insgesamt in verschiedenen Dimensionen durch polyvalente Diskurse und Praktiken geprägt, die sich (auch) innerhalb einer diskursiven Matrix von durchaus gegenläufigen Prozessen und widerstreitenden Diagnosen der Zivilisierung und Dezivilisierung bewegen.

Erstens handelt es sich dabei um die Herausbildung und Durchsetzung der Unterscheidung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit bereits seit der so genannten „Sattelzeit“ Mitte des 18. Jahrhunderts, die den Umgang mit dem Körper und seinen Affekten neu konfiguriert hat. Während im öffentlichen Raum, verstanden sowohl als ganz materiale wie auch als gesellschaftlich (vor allem politisch) institutionalisierte Sphäre, dann insbesondere im Verlauf des 19. Jahrhunderts die Körper, ihre „Massierung“ – vor allem, aber nicht ausschließlich in den entstehenden urbanen Metropolen – und ihre Affekte im öffentlichen Raum zu einem veritablen Problem alltäglicher (mikro-)politischer Ordnung avancierten (wie sie zum Beispiel Georg Simmel in „Die Großstädte und das Geistesleben“ beschreibt), formierte sich gleichsam komplementär dazu „Privatheit“ (siehe auch Geuß) als genuiner Raum der nicht zuletzt körperlichen und affektiv-emotionalen Intimität und damit verbunden der mehr oder weniger elaborierten klassenspezifisch und geschlechtlich codierten „Kultivierung“ individuellen oder gar solipsistischen Affektlebens. In diesem Sinne bildeten sich in einem ausgeprägten Wechselverhältnis Privatheit/Intimität einerseits und Öffentlichkeit andererseits als jeweils spezifische Sphären körperbezogener Affektpolitiken im Kontext von Industrialisierung, Urbanisierung und metropolitaner Moderne heraus.

Zweitens gehen damit im Zeichen der Prozesse von Industrialisierung, Urbanisierung und des entstehenden Diskurses einer modernen Massen- und Populärkultur neue Formen der Subjektivierung einher, und zwar sowohl auf der individuellen als auch auf der kollektiven Ebene. Im Hinblick auf die Regierung der Körper und ihrer Affekte greifen dabei im Sinne Foucaults die Modi normierender Disziplin und biopolitischer Normalisierung bzw. Gouvernentalisierung ineinander. In diesem Zusammenhang lassen sich Affekte und Affektkontrolle im Rahmen gesellschaftlicher Rationalisierung und der Kultivierung bzw. Regulierung subjektiver Idiosynkrasien und

körperlicher Affekte begreifen, die insbesondere im Rahmen des Hygiene-Diskurses und der diskursiv wirkmächtigen Imaginationen der Masse als Kollektiv- und Affektkörper³⁴ seitdem eine besondere Virulenz erlangt haben. Begleitet und getragen wurden solche Diskurse durch eine zunehmend auch wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Körper, seinen Bedürfnissen und Affekten im weiteren Zusammenhang einer „Verwissenschaftlichung des Sozialen“³⁵ die allerdings in einem ausgesprochenen Spannungsverhältnis zu einer jeweils zeitgenössischen kultur-pessimistischen Perspektivierung des Körpers und seiner Affekte zwischen Fortschritts- und Degenerationsnarrativen als Diskurse gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen steht.

In diesem Rahmen entfalten sich diskursiv exemplarische bis paradigmatische moderne Subjektformationen und Affektregime, die von der exponierten und exklusiven postaristokratischen Figur des Dandys, der gerade durch die Perfektionierung der Affektkontrolle und eine entsprechende „affektierte“ Selbststilisierung seine Umwelt, sein Publikum, zu affizieren trachtet (Otto 2009, 2014), über moderne (post)asketische bürgerliche Subjekte der „Lebensführung“ des innerweltlich asketischen „Berufsmenschen“ (Weber), ästhetisch differenzierten und distinguierten Kultur- und Sozialformen modernen (urbanen bzw. metropolitanen) „Lebensstils“ (Simmel) zu proletarischen und subalternen Subjektformationen³⁶ (siehe auch Reckwitz) reichen. Hinsichtlich der korrespondierenden Technologien der Selbstführung (Foucault) des Körpers und seiner Affekte bildeten dabei insbesondere auch Ethik und Ästhetik formative diskursive Erwartungsstrukturen an möglichst elaborierte Formen der Kultivierung von Affekten und Affektkontrolle aus.³⁷

In seiner historisch-soziologischen Beschreibung des modernen Prozesses der (westlichen) Zivilisation hat Norbert Elias der modulierenden und regulierenden Affektkontrolle des entstehenden modernen Individuums eine entscheidende Bedeutung beigemessen.

34 Vgl. Michael Gamper: Masse lesen, Masse schreiben. Eine Diskurs- und Imaginationsgeschichte der Menschenmenge 1765-1930, Paderborn 2007.

35 Vgl. Lutz Raphael: Die Verwissenschaftlichung des Sozialen als methodische und konzeptionelle Herausforderung für eine Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts, in: Geschichte und Gesellschaft 22 (1996), S. 165-193.

36 Vgl. Andreas Reckwitz: Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne, Weilerswist 2006.

37 Siehe auch Jens Elberfeld/Marcus Otto (Hg.): Das schöne Selbst. Zur Genealogie des Selbst zwischen Ethik und Ästhetik, Bielefeld 2009; Marcus Otto: Der Wille zum Subjekt. Zur Genealogie politischer Inklusion in Frankreich (16.-20. Jahrhundert), Bielefeld 2014; Georg Simmel: Die Großstädte und das Geistesleben, in: Die Grossstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung, Dresden 1903, S. 185-206.

Dabei bildete der Körper zwar einen zentralen Bezugspunkt und Gegenstand in der Beschreibung dieses frühneuzeitlichen Prozesses, jedoch verband sich damit keine genuin körpergeschichtliche Perspektive, wie sie später paradigmatisch ausgehend von Foucault begründet und daran anschließend vor allem poststrukturalistisch entfaltet worden ist. Allerdings stellt sich gerade aus körpergeschichtlicher Perspektive die Frage nach Praktiken und Diskursen der Affektkontrolle auch und gerade im 19. und 20. Jahrhundert insbesondere im Hinblick auf eine weitergehende Historisierung und Problematisierung des primär soziologisch formulierten Metanarratives der gesellschaftlichen Zivilisierung des modernen Subjekts.

Dieses Themenheft will nach den historischen Bedingungen sowohl der Entstehung der gesellschaftlichen Normierungen von „bodily functions“ wie den Transformationen oder der etwaigen Schwächung eben dieser fragen, mit besonderem Fokus auf den Affekten. Trotz eines zunehmenden Interesses am menschlichen Körper, sowohl in seiner Funktion im sozialen Raum wie als physische Konstituante, ist die Geschichte der Affektkontrolle in ihrem sozialen Kontext bisher deutlich unterreflektiert. Zwar gibt es Studien zur Diskussion um körperliche Leistungsfähigkeit in der industriellen Welt, um Burn-Out und medizinische Indikation als Messgrad gesellschaftlicher Problemstellungen. Doch schon bei den öffentlichen Bedürfnisanstalten stellt man ein geringes wissenschaftliches Interesse an diesem Thema fest. Zwar erschienen eine Reihe von Studien auch zur Kulturgeschichte der Toiletten, doch überwiegen hier Arbeiten entweder zu den römischen Toiletten oder zu den Boudoirs der Frühen Neuzeit; eine Einbettung in eine Kultur- oder Sozialgeschichte des (post)industriellen Zeitalters fehlt weitgehend.³⁸ Außerdem liegen einzelne Werke vor, wie vor allem Ausstellungskataloge, die in die Richtung der diesem Themenheftes

38 Diese Kritik sollte nicht falsch verstanden werden; so finden sich im Opac der Staatsbibliothek Berlin etwa 284 Titel zum Schlagwort Toilette. Allerdings liegt der Schwerpunkt eindeutig auf der Vormoderne; siehe exemplarisch zu antiken Bedürfnisanstalten u.a. Richard Neudecker: *Die Pracht der Latrine: Zum Wandel öffentlicher Bedürfnisanstalten in der kaiserzeitlichen Stadt*. München 1994; Barry Hobson: *Latrinae et foricae: Toilets in the Roman World*. London 2009; Gemma C. M. Jansen/Jesús Acero (Hg.): *Roman Toilets: Their Archaeology and Cultural History* Leuven u.a. 2011; zu den Toiletten im Absolutismus vgl. *Staatliche Schlössern und Gärten Baden-Württemberg/Wolfgang Wiese/Wolfgang Schröck-Schmidt (Hg.): Das stille Örtchen: Tabu und Reinlichkeit bey Hofe*. Berlin 2011. Es gibt sogar populärwissenschaftliche Einführungen, siehe zum Beispiel Philip E. V. Van Kerrebroeck: *2 the Loo. Toileting, a Historical, Cultural and Medical Anthology*, Lier 2007; Jan Carstensen/Heinrich Stiewe (Hg.): *Orte der Erleichterung. Zur Geschichte von Abort und Wasserklosett*. Petersberg 2016.

zugrundeliegende Fragestellung gehen,³⁹ doch darüber hinaus mangelt es noch sehr weitgehend an problemorientierten körpergeschichtlichen Untersuchungen. Das Besondere hieran ist, dass im 19. Jahrhundert zum einen Affekte im Sinne des bürgerlichen Ideals kontrolliert werden musste und ein Verlust der Kontrolle über diese, der sich vor allem physisch äußert, als Bedrohung erlebt wurde. Dies zieht sich von der literarischen Verarbeitung in Form von Dr. Jekyll und Mr. Hyde hin zum Diskurs in der Zwischenkriegszeit über die „Kriegszitterer“. Daher erscheint es fast zwangsläufig, dass Sigmund Freud und ihn weiterentwickelnd Wilhelm Reich von einer „enge(n) Bindung von psychischen Phänomenen an körperliche Funktionen“ ausgingen.⁴⁰ Das Spannende ist ja, dass auch in der Moderne psychische Probleme physisch kodiert ausgelebt werden – und das trotz Psychoanalyse, esoterischer oder alternativer Psychoverfahren oder sogenannter „Küchenpsychologie“.

Dabei böte das Thema große Ansatzmöglichkeiten, um zum Beispiel Wissenstransfer in einer zunehmend globalisierten Welt zu diskutieren (so zum Beispiel anhand der Rolle englischer Ingenieure und Firmen bei der Etablierung des Berliner Abwasserkanalnetzes), der Verflechtung wissenschaftlicher und politischer Interessen (etwa an der Figur Rudolf Virchows) oder der Frage von Intimität in einem eingesperrten öffentlichen Schutzraum (der Bunker). Ein Vergleich von öffentlichen Pissuirs in Berlin um 1900 und heute würde zeigen, dass zur Hochphase der Industrialisierung körperliche Notdurft als etwas Natürliches anerkannt wurde, heute aber in Deutschland aus dem öffentlichen Raum verdrängt und mit hohen Abgaben (Toilettengebühren) belegt wird, während sie in London und Seoul noch immer zahlreich, sichtbar und zum Teil sogar kostenlos sein darf. Verbindet man dies mit der Frage psychosomatischer Krankheiten als körperliche Folge eines Affektverlusts (Reizblase und -darm) verdeutlicht sich hier ein ganzes Panorama möglicher Themen.

Auch wenn die Parallelen auf den ersten Blick nicht sehr groß sind wäre es nicht das erste Mal, dass (vorgebliche) Krankheits-symptomatiken und -erreger das Sozialverhalten von Menschen verändern würden. Sicher das einprägsamste Beispiel in Mittel- und Nordeuropa waren die Choleraepidemien des 19. Jahrhunderts. Florian

39 Nadeije Laneyrie-Dagen/Georges Vigarello (Hg.): La toilette, naissance de l'intime: the invention of privacy (Exposition "La Toilette. Naissance de l'Intime"; Paris: 2015.02.12-07.05), Paris 2015.

40 Uffa Jensen: Die Utopie der Authentizität und ihre Grenzen. Der Politisierung der Psychoanalyse im frühen 20. Jahrhundert, in: Maik Tändler/Uffa Jensen (Hg.): Das Selbst zwischen Anpassung und Befreiung. Psychowissen und Politik im 20. Jahrhundert, Göttingen 2012, S. 39-59, hier S. 56 FN 71.

Tennstedt nannte sie „‘die große Lehrmeisterin‘ der praktischen Hygiene und der öffentlichen Gesundheitspolitik des 19. Jahrhunderts.“⁴¹ Maßnahmen zur Hygiene im öffentlichen Raum, wie Kanalisation und Toilettenhäuschen, besaßen also einen gewissen legitimatorischen Zwang, hinter denen eine sich wandelnde Psychogenese versteckt werden konnte. Wenn man sich aber die konkrete Umsetzung dieser Maßnahmen ansieht, so sieht man schnell, welche Rolle Schamgefühl, auch sich veränderndes, in diesen Debatten einnahm. Dabei trug das Einwirken auf die Lebensverhältnisse der unteren Klassen, die als Hauptträger von Seuchen ausgemacht wurden,⁴² durchaus paternalistisch-egoistische Züge; nichtsdestotrotz wurde so (und durch die Industrialisierung) Arbeiter- und Mittelschichten ein neues Sozialverhalten anezogen, das einen anderen Umgang mit Affekten forderte und damit eher bürgerlichen Normen entsprach. Während die ältere sozialhygienische und -disziplinierende Forschung dabei den Aspekt auf Nationalisierung und Kontrolle der „Massen“, sprich vor allem der Industriearbeiterschaft legte, sehen wir hier, ganz im Sinne von Elias und der neueren kulturwissenschaftlichen Forschung einen Zusammenhang zwischen mentalem Wandel und Sozialverhalten, zwischen Psycho- und Soziogenese.⁴³

Diesem Wandel spüren die verschiedenen Beiträge aus einer körpergeschichtlichen Perspektive nach und zeigen so verschiedene, durchaus zeitgebundene Diskurse der Affekte und Affektkontrolle auf. So beginnt das Heft theoretisch mit einer essayistischen Perspektive auf polemische konservative bis reaktionäre sowie militant „emanzipatorische“ Rekurse auf Affekt- und Körpersemantiken zur Artikulation von Kultur- und Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert mit dem Beitrag von *Christoph Görlich* und *Christian Helge Peters*. Sie arbeiten heraus, wie eng anti-bürgerliche Kritik im 20. Jahrhundert verbunden war mit einer Befürwortung affektiven Gesellschaftslebens, vor allem in seinen negativen Ausformungen. Während Oswald Spengler und Ernst Jünger im Krieg den entscheidenden Movers gesellschaftlicher Veränderung sahen wird zum Ende des 20.

41 Florian Tennstedt: Sozialgeschichte der Sozialpolitik in Deutschland. Vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg, Göttingen 1981, S. 207-208.

42 Tennstedt, Sozialgeschichte, S. 209-210.

43 Z.B. für die ältere Forschung Juan Rodriguez-Lores: Stadthygiene und Städtebau. Am Beispiel der Debatten im Deutschen Verein für öffentliche Gesundheitspflege 1869-1911, in: Imbke Behnken (Hg.): Stadtgesellschaft und Kindheit im Prozeß der Zivilisation, Opladen 1990, S. 63-75. Allerdings fanden sich hier schon Ansätze für eine Forschung, wie sie in diesem Themenheft entwickelt wird, zum Beispiel bei der Umerziehung von „Tuberkolösen“, die auch auf deren Affektkontrolle zielten; vgl. Gräfejan, Schmutz, S. 123.

Jahrhunderts hin bei Sloterdijk und Hardt/Negri der Zorn zum entscheidenden „Akteur“ neuen politischen Handelns. Für die Gegenwart bedeutsam ist ihre Lesart dieser sehr unterschiedlichen Autoren, da nach ihnen den aktuellen „Regimen“, sei es nun das Empire (Hardt/Negri) oder die „bürger-lichen“ Demokratien (Sloterdijk), eine negative Kontrolle von Affekten gemeinsam ist, die jede Form von Kreativität unterdrückt. Diese Affektkontrolle hat aber auch politische Konsequenzen, da sich diese aufgestauten Gefühle und Energien irgendwann gewaltsam ihren Weg bahnen werden. Allerdings wird auch auf Bedeutung affektiver Bindungen für die politische Mobilisierung verwiesen – trotz seiner Betrachtung als „anti-moderne Widerstandskraft“. Dabei verweisen Görlich und Peters immer wieder auf die Kontinuitäten zwischen anti-modernen Affekttheorien um die Jahrhundertwende und aktuellen, die sie vor allem über eine gebrochene Nietzsche-Rezeption gewährleisten sehen. Sie zeigen damit auf, dass eine alte These Elias, nämlich dass der zivilisatorische Prozess nicht unilinear ist, sondern unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen auch wieder regressiv werden kann, nicht an Aktualität verloren hat.

Anna Danilina untersucht in ihrem Beitrag rassistische und identitäre Formen der Vergemeinschaftung durch affektive und diskursive Körperpraktiken im Deutschen Kaiserreich. Dazu zeigt sie anhand einer überaus detaillierten Analyse der „erzieherischen“ und dezidiert körperlichen Subjektivierungs- und Vergemeinschaftungspraktiken der „Völkischen Bewegung“ in Deutschland zwischen 1900 und 1930 auf, inwiefern die Dimension der Materialität in der Form solcher Praktiken konstitutiv für die Produktion eines rassistischen „arischen Körpers“ und die performative Herausbildung einer „arischen Rasse“ war. Die produktive Regulierung der Affekte bildete demnach einen zentralen und integralen Modus innerhalb dieser Praktiken; sie wurden so gesellschaftlich auf den „Volkskörper“ rückgebunden. Danilina nimmt daher kritisch die Materialität bzw. Materialisierung von „Rasse“ als historische Kategorie auf, um körperbezogene Praktiken und Diskurse im national-völkischen Rahmen zu beschreiben.

Der Rationalisierung von metropolitanen affektiven Liebesbeziehungen widmet sich der Beitrag von *Tyler Carrington*. Er zeigt, wie *personal ads*, d.h. Partnerschaftsanzeigen, in Berlin um 1900 kurzzeitig als ein freilich höchst ambivalentes Mittel betrachtet und praktiziert worden sind, um nicht nur traditionelle Konventionen der Kontaktaufnahme zwischen potentiellen Sexualpartnern zu umgehen, sondern auch um neue Formen affektiver Beziehungen zu entwickeln. Allerdings werden diese zunächst „platonischen“ Tendenzen durch die

Rückkehr des Körperlichen immer wieder konterkariert. Neue Medien und neue soziale Umgangsformen schienen neue Möglichkeiten der Affektkontrolle zu bieten, die aber durch weiterhin vorhandene körperliche Bedürfnisse konterkariert wurden. Affekte, besser die Diskussion um Affekte und auf sie bezogene neue soziale Wünsche, werden hier also nicht nur in ihrer „emotionalen“ Komponente, sondern auch in ihrer physischen Rück- und Zeitgebundenheit diskutiert. Carringtons Beispiele zeigen aber auch einen Prozess auf, der schon bei Simmel, Elias und Luhmann beschrieben und als Entwicklung der Moderne gedeutet wurde: die Bewertung von Emotionen nach kommodifizierbaren Kriterien. Liebe ist kein Wert (mehr) an sich, sondern affektive Zustände spiegeln den Wunsch nach sozialer Anerkennung, aber auch nach Distinktion wider.

Die Somatisierung und Therapeutisierung von Affekten und Affektkontrolle im Deutschland der Nachkriegszeit nach 1945 steht im Zentrum des Beitrags von *Max Gawlich*. So versuchte die erschütterte Nachkriegsgesellschaft, nicht nur die Wirtschaft, sondern auch die Psyche, das Selbst, wiederherzustellen, bediente sich dabei aber anfangs vor allem „mechanischer“ Verfahren, da die Wiederherstellung psychischer Gesundheit vor allem über den Körper erfolgen sollte. Auch hier zeigt sich ein spezifisch zeitgebundenes Wechselspiel zwischen körperlichen und mentalen Wunschzuständen. Mit Hilfe von Maschinen, der Elektroschocktherapie, sollte die physische Leistungsfähigkeit wiederhergestellt werden; eine emotionale Stabilisierung und die Entwicklung eines positiven Selbstwertgefühls scheint für die insgesamt psychisch zerrüttete Nachkriegsgesellschaft nachrangig gewesen zu sein. Insofern deutet Gawlich, im Gegensatz zum Beispiel zu Carrington, an, dass die Stärkung der subjektiven Ich-Behauptung nicht immer im Zentrum aller modernen gesellschaftlichen Entwicklungen stand (siehe den Punkt zum subjektiven Imperativ oben).

Der Zusammenhang von Leib (Körperlichkeit), Psychokontrolle und neuen Lebensstilen stand aber nicht nur in den westlichen, post-industriellen Gesellschaften im Vordergrund. Auch im real existierenden Sozialismus wurde versucht, durch Internalisierung gesündere, und damit für den Staat kosteneffizientere Lebensstile zu propagieren. *Esther Wahlen* untersucht die Rationalisierung und eventuelle Gouvernentalisierung affektiven Konsumverhaltens im staatssozialistischen Rumänien. Trotz sozialistischer Mangelwirtschaft und totalitärer Indoktrination propagierten rumänische Life Style-Magazine einen subjektiv orientierten Kult körperlicher Selbstvorsorge. Diese Vorstellungen entsprangen nicht vor allem einer Umkehr der Versorgungspflicht im Alltag (vom Staat auf das Individuum), sondern

zeigen, dass es im 20. Jahrhundert eine globale Tendenz einer körperlichen Subjektivierung gab, die Systemgrenzen überwand.

Forschungsdesiderate

Vor allem die Artikel für die Zeitperiode 1900 bis 1950 verweisen darauf, dass eine körpergeschichtliche Perspektive durchaus noch etwas zu den Debatten und Analysen der widerstreitenden Ordnungsvorstellungen der Zeit beitragen kann. Konzentrierte sich die Vorstellung bisher auf konfligierende Vorstellungen von Männlichkeit, die aber ein ähnliches Körperbild in den Mittelpunkt stellten, könnte eine affektgeschichtliche Geschichte stärker die Ambivalenzen, aber auch die sozialen Utopien der Zeit herausarbeiten. Wie die Spannungen in den Beiträgen von Gawlich und Carrington, aber auch die Rückkehr der Masse bei Görlich/Peters zeigen, muss aus den Perspektiven dieses Heftes das Narrativ einer gesellschaftlichen Forderung nach Stärkung der Ich-Subjektivierung und des positiv umgedeuteten Ich-Bezugs kritisch hinterfragt werden. Könnte es sein, dass sich dieses Prozessnarrativ nur auf eine urbane, technisch gebildete, linksliberale (neu)bürgerliche Mittelschicht bezieht? Welche gesellschaftliche Verbreitung hatten diese Forderungen denn überhaupt sowohl zur Zeit der Hochindustrialisierung wie in der Post-Moderne?

Die Auflistung der hier versammelten Themen und Zugänge zum Komplex von Affektregimen und Affektkontrollen zeigen allerdings auch nach unserem Verständnis die Lücken und damit weitere Forschungsdesiderate auf. So wie hier ein erster Versuch unternommen wurde, den bisher unterschätzten osteuropäischen Raum in seinem Wechselspiel zu einem modernen-westlich-liberalen Diskurs zu zeigen, mangelt es immer noch an Studien, die die hier angebotene Fragestellung auf den außereuropäischen Raum übertragen. Dabei wurden diese Verbindungen schon relativ früh gezogen. Edward Said verweist in seinem Essay über Freud auf Frantz Fanon, der französischen Psychiatern unterstellte, sie würden durch die Herstellung einer direkten Verbindung zwischen Körper (Nervensystem) und Affektkontrollverlust behaupten, der „Schwarze“ bliebe immer primitiv.⁴⁴ Während Fanon aus seiner Erfahrung als psychiatrischer Arzt heraus in „Peau noire, masques blanc“ (Schwarze Haut, weiße Masken; 1952) diese Spannungen der westlichen Moderne auch als Internalisierungsprozess der Kolonisierten

44 Edward Said: Freud and the Non-European, in: ders.: Freud and the Non-European. London 2003, S. 11-55, hier S. 19.

beschrieb und kritisierte, will dieses Heft dazu anregen, diese Prozesse nicht nur postkolonial, sondern auch körpergeschichtlich zu denken und damit sowohl zu historisieren und zu vergleichen. Wir hoffen hiermit einen ersten Anstoß für diese Debatte geleistet zu haben.

Literaturverzeichnis

- Abels, Ingar: Die Sorge um Depression. Elemente einer Genealogie. Weinheim 2015.
- Bachmann, Sascha/Hartmut Rosa: Flucht vor der Zivilisation. Untersuchung gesellschaftlichen Aussteigens und zwanghafter Selbstverwirklichung. Wiesbaden 2016.
- Barrsatt, Nick: Greater London. The Story of the Suburbs, London 2012.
- Beck, Ulrich: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt am Main 1991.
- Bogani, Lisa/Julien Bouchet/Philippe Bourdin/Jean-Claude Caron (Hg.): La République à l'épreuve des peurs. De la Révolution à nos jours. Rennes 2016.
- Carstensen, Jan/Heinrich Stiewe (Hg.): Orte der Erleichterung. Zur Geschichte von Abort und Wasserklosett (Schriftenreihe des LWL-Freilichtmuseums Detmold, Band 38). Petersberg 2016.
- Clough, Patricia Ticineto (Hg.): The Affective Turn. Theorizing the Social. Durham 2007.
- Eitler, Pascal (Hg.): Themenheft „Gewaltverhältnisse“, Body Politics. Zeitschrift für Körpergeschichte, Heft 2, 1 (2013).
- Eitler, Pascal/Monique Scheer: Emotionengeschichte als Körpergeschichte. Eine heuristische Perspektive auf religiöse Konversionen im 19. und 20. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft 35 (2009), S. 282-313.
- Elberfeld, Jens/Marcus Otto (Hg.): Das schöne Selbst. Zur Genealogie des modernen Subjekts zwischen Ethik und Ästhetik. Bielefeld 2009.
- Elias, Norbert: Technisierung und Zivilisation. Beitrag für den Deutschen Soziologentag am 30. September 1986, in: ders.: Aufsätze und andere Schriften III. Frankfurt am Main 2006, S. 182-234.
- ders.: Prozesse, soziale, in: ders.: Aufsätze und andere Schriften III. Frankfurt am Main 2006, S. 104-111.
- ders.: Zivilisation: in: ders.: Aufsätze und andere Schriften III. Frankfurt am Main 2006, S. 112-117.
- Fulbrook Mary: Introduction: The Character and Limits of the Civilization Process, in: dies. (Hg.): Un-Civilizing Processes? Excess

- and Transgression in German Society and Culture: Perspectives Debating with Norbert Elias. Amsterdam/New York 2007, S. 1-16.
- Gamper, Michael: Masse lesen, Masse schreiben: eine Diskurs- und Imaginationsgeschichte der Menschenmenge 1765-1930. Paderborn 2007.
- Geuß, Raymond: Privatheit. Eine Genealogie. Frankfurt am Main 2002.
- Hobson, Barry: Latrinae et foricae: Toilets in the Roman World. London 2009.
- Imbusch, Peter: Moderne und Gewalt. Zivilisationstheoretische Perspektiven auf das 20. Jahrhundert. Wiesbaden 2005.
- Jansen, Gemma C. M./Jesús Acero, (Hg.): Roman Toilets: Their Archaeology and Cultural History (Ancient Roman Toilet Workshop; Rome: 2007.06.23-25). Leuven u.a. 2011.
- Jensen, Uffa: Die Utopie der Authentizität und ihre Grenzen. Der Politisierung der Psychoanalyse im frühen 20. Jahrhundert, in: Maik Tändler/Uffa Jensen (Hg.): Das Selbst zwischen Anpassung und Befreiung. Psychowissen und Politik im 20. Jahrhundert. Göttingen 2012, S. 39-59.
- Kerrebroeck, Philip E. V. Van: 2 the Loo. Toileting, a Historical, Cultural and Medical Anthology. Lier 2007.
- Laneyrie-Dagen, Nadeije/Georges Vigarello (Hg.): La toilette, naissance de l'intime: the invention of privacy (Exposition "La Toilette. Naissance de l'Intime"; Paris: 2015.02.12-07.05). Paris 2015.
- Luhmann, Niklas: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt am Main 1982.
- Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main 1984.
- Neudecker, Richard: Die Pracht der Latrine: Zum Wandel öffentlicher Bedürfnisanstalten in der kaiserzeitlichen Stadt. München 1994.
- Otto, Marcus: Der Wille zum Subjekt. Zur Genealogie politischer Inklusion in Frankreich (16.-20. Jahrhundert). Bielefeld 2014.
- Raphael, Lutz: Die Verwissenschaftlichung des Sozialen als methodische und konzeptionelle Herausforderung für eine Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts, in: Geschichte und Gesellschaft 22 (1996), S. 165-193.
- Reckwitz, Andreas: Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne. Weilerswist 2006.
- Rodriguez-Lores, Juan: Stadthygiene und Städtebau. Am Beispiel der Debatten im Deutschen Verein für öffentliche Gesundheitspflege 1869-1911, in: Imbke Behnken (Hg.): Stadtgesellschaft und Kindheit im Prozeß der Zivilisation. Opladen 1990, S. 63-75.

- Rosa, Hartmut/David Strecker/Andea Kottmann: Soziologische Theorien, 2. Auflage. Konstanz 2013.
- Said, Edward: Freud and the Non-European, in: ders.: Freud and the Non-European. London 2003, S. 11-55.
- Simmel, Georg: Simmel: Die Großstädte und das Geistesleben, in: Die Grossstadt. Vorträge und Aufsätze zur Städteausstellung. Dresden 1903, S. 185-206.
- Tändler, Maik/Uffa Jensen (Hg.): Das Selbst zwischen Anpassung und Befreiung. Psychowissen und Politik im 20. Jahrhundert. Göttingen 2012.
- Tennstedt, Florian: Sozialgeschichte der Sozialpolitik in Deutschland. Vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Göttingen 1981.
- Wiese, Wolfgang/Wolfgang Schröck-Schmidt (Hg.): Das stille Örtchen: Tabu und Reinlichkeit bey Hofe (Begleitband zur Wanderausstellung der Staatlichen Schlösser und Gärten Baden-Württemberg). Berlin 2011.

Kontakte: Andreas Weiß, weiss (at) gei.de/Marcus Otto, otto (at) gei.de (beide Georg-Eckert-Institut. Leibniz-Institut für internationale Schulbuchforschung, Braunschweig)

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 biologistisch-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 herauf drängenden 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.

Shaping Aryan Race: Affect and Embodiment in the Voelkisch Movement (1900-1935)

Anna Danilina

English abstract: The formation of subjectivity in 19th and 20th century Germany evolved in the context of various discourses and practices of racialization and their transnational genealogies. In the 'Voelkisch movement', the supposed threat of 'racial degeneration' was opposed by a specific education of the individual and collective body, temper, and emotionality. Such education was to yield an affective and corporeal habituation of race. 'Race-appropriate practices' such as rune-gymnastics' primary goal was to cultivate Aryan interiority as a condition for a moral, racial community. Connecting racial nature and culture in a 'holistic education', the Voelkisch aimed to cultivate a White German self. This article traces epistemological assumptions of 'Ariosophy' and analyzes how the practice of rune-gymnastic was experienced to emotionally, practically, and materially produce racial subjectivity. In turn, it shows how the concepts of subjective interiority and affective intentionality were themselves racialized as White.

Affective sites of Aryan race – An Introduction

“Antisemitism will emerge and disappear again as a form of cognition, but instead, it will become an organic common sense of the German”¹, so Hans Blüher, a central figure of the German Youth movement and the Voelkisch movement (Völkische Bewegung), notes in his ‘historical account’ of the anti-Semitic movement in 1922. Indeed, the subsequent German history can hardly be understood without the ‘organic’; the tactile, affective and bodily level of race and racism. Blüher’s statement ties Germanness to antisemitism, and race to racism. He frames their ‘organic’ nature as simultaneously an unconscious common sense and as subject to cultivation. In the early 20th century, a bodily and affective cultivation of racism and antisemitism was widely believed to be central and necessary for the cultivation of race. Race was by no means solely a biological or scientific category, and nor was it perceived as a given or certain entity. Blüher’s quote suggests on the contrary that conceptual knowledge about race was historically contingent and unstable.²

1 “Antisemitismus wird einmal als Erkenntnis aufleuchten und dann wieder verschwinden, dafür aber organische Selbstverständlichkeit des deutschen Menschen werden” Blüher, Hans (1922): *Secessio judaica. Philosophische Grundlegung der historischen Sicht des Judentums und der antisemitischen Bewegung*, Berlin, p. 49.

2 Hanke, Christine (2000): *Zwischen Evidenz und Leere. Zur Konstruktion von „Rassen“ im physisch-anthropologischen Diskurs um 1900*, in: Bublitz, Hannelore/ Hanke,

Strategic fixation of race and Germanness – on an individual level as well as a national body (Volkskörper)³ – was bound to a more stable, corporeal form of antisemitism. The latter had to be materialized.

According to Blüher, antisemitism had become a fundamental relation defining and shaping the very racial body the German: “Antisemitism [...] is clearly in the stage of becoming organic. It is bodily materialized. [...] Antisemitism has become [...] a fundamental operation of the German. Today, you can not consciously decide for or against it, if you are German, you are already determined.”⁴ What Blüher refers to as a ‘stage’ of becoming, framing it in terms of necessary evolvment, was in fact subject to careful and conscious scrutiny in the late 19th and early 20th century. To habituate race affectually and bodily was a central aim of the Voelkisch movement, and shared by broader circles engaged in religious and social reform. Cultural cultivation of race tied the Voelkisch to the life-reform movement, the Theosophical and Ariosophical movements⁵, the Pagan movement, the nascent institutionalization of the Buddhist movement and various Protestant revival movements.

Partly emerging from the declining anti-Semitic movement of the 19th century, the Voelkisch⁶ movement is widely understood to have combined anti-Semitic, racist and nationalist beliefs in their quest for a religious renewal of the German Volk⁷. A holistic education [ganzheitliche Erziehung] was to counter the supposed threat of racial degeneration, caused by a way of life and socio-economic organization

Christine/ Seier, Andrea: Der Gesellschaftskörper – Zur Neuordnung von Kultur und Geschlecht um 1900, Frankfurt a. M./ New York, pp. 179-235.

3 Bruns, Claudia (2015): Die Grenzen des „Volkskörpers“. Interrelationen zwischen „Rasse“, Raum und Geschlecht in NS-Geopolitik und Kunst. Themenheft, Nationalsozialismus und Geschlecht. Räume - Selbstzeugnisse - Erinnerungen, in: Feministische Studien. Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung 33.2015, S. 177-196.

4 Original: “[D]er Antisemitismus [...] befindet sich spürbar im Stadium des Organischwerdens. Er verkörpert sich. [...] Der Antisemitismus ist, ohne daß man es schon ganz zugeben will, ein Grundvorgang des deutschen Menschen geworden. Man kann heute nicht mehr mit dem Gehirn für oder wider sein, man ist, wenn man Deutscher ist, bereits abgestempelt, und es gibt kein Entfliehen mehr.” (Blüher: Secessio judaica, p. 49.)

5 Ariosophical belief is further explained in section four of this article.

6 The concept of ‘Volk’ was popularized in Germany during the period of romanticism. It broadly referred to a people with a shared culture living on a common territory not necessarily constituted as a nation. ‘Volk’ frequently indicated a community defined by racial, ethnic and cultural characteristics. Since there is no equivalent concept in the English, I will use ‘Volk’ and ‘Voelkisch movement’ in the course of the article.

7 Puschner, Uwe (1999): Handbuch zur "völkischen Bewegung" 1871-1918, München; Puschner, Uwe (2001): Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich: Sprache - Rasse - Religion, Darmstadt.

detrimental for the Aryan. While scholars of the Voelkisch movement have frequently analyzed it from a national perspective, emphasizing the continuity of Voelkisch personnel and ideas to National Socialism, the focus on affect and practices utilized to cultivate race reveals quite different entanglements. The linearity from the anti-Semitic movement to the Voelkisch to National Socialism veils a multiplicity of other relations. Not only were 'race-appropriate' practices contested, shared and communicated between actors from diverse political and ideological circles within Germany. Also, their histories lead on a transnational and colonial terrain.

The "pervasive anxiety about white degeneration"⁸ and the education of race in sentiment, morality and desire was not new in late 19th century Germany. Both discourses and practices were well rehearsed in European colonies,⁹ and had long been constitutive of European bourgeois orderings themselves.¹⁰ Ann Stoler attends us to think about the making of European identity as an unstable category and contested site that was deeply entrenched in colonial discourses of race. Therein, "what sustained racial membership was a middle-class morality, nationalist sentiments, bourgeois sensibilities, normalized sexuality and a carefully circumscribed "milieu""¹¹. Racialized distinctions were constitutive of the social hierarchies within European societies, delimiting and naturalizing class and gender positions. They did so, however, not in homogeneous ways, but shaped specific and contradictory attributes of belonging and superiority.

In Germany, as in other parts of Europe, racial identity and social taxonomy were constituted by and constitutive of anti-Semitic trajectories. Thus, colonial discourses of race and German specificities of anti-Semitism were deeply intertwined. If anti-Semitism was a "cultural code" in Imperial Germany¹² - at once a symbolic marker of social and political positions and a way to make sense of the world - it implied and performed a racial identity as well as a racialized interpretative grid of social, political and economic change. Capitalism and communism were both imagined as 'Semitic' socio-economic orders. Therefore, living in

8 Stoler, Ann Laura (1995): *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham/ London, p. 102.

9 Pernau, Margrit et. al. (2015): *Civilizing Emotions. Concepts in Nineteenth-Century Asia and Europe*, Oxford.

10 Stoler, *Race and the Education of Desire*, p. 93ff.

11 *Ibid.*, p. 105.

12 Volkov, Shulamit (1978): *Antisemitism as a Cultural Code: Reflections on the History and Historiography of Antisemitism in Imperial Germany*, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 23, 25-46.

industrial and urban conditions was believed to compromise the Aryans' chances in a global contest for survival.

The individual and collective racial body were understood in their characteristics, needs and desires not merely on the level of scientific knowledge and ideology. Rather, Voelkisch and life-reform activists aimed to nurture 'the Aryan' temper, emotions, morality and corporeality. Most of them agreed that religion was key to secure moral guidance and provide a fixed set of ethical predicaments and practices – central to the government of hygiene and health of the racialized social body. Which practices should be considered as 'appropriate', however, was subject to contestation and not at all clear, but depended on competing narratives about Germanic pre-history, archeology and sinology. While some protagonists aimed for a Protestant renewal and a 'Germanization of Christianity'¹³, others believed Christianity to be too strongly rooted in Judaism and therefore strove for an alternative religious life-ethics derived from geographical areas they believed the 'Aryan' had originated from: India, Persia, or Scandinavia.

Drawing on Nordic, Zoroastrian and Buddhist traditions, most believers of a 'race-appropriate religion'¹⁴ and lifestyle critically opposed their concept of the human to the rational, post-enlightenment subject. The Voelkisch intertwined '*Deutsche Kultur*' (German culture) with nature and race and posited it in opposition to the supposedly harmful influences of 'civilization', coded as 'Semitic'. The Voelkisch had a holistic [ganzheitlich] conception of the 'body, spirit, and soul' (or of body, reason, and emotion) and rejected the dualism of mind and body. Their emphasis on the body, however, was to balance its neglect in Western thought.

Bodily health is the foundation and condition for spiritual development. When this principle, which underlies all ancient systems of religion and philosophy, once again becomes the foundation of all education and worldview (Weltanschauung), then true culture would rise tremendously despite 'civilization'.¹⁵

13 Bonus, Arthur (1911): Zur Germanisierung des Christentums, Jena.

14 Schnurbein, Stefanie von (1999): Die Suche nach einer „artgerechten“ Religion in ‚germanisch‘ und ‚deutschgläubigen‘ Gruppen, in: Puschner, Handbuch zur "völkischen Bewegung", pp. 172-185; Schnurbein, Stefanie von/ Ulbricht, Justus H. (Hg.) (2001): Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe "arteigener" Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende, Würzburg.

15 My translation. Original: "Die Gesundheit des Körpers ist die Grundlage und die Vorbedingung für die geistige Entwicklung. Wenn dieser Grundsatz, welcher allen alten Religionen und Philosophiesystemen zugrunde gelegen hat, wieder die Grundlage aller Erziehung und aller Weltanschauung werden könnte, dann würde die wahre Kultur trotz der 'Zivilisation' einen ungeheuren Aufschwung nehmen." (Oberdörffer,

Thus, in the Voelkisch causality, German culture originated in the body and practice rather than in the realm of ideas. And the German was considered a man of action (Mann der Tat). Conversely, in rather Lamarckian fashion, the material body itself was believed to take shape through cultural practice and environment. Practices such as vegetarianism¹⁶, nudism¹⁷, sports¹⁸, dance¹⁹, and 'rune-gymnastics'²⁰ were "emotional practices"²¹ utilized to *culturally* produce racial *nature* in its emotionality, corporeality, and spirituality. Therein, the intentional education of affect was key. However, I will argue that a core element of the Voelkisch emotion-work was not a conscious regulation of prior existing emotions, but rather the very production of feeling and affective relations, which constituted the individual and collective body. Furthermore, they contributed to a concept of subjectivity referring to white Europeans and tied the very capacity of affect-regulation to whiteness. The affective and physical training that constituted the sites of subjectivation, implied emotional authenticity as well as conscious self-restraint and transformation. And these traits were ascribed to the

Dr. med, H. J. (1916): Lebensveredelung, in: Hunkel, Neues Leben. Monatsschrift für deutsche Wiedergeburt, 1. Heft.)

- 16 For more detailed accounts on German vegetarianism see: Baumgartner, Judith (1998): Vegetarismus, in: Kerbs, Diethart/ Reulecke, Jürgen (1998) (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933, Wuppertal, p. 127-140; Linse, Ulrich (1998): Das „natürliche“ Leben. Die Lebensreform. In: Dülmen, Richard van (Hg.), Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder, 1500-2000, Wien, p. 435-456.
- 17 For a detailed study of the German nudist movement and its intersections with gender and race see: Möhring, Maren (2004): Marmorleiber. Körperbildung in der deutschen Nacktkultur, Köln, Weimar, Wien.
- 18 For a detailed account on sports and its connections to nudism and dance see: Wedemeyer-Kolwe, Bernd (2004): Der neue Mensch. Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, Würzburg; Goltermann, Svenja (1998): Körper der Nation. Habitusformierung und die Politik des Turnens 1860-1890, Göttingen.
- 19 For dance and rhythm in the German Kaiserreich see: Nitschke, August (1990): Der Kult der Bewegung. Turnen, Rhythmik und neue Tänze, in: Nitschke, August/ Ritter, Gerhard A./ Peukert, Detlev J.K./ Bruch, Rüdiger vom (1990) (Hg.): Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne, 1880-1930, Bd. 1, Reinbek bei Hamburg, pp. 258-285:
- 20 The design and protagonists of rune-gymnastics have been discussed in Wedemeyer-Kolwe, Bernd (2009): Runengymnastik. Von völkischer Körperkultur zu alternativen Selbsterfahrungspraktik, in: Puschner, Uwe/ Großmann, G. Ulrich (Hg.), Völkisch und national. Zur Aktualität alter Denkmuster im 21. Jahrhundert. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, pp. 329–340; Gruender, René (2012): Runengymnastik. Die soziale Konstruktion eines esoterischen Körper-Kultes, in: Gugutzer, Robert/ Boettcher, Moritz (2012) (Hg.): Körper, Sport und Religion. Zur Soziologie religiöser Verkörperung, Wiesbaden, pp. 341-356.
- 21 Scheer, Monique (2011): Are Emotions a Kind of Practice (And is That What Makes Them Have a History)?, in: History and Theory 51.2, pp. 193–220.

European bourgeois subject and constituted within racial distinctions. While anti-Semitic stereotypes regarded Jewish people as incapable of displaying emotional authenticity, colonial racism framed Black people as unable to control their instincts and desires. In the Voelkisch discourse, only the Aryan German was fully capable of 'affective intentionality'²². And attaining full subjecthood meant to mediate rational and corporeal capacities by means of affect. In reverse, by engaging in those practices, the practitioner claimed to be their legitimate addressee, to be that self-conscious subject capable to steer his or her emotions. He or she framed, performed and reproduced herself as a White, Aryan German.

Although the work on affect and emotion was most central to the Voelkisch internalization of race, it cannot be fully grasped by the notion of 'affect-control'. Most prominently, Norbert Elias (1897-1990) presented 'affect-control' in his work *The Civilizing Process* as an increasing mastery of emotions by rational capacities²³. Therein, Elias drew our attention to the historicity of feeling and offered a critique of the idea of immediacy and interiority of emotion.²⁴ He did not, however, historicize or question the notions of rationalization as a European, post-enlightenment teleology or the very historical split of concepts of 'rationality', 'emotions' and the 'body'. Elias incorporated affects and habitus in a Weberian frame of rationalization. Within the civilizing process, affect-control is inherently rational, retaining the latter's primacy over the emotional and corporeal as well as the very distinction of rationality, emotions, and the body. The historicity of the implicit idea of 'the subject' and 'the rational' is not reflected upon; yet it is this very historicity that needs to be addressed if we want to understand the specific emergence of a racialized subjectivity and common sense in early twentieth century Germany. In contrast to the rationalization paradigm, which posits a procedural civilizing and mastery of nature (emotions, drives, and the body) by culture (consciousness) in a post-enlightenment framework, the racialized subjectivation in Voelkisch practices is neither irrational nor conforms to a post-enlightenment rationalization. It needs instead to be read in its own production and

22 Whitney, Shiloh: Fanon on the Racialized Amputation of Affective Intentionality, Presentation at the Carribean Philosophical Association, June 22-24 2017, article forthcoming.

23 "It is already quite clear how human beings are becoming more complex, and internally split in a quite specific way. Each man, as it were, confronts himself. He 'conceals his passions,' 'disavows his heart,' 'acts against his feelings.'" Elias, Norbert (2010): *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Malden, MA, p. 403.

24 *Ibid.*, p. 402.

systematization, blurring the conceptual boundaries of rationality, emotions, and the body, which were bound to race as a 'determinant in the last instance'. How, then, were the immediate ('natural') reactions and perceptions racialized on the one hand, and culturally formed and educated on the other? How were culture, nature, and race interlinked in the Voelkisch imagination and how was the practical and affective education designed that targeted them?

Culture, Race and Whiteness in Voelkisch Discourse

The concept of 'culture' in Voelkisch discourse was intrinsically bound to a very modern concept of (Aryan) race whereas the concept of 'civilization' was tied to a specific 'Volk' or people. Each 'developed' people was thought to have its own specific organization of communal life, which the Voelkisch understood as 'civilization'. But only a few civilizations 'deserved' to be called 'cultures'. In fact, the Voelkisch argued, 'culture' was an aspirational condition towards an ideal,²⁵ so that any civilization could be assigned a value on a linear scale of development towards 'true culture'. Furthermore, 'culture' could not be generated at will but was necessarily bound to race.²⁶ According to the Voelkisch, all culture originated from Aryan influence, so the highest culture was necessarily Aryan. As the German anthropologist, zoologist, and philosopher Ludwig Woltmann, whose journal *Politisch-Anthropologische Revue* (Political-Anthropological Review) was a central reference for many protagonists of the Voelkisch movement, explained: "As a natural scientist, the anthropologist first and foremost has to concern himself with races, their corporal and spiritual properties [...]. The most important one for us, which is involved in a singular manner in the formation of cultural people at the forefront of humanity is the Nordic or Aryan."²⁷ Whereas people of African descent were denied the

25 "Kultur ist ein Strebezustand, dem Ideal entgegen." (Mueller, Von Dr. L. H. (1902): Rasse und Kultur, In: Der Hammer Nr. 3, Januar 1903, Leipzig, p. 54).

26 "Kultur ist nicht nach Belieben zu erzeugen und auf beliebige Individuen zu übertragen; sie ist an die Rasse gebunden. Alle Kultur setzt bestimmte Rassenmischung voraus." (ibid., p. 53).

27 My translation. Original: "Als Naturforscher hat sich der Anthropologe zunächst nur mit Rassen zu beschäftigen, deren Eigenschaften, leibliche wie geistige [...]. Die für uns wichtigste und in hervorragender Weise an der Zusammensetzung der an der Spitze der Menschheit stehenden Kulturvölker beteiligte Rasse ist die nordische oder arische." (Woltmann, Ludwig/ Buhmann, Hans (1902): Naturwissenschaft und Politik. Zur Einführung, in: Politisch-anthropologische Revue. Monatsschrift für das soziale und geistige Leben der Völker, Nr. 1, p. 55).

ability of cultural development, those aspects of Chinese civilization, which were valued as ‘culture’ were attributed to the ‘proven Aryan influences’²⁸ originating from centuries of ‘racial mixing’. Thus, Voelkisch thought indivisibly linked nature, race, and culture, and regarded ‘Aryan degeneration’ not only as a threat to their own community but, since culture was thought to be carried by blood, to human culture in general. Securing cultural development meant to vivify the Aryan race, which was thought to be preserved most profoundly by Germans and North-Western Europeans.

In the search for racial renewal, eugenics was regarded as only one principle, which was part of a holistic [ganzheitlich] life-ethics. As culture, temper, hexis, and habitus were thought to be dependent on breeding, so did ‘blood’ depend on soil, culture, religion, and mores. In a “Lamarckian feature of eugenic thinking”²⁹, race could be modified and indeed produced through environment, but also needed strict self-government in matters of hygiene and morality.³⁰ As David Theo Goldberg points out, race and specifically whiteness was re-fashioned from the end of the 19th century, increasingly stressing sociological, cultural and psychological features as well as the influence of environment and diet rather than bodily features attained by measurement.³¹ In a 1903 issue of *Hammer* Theodor Fritsch (1852-1933), an early representative of the Voelkisch movement, previously an advocate of the anti-Semitic movement, and the issuer of many Voelkisch publications such as the monthly journal *Hammer*, describes morality as a ‘breeding principle’: “Morality is the recipe for the health-preservation of the species; morality is the teaching of racial health. Anything that infects the species is immoral.”³² Thereby individual morality was regarded as a precondition for racial health. Training

28 Mueller, *Rasse und Kultur*, p. 54.

29 Stoler, Ann Laura (2010): *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley/ Los Angeles, p. 64.

30 As Ann Stoler has shown for colonial Java, “self-discipline, sexual morality, and self-control were visual signs” that ties middle-class identity and rearing to an “essence of being European” – and thus, class distinctions to racial taxonomies in the colony as well as within Europe (ibid., p. 154).

31 Goldberg, David Theo (2002): *The Racial State*, Malden, MA/ Oxford, p. 174.

32 My translation. Original: “Sittlichkeit ist das Rezept der Gesund-Erhaltung der Art; Sittlichkeit ist rassistische Gesundheits-Lehre. Unsittlich ist alles was die Art verdirbt.” (Fritsch, Theodor [Thor, Fritz] (1903): *Eigenwohl und Gemeinwohl*, in: *Der Hammer* Nr. 16, Februar 1903, Leipzig, p. 491).

instincts, drives and emotions tied cultural and personal life to eugenic means.³³



Figure 1: Advert of Deutscher Orden für Regeneration, Hammer 1903.

German physical Anthropology around 1900 rather sought the classification of races increasingly impossible. Every new differentiation further destabilized existing racial categories, re-producing race through the very unfulfilled desire for evidence.³⁴ Thus, race was constitutively unstable, and had to be constantly reproduced and performed exactly due to the lack of clarity and evidence – rendering the private and intimate political indeed.³⁵

And most Voelkisch shared the believe that, due to hundreds of years of ‘mixing’, pure races could not be distinguished. For some, the ‘Aryan’ was already a ‘mixed’ form. On a continuum between ‘Mongolean-N.’ and ‘White’, the ‘Aryan’ was quite close to, but not fully White.³⁶ Others insisted that, although the concept of Aryan was indeed white and pure, it had always been an ideal. Like culture, pure race was an ideal concept [*Annäherungs-Begriff*]³⁷ not existing in the modern world. Thus, the threat of contamination was written into the very concept of Aryanism.

Practices of ‘racial cleansing’ were thus not implemented to restore an ancient purity, but rather to fix and materially produce the racial or Aryan body and self in the present and for the future. Such ‘race-appropriate practices’ included adopting a vegetarian diet, sports, gymnastics, abstinence from alcohol and tobacco, and other forms of self-work. Therein, the Voelkisch explicitly oriented themselves towards

33 Fritsch, Theodor (1904): Zur Klärung des Rassen-Begriffs. Brief an einen Anders-Meinenden, in: Der Hammer Nr. 54, September 1904, Leipzig; Fritsch, Theodor (1904): Rasse oder Erziehung?, in: Der Hammer Nr. 53, September 1904, Leipzig.

34 Hanke, Evidenz und Leere, p. 190.

35 Stoler, Carnal Knowledge and Imperial Power, p. 7.

36 Augustin, Wilhelm (1912): Die Arier und der Krieg, Hattingen-Ruhr, p. 6.

37 Mueller, Rasse und Kultur, p. 53.

a 'new human' [*der neue Mensch*]³⁸ which was a future to be attained rather than an originary state awaiting recovery.

In a 1927 issue of *Nordische Kultur-Arbeit. Bebilderte Monatsschrift für Germanische Gesittung, Bildung und Religion* (Nordic Culture-Work. The illustrated Monthly Journal for Germanic Temper, Education and Religion), Walter Mittenzwei wrote:

It is impossible to speak of either a Germanic or a German race today. Neither can one bridge the huge gap into grey antiquity and identify the contemporary bright race with the primal word 'Aryan.' So the race-question cannot be asserted backwards; it is, rather, a path into the future. It is a goal. This aim demands consciousness just as the approaching times demand determined commitment and action.³⁹

The Voelkisch image of Aryanism was not anti-modern and backward oriented, as has often been posed by secondary literature.⁴⁰ Rather, the narratives of origin were utilized to draft a path of intentional racialization with consciously modern means.

Whiteness, then, is not yet as such the unnamed norm. To the Voelkisch, describing the White, Nordic Aryan, its racialization, and fixation were, on the contrary, considered matters of life and death. 'White', 'Aryan,' and 'German' were contested concepts and sites of struggle over definition. Here, whiteness does not only gain "currency by being unnoticed"⁴¹, constructed as "invisibility and universality"⁴².

38 Hentschel, Willibald (1906): Rassen-Ökonomie, in: Der Hammer Nr. 91, Leipzig, p. 195f.

39 My translation. Original: "Man kann heute ebensowenig von einer germanischen wie von einer deutschen Rasse sprechen. Man kann aber auch nicht die riesenhafte Brücke ins graue Altertum schlagen und die gegenwärtig helle Rasse mit dem Urwort 'Arisch' bezeichnen. Die Rassenfrage kann sich also nicht nach rückwärts behaupten, sondern sie ist ein Weg in die Zukunft. Sie ist ein Ziel. Dieses Ziel fordert Bewußtsein, die kommende Zeit entschiedenes Bekenntnis und die Tat." (Mittenzwei, Walter (1927): Das Buch als Wegweiser in die deutsche Vorgeschichte, Kunst, Religion, Sage und Märchen, in: Hefke, Ernst A. (Hg.): Monatsschrift Nordische Kultur-Arbeit. Bebilderte Monatsschrift für germanische Gesittung, Bildung und Religion, Rostock, p. 1).

40 Mosse, George L. (1964): *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*. New York; Stern, Fritz. (1961): *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology*. Berkeley. A critique of the anti-modern paradigm in regard to life-reform (and Voelkisch) movements is presented by Sharma, Avi (2012): *Wilhelmine Nature: Natural Lifestyle and Practical Politics in the German Life-Reform Movement (1890-1914)*, in: *Social History*, 37(2012) 1, pp. 36-54.

41 Ahmed, Sara (2007): *A Phenomenology of Whiteness*, in: *Feminist Theory* 8.2 2007, pp. 149–168, here p. 149.

42 Alcoff, Linda M. (2006): *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*, Oxford and New York, p. 205.

Rather, it undergoes a historical process of production, conceptual fixation, and emotionally-corporeal education. Whiteness “here is a state of being, desirable habits and customs, projected patterns of thinking and living, governance and self-governance”.⁴³ And these features had to be constantly re-inscribed and reiterated of the level of everyday practices and education to be interiorized by the subject.⁴⁴

German Education and Racial Economy

“Since the racial being is in the last instance a crop of its education”⁴⁵ Theodor Fritsch states in his 1904 essay *Rasse oder Erziehung?* (Race or Education?), “I admit, first and foremost it comes down to education.”

When Willibald Hentschel (1858-1947), an early and radical Voelkisch proponent of racial renewal, explained his idea of a ‘sensible racial economy’⁴⁶ to give rise to the Aryan kind, he did not mean ‘economy’ in the narrow sense. Rather, he understood economic organization as part of a cultural form, which was to produce the racial self and guide the way to an age of the ‘new human’.⁴⁷ Urbanization, negative demographic development and wrong habits were to be countered by a sensible ‘household’ of racial life and reproduction, including life-reform, rural settlement and ideological and habitual education. Such a racial economy was to restore the inner life of the individual, which could then become the foundation of collective people and race. Against the common assumption that Voelkisch and fascist ideology neglected the individual in favor of the collective or community,⁴⁸ many Voelkisch protagonists clearly stated that racial renewal had to begin with subjective interiority: “Rather, it will be necessary to start internally, to build up a world of thought and will, which is appropriate to the deepest human nature and clearly reveals its salutary purpose.”⁴⁹ Theodor Fritsch pointed out that it is necessary to

43 Goldberg, *The Racial State*, p. 171.

44 *Ibid.*, pp. 106ff.

45 My translation. Original: “Denn das Rasse-Wesen ist in letzter Linie auch eine Frucht der Erziehung.” “Also gut! Zugegeben, auf die Erziehung kommt es vor Allem an.” (Fritsch, *Rasse oder Erziehung?*, pp. 391f.)

46 Hentschel, *Rassen-Ökonomie*, p. 195.

47 *Ibid.*, p. 196.

48 Puschner, Uwe (2010): *Gemeinschaft – Annäherungen an einen Schlüsselbegriff im völkischen und völkisch-religiösen Denken*, in: Scherzberg, Lucia (Hg.): *Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Münster, pp. 97-114.

49 My translation. Original: “Es wird vielmehr nötig, im Inneren zu beginnen, eine Gedanken- und Willens-Welt aufzubauen, die der tiefsten Menschlichen Natur

start with the subject as the foundation of ‘German essence’⁵⁰, its life-ethics, and life-practical re-orientation. The constitution of a racial self and interiority was a goal in its own right. It did not eventually dissolve in the racial community but was to be preserved in its individuality.⁵¹ Since ‘blood’ and the emotional, virtuous, and ethical life of the individual were intrinsically linked, a holistic education targeted the subjective conceptions of life, happiness, virtue, honor⁵², of morality and religious feeling.⁵³ The collective, moral economy of race-preserving principles of hygiene, reproduction, and life-style had to be constantly re-inscribed in predicaments of sentiment⁵⁴, desire and personal feeling of right or wrong – because it was feared not to be upheld in practice. Hentschel’s racial economy pictures modernity as a double-edged sword: Yielding the knowledge about race and the means for its intentional production on the one hand, racially coded threats of Jewish capital, Black and Asian infiltration, Slavic mimicry and proletarianization of the German lower strata on the other.⁵⁵ Thus, ‘colonial anxieties’, imaginaries⁵⁶ and fears of contamination that Ann Stoler retraces from the Dutch Indies into the making of European bourgeois identity,⁵⁷ are firmly in place in German sites of subject formation.

Racial identity was, however, not always center stage, but entrenched in projects of social reform and politics of emancipation: A ‘practical education’ [praktische Erziehung]⁵⁸ replaced what the Voelkisch considered the harmful influences of their contemporary educational practices. The emphasis on rational capacities and the memorization of knowledge in post-enlightenment education was seen not only as worthless but harmful in a degenerative sense⁵⁹. In positing an

gerecht wird und klar ihre heilsamen Ziele erkennen läßt.” (Fritsch, *Eigenwohl und Gemeinwohl*, pp. 307f).

50 Fritsch, *Zur Klärung des Rassen-Begriffs*, p. 394.

51 Dieter, Reimar: *Germanische Charakterzüge*, in: *Neudeutsche Zeitung* Nr. 76, 1. November 1934, p.1.

52 *Ibid.*, p. 418.

53 *Ibid.*, p. 420.

54 Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power*.

55 Hentschel, *Rassen-Ökonomie*, pp. 192ff.

56 Stoler, Ann Laura (2009): *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton, pp. 19ff.

57 Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power*; Stoler, *Race and the Education of Desire*.

58 *Ibid.*, p. 392.

59 Fritsch, *Zur Klärung des Rassen-Begriffs*, p. 419.

opposition between 'mind' [Verstand] and 'reason' [Vernunft],⁶⁰ many protagonists strove for a broader notion of 'reason,' simultaneously understood as 'spirit' [Geist]. While school education 'pretended' to develop the pupil's mind, spirit, or even temper and character with various kinds of knowledge,⁶¹ it utilized the wrong kind of memory. Fritsch instead proposed a "space for free comprehension, sensation, for feeling and thinking, for observation and will."⁶² Against the teaching of 'dead knowledge' and rote learning Fritsch recommended a 'living memory' to retain previous experience⁶³, an education of the senses, of 'taste, scent, feeling'⁶⁴, and 'hearing'. Developing the senses through sound, music, color perception, and bodily experience could educate certain emotions 'appropriate' to the racial body: "A specific color or musical sound can excite, calm, weaken, vivify a person, can make him joyful or sad."⁶⁵ Thus, Voelkisch educational reform was placed in the broader context of sensual education contemporary philosophy and psychology.⁶⁶

In 1903, Georg Meurer wrote in his essay on German education:

The one-sided intellectual education that we receive in our schools perpetuates a bleak degeneration of the instincts. Asking for knowledge of the mind, [...] the neglect of everything ethical, of everything emotional contributed to us displaying such ape-like respect for everything 'civilized' in the higher schools, thereby harming everything native and simple. The mind is surely a great gift from God, but

60 Wahrmund, Prof. Dr. Ad. (1902): Vernunft und Verstand, in: Der Hammer Nr. 3, März 1902, Leipzig, pp. 66-68.

61 Fritsch, Theodor (1911): Verstand - Instinkt - Vernunft - Genie, in: Der Hammer Nr. 217, Leipzig, p. 337.

62 My translation. Original: "[...] Raum für freies Erfassen und Ersinnen, für Empfinden und Denken, für Beobachten und Wollen." (ibid, p. 338).

63 "Das lebendige Gedächtnis soll uns das Ergebnis früherer Erfahrung aufbewahren." (ibid., p. 339).

64 Ibid.

65 My translation. Original: "So kann z.B. ein bestimmter Farb- oder Musikton den Menschen erregen, beruhigen, schwächen, beleben, freudig oder traurig stimmen." (Fritsch, Theodor (1903): Natur und Mensch, in: Der Hammer Nr. 14, Januar 1903, Leipzig, pp. 105f.).

66 In his theory of psychological types, Carl Gustav Jung makes use of the Delsartist typology of spirit, body and soul and his pedagogics of performativity of character and emotions. According to Jung, each individual conscience is connected to a collective subconscious. Since the human is not only a rational, but a sensual, emotional and instinctive being, the subconscious could be activated through sensual perception with sand movement. Following Delsarte, he associated certain colors with aspects of personality structure and their reactions in the bodily, emotional and spiritual nature (Jung, Carl Gustav (1921): *Psychologische Typen*, Zürich).

how limited is its force if it is detached from its ground: the spirit, drives and instincts.⁶⁷

Turning away from overly ‘civilized’ education was thus a move toward the rearing of specifically German “affective memories”⁶⁸ and sensual registers, as necessary modes of racial distinctions between the German and ‘Ungerman’. Negative drives should not be repressed but canalized as immediate reactions towards the ‘Other’, thereby creating it’s the very distance, borders, and emotional relation to the ‘German’.⁶⁹ Thus, the education of the senses and aesthetic perception was to cultivate Germanness and its emotional repulsion against anything ‘Ungerman’. Such sentimental education was closely tied to the German understanding of culture. Ten years previously, August Julius Langbehn had anonymously (‘by a German’) published his highly influential and frequently cited text, *Rembrandt als Erzieher*⁷⁰ (Rembrandt as an Educator). The essay had been printed in 39 editions during the Wilhelmine Empire and had gradually radicalized with each edition, not least influenced by a vivid correspondence between Langbehn and Theodor Fritsch. *Rembrandt als Erzieher* – at once an interpretation of Nietzsche, a pedagogical treatise and a political manifesto – viewed art and sensual perception as the means for a Voelkisch-German rebirth. In this vein, Fritsch wrote in his essay *Was ist Erziehung?* (What is Education?) that “far more precious than formal education is aesthetic education. Education in general is an essentially aesthetic issue”⁷¹.

Aesthetic, holistic education was not only elucidated in publications but also implemented within the movement for an alternative ‘Volkshochschule’ (community college) as well as, albeit in a different

67 My translation. Original: “Die durchaus einseitige intellektuelle Ausbildung, die wir in unseren Schulen empfangen, führt eine trostlose Verkümmern der Instinkte mit sich. Das Fragen nach dem Verstandes-Wissen, [...] die Nicht-Beachtung alles Ethischen, alles Gefühls-Mäßigen haben ihr gut Teil dazu beigetragen, daß wir zum Schaden alles Urwüchsigen, Einfachen einen so affenmäßigen Respekt vor dem auf höheren Schulen ‘Gebildeten’ zur Schau tragen. Verstand ist ja eine gute Gabe Gottes, aber wie beschränkt ist seine Wirkungskraft, wenn man ihn loslöst von seinem Nährboden: der Vernunft, den Trieben der Instinkte.” (Meurer, Georg (1903): Ueber deutsche Erziehung Teil 4, in: Der Hammer Nr. 36, Leipzig.)

68 Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power*, p. 198.

69 Ibid.

70 Langbehn, August Julius (1890): *Rembrandt als Erzieher*, Leipzig.

71 My translation. Original: “Wertvoller als die formale Bildung ist die aesthetische Bildung. Bildung ist ueberhaupt etwas wesentlich aesthetisches, denn die Frage der harmonischen Abrundung ist eine aesthetische Frage. [...] Aesthetische Menschen sind harmonische Menschen und harmonische Menschen sind gebildete Menschen.” (Fritsch, Theodor (1908): *Was ist Erziehung?*, in: Der Hammer Nr. 138, März 1908, Leipzig, p. 167).

form, in Rudolf Steiner's later project of 'Waldorfschule' and in agrarian schools. Bruno Tanzmann (1878-1939), a second-generation proponent of the Voelkisch movement, was strongly involved in the early discussions concerning the German *Volkshochschule* — which, in a modified form, still presents an alternative to the contemporary universities in Germany today. In the introduction to his *Deutsche Bauern-Hochschule* (German Peasant Academy), which was a followup journal on *Denkschrift zur Begründung einer Deutschen Volkshochschule* (Memoir on the Foundation of a German Volkshochschule), Tanzmann states that both publications were based on the idea of race.⁷²

Tanzmann, like Fritsch and Hentschel, was also a primary proponent of the Voelkisch settlement movement⁷³. According to Fritsch's early, unrealized project of a 'future town' (*Die Stadt der Zukunft*) the settlements were supposed to be 'production-sites of German life'⁷⁴ for "free development of Germanic essence in spirit, morality and taste," "in summa: German life-ethic and artistic life-compositions — a German culture"⁷⁵. Some of these settlements, like Willibald Hentschel's utopian vision of 'Mittgart' were intended as breeding institutions, combining a holistic education with eugenic means. Mittgart was to "proceed from a theoretical upholding of the Germanic race to the planned cultivation"⁷⁶ of a 'new human' and a new Voelkisch elite. Drawing on marriage and mating in old Germanic cultures, Hentschel proclaimed temporal marriages till pregnancy between the roughly thousand women and hundred men of each settlement, choosing the best specimen, creating 300 further settlements and rotating the men to avoid incest.⁷⁷ Besides mating, also intimacy, diet, sports and social activities were to be regulated and follow strict rules to reinstall a healthy race. The offspring

72 "Schon damals war bei mir der Rassegedanke der Grundafford [...]" (Tanzmann, Bruno (1926): *Aus meinem Leben als völkischer Vorkämpfer*, in: *Deutsche Bauern-Hochschule. Vierteljahreszeitschrift für deutsche Bauernkultur und den germanischen Volkshochschulgedanken*, 6. Jahrgang, 1. Folge, Hellerau-Dresden, p. 2).

73 Linse, Ulrich (1999): *Völkisch-rassische Siedlungen der Lebensreform*, In: Puschner, Handbuch zur "völkischen Bewegung", pp. 397-410.

74 My translation. Original: "Pflanzschule deutschen Lebens" (Fritsch, Theodor (1896): *Die Stadt der Zukunft*. Mit zwei farbigen Tafeln und 14 Text-Abbildungen, Leipzig, p. 7).

75 My translation. Original: "eine freie Entfaltung deutschen Wesens in Geist, Sitte und Geschmack," "in Summa: deutsche Lebenskunst und kunstgestaltetes Leben — eine deutsche Kultur" (ibid.).

76 My translation. Original: "Er will von der theoretischen Hochhaltung germanischer Art zu deren planmäßiger Pflege fortschreiten." (Hentschel, Willibald (1904): *Mittgart. Ein Weg zur Erneuerung der Germanischen Rasse*. Buchholz-Friedewald, p. 607).

77 Ibid.

of the settlements was then to be sent to the towns to renew their ‘racial energy’. Although the Mittgart settlement was never realized, it was widely (and critically) discussed in Voelkisch circles and drawn on in realized projects in years to come. The *Mittgart-Bund* (Mittgart league) published the periodical *Mittgart-Blätter*, worked with people in existing settlements, institutionalized as a cooperative in 1912 and searched for places for settlement in Argentina and Canada. The settlement *Niegard* implemented elements of Mittgart in 1922 and from 1924 various settlements were installed by the *Artamanen* - a radical Voelkisch league within the German youth movement, which was officially founded in 1926, integrated into the *Hitlerjugend* under National Socialism and officially only resolved in 2001. The current revival of Voelkisch settlements,⁷⁸ but also organic life-reform settlements far beyond Germany, are frequently referring to the Hentschel and the Artamans in their own narratives. Some were indeed the sites of education through race-appropriate practices and religion, although the practices were implemented far beyond the moral economy of the settlement.

Remembering through the ‘Corporeal Eye’: Runes and Ariosophy

Religion was utilized to consolidate morality into an ethical and lawful system. Thus, in the Voelkisch discourse, religion and race become intersecting modes of sociality, each taking up in “its own terms of articulation the technologies and expressions”⁷⁹ of the other. In this sense, the quest for a race-appropriate religiosity was seen as necessary to install a moral education, as well as creation and preservation of the race.

Guido von List (1848-1919), next to Jörg Lanz von Liebenfels the founder of Austrian Ariosophy and an early proponent of the Voelkisch movement, advocated a holistic concept of life and man in his early twentieth century writing. His work influenced wide circles of the Voelkisch and esoteric movement and beyond, especially through the publications of the Guido-von-List-Gesellschaft (Guido von List Society)

78 Amadeu Antonio Stiftung/Schmidt, Anna (2014): *Völkische Siedler/innen im ländlichen Raum. Basiswissen und Handlungsstrategien*, Berlin.

79 Goldberg, David Theo (2016): *Militarizing Race*, in: *Social Text* 129, Vol. 34, No. 4, p. 20.

founded in Vienna in 1908.⁸⁰ List's religious philosophy aimed to dissolve several dualisms and assumed a simultaneity and unity of body and spirit, of individual and the universe, and of past and future.⁸¹ Striving for a life-affirming historiography in the Nietzschean sense⁸², he constructed a historical narrative and belief system to serve the present and future of the Aryan race.

List's Ariosophy – a combination of Buddhist, Theosophical, Protestant, and Pagan elements – adopted a pantheist view in which the individual self⁸³ was part of, and incorporated in, God and the universe. Each entity was simultaneously force and substance, each human individual a “beideinig-zwiespältige Zweiheit”⁸⁴ (bi-unital divisive duality) of body and spirit. Adapting Buddhist and Hindu ideas, List introduced a system of reincarnation⁸⁵. In death, each person was momentarily divided into a material and spiritual being, both remaining an eternally preserved unity in the cosmos. In a re-interpretation of Buddhism with a deliberate emphasis on the bodily-corporeal elements, body and spirit were believed to reunite in each rebirth, carrying the spiritual and bodily knowledge of all previous generations. Each being, according to List, represented a cycle in itself. The individual cycles united into the next cycle of the “racial or folk spirit”⁸⁶, which were subordinated to the ‘spirit of the earth’. The next levels were the ‘sun-spirit or sun-god’ and then the ‘world-spirit’, the great nameless god, who was present in the smallest things and atoms. This pantheist ideal paves the way for List's concept of ‘Erberinnerung’, an inherited racial memory of the Aryan which connects each self to the ancestry of “Armanentum,” the high leaders of ancient Germanic tribes. Following this line of thought, many Voelkisch believed the Aryan to be the son of the sun-god and its earthly incarnation. The feeling of interiority was for the Aryan at the same time the feeling of his race and of his own divinity. According to List, the psychic force of the Armanians was naturally and

80 Goodrick-Clarke, Nicholas (2004): *Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus*, Wiesbaden, pp. 43f.

81 List, Guido von (1908): *Die Armanenschaft der Ario-Germanen*, Wien, p. 14.

82 Nietzsche, Friedrich (1984): *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Zürich, pp. 61ff.

83 “Ich” (List, *Die Armanenschaft der Ario-Germanen*, pp. 8f.) or “Ichheit oder Individualität” (List, Guido von (1908): *Das Geheimnis der Runen*. Mit einer Runentafel, Guido-List-Bücherei, Reihe 1, Band 1, Groß-Lichterfelde, p. 11).

84 List, *Die Armanenschaft der Ario-Germanen*, p. 11.

85 *Ibid.*, p. 12.

86 My translation. Original: “den Rassen- oder Volksgeist” (*ibid.*, p. 14).

necessarily kept in each Aryan individuals' [Ichheit] subconscious and was preserved in its intuitive sensation⁸⁷.

The secret, holy knowledge of Aryan spirit was, according to Ariosophy, given a 'rita', a religious system of rules of life, and formalized in rune-letters and symbols. The discussion on the rune alphabet had been prevalent well beyond Voelkisch circles in academic discussions of German pre-history since the second half of the nineteenth century.⁸⁸ For List and his followers, however, runes were more than just ancient letters. Rather, they functioned as secret codes or 'media' for affective and corporeal knowledge. Through figurative and corporeal signs, perceived through feeling, the truth of Armanism was taught to the 'common people'. "The people, who were in the broader masses never able to grasp such deep truths, were given a kind of religious teaching in the so called 'Wihinei', in which this knowledge was visualized and personified, to give them something tangible [...] bodily perceptible."⁸⁹

To forestall misuse and persecution by the Christian church,⁹⁰ Armanic truths were codified and taught in what List calls 'Armanenschulen' (Arman schools) through bodily practices and songs. "Odin taught his arts through runes and chants [...]"⁹¹. The Arman-schools were tasked with an exoteric and esoteric education of the outer appearance, the senses and emotions⁹²: "Theory and practice were - just as spirit and the body - inseparably connected"⁹³. This way, Aryan wisdom was 'inherited' in corporal knowledge⁹⁴ over generations: "The primal knowledge [...] remains his own, the own of the all, it is the sum of experiences of thousands of generations, which is preserved in [rune-]script and inherited."⁹⁵

87 Ibid., p. 10.

88 Wiwjorra, Ingo (1999): Die deutsche Vorgeschichtsforschung und ihr Verhältnis zu Nationalismus und Rassismus, In: Puschner, Handbuch zur "völkischen Bewegung", pp. 186-207.

89 My translation. Original: "Dem Volke selbst, das ja niemals in seiner großen Masse befähigt war, so tiefe Wahrheiten zu erfassen, wurde eine Art von Religionslehre in den sogenannten 'Wihinei' gegeben, in welcher jene Erkenntnisse verbildlicht und personifiziert wurden, um ihm etwas faßbares [...] körperlich Erkennbares zu bieten [...]" (List, Die Armanenschaft der Ario-Germanen, p. 17).

90 Ibid., 29.

91 "Durch Runen und Gesänge lehrte Odin seine Künste [...]" (ibid., p. 27).

92 Ibid., pp. 31f.

93 My translation. Original: "Theorie und Praxis war — wie Geist und Körper — untrennbar verbunden [...]" (ibid., p. 30).

94 Ibid., p. 29.

95 "[...] das [...] Urwissen bleibt sein Eigen, das Eigen des Alls, es ist die Summe der Erfahrungen von Tausenden Generationen, das durch die [Runen-]Schrift erhalten und weitervererbt wird." (List, Das Geheimnis der Runen, p. 5).

The “corporeal eye”⁹⁶ was thought to transcend the individual presence and capture the past, remembering through emotional embodiment. And rune-practices were used to turn attention to the inner life, as ‘media’ for concentration, self-discipline and meditation.⁹⁷ Thus, achieving a strong sense of interiority simultaneously meant to realize of one’s own divinity and to cultivate racial purity. The disciple was to ‘feel into’ the universe and to incorporate his inherited racial knowledge. Ariosophy posited that past, momentary present, and future were actually one single process of an ‘organic becoming’⁹⁸, meaning an evolutionary development towards God or the world spirit.

List’s Ariosophy, like much Voelkisch thought, cannot simply be reduced to what we often imagine racist ideology to be – vulgar and reductionist. I argue instead that an understanding of the complexity of such discourses conditions their analysis and critique, including their echoes and continuities beyond Voelkisch discourse. List drew on a German idealist notion of dialectic development towards an absolute subject, albeit though emphasizing a materialist turn.⁹⁹ He posed a conscious ‘nurture of an organic progression’¹⁰⁰ – in accordance with the materialist turn taken by evolutionists and eugenicists following Ernst Haeckel (1834-1919). Organic progression, according to List, could only be a ‘spiritual-corporeal development’¹⁰¹, passing through the stage of becoming the Aryan race, which is potentially and actually already inherent in the present. Ludwig Woltmann’s (1871-1907) work *Historischer Materialismus* (Historical Materialism) for instance explicitly combines Hegel, Marx, and Darwin to emphasize the need for an evolutionary historic materialism. Woltmann’s Neo-Kantian conception draws on Spinoza to counter German idealism and reconcile

96 Ibid.

97 “Sie waren [...] ‘Sammlungsmittel’ zum Zweck der Autosuggestion, ‘Medien’ zum konzentrierten Denken, zur intensiven Meditation. Die Bezeichnung als ‘Heilszeichen’ ist daher vollkommen gerechtfertigt, so wie auch die andere Benennung als ‘Runen’, nämlich die ‘Raunenden’, die ‘Geheimnisvollsprechenden’.” (List, *Das Geheimnis der Runen*, p. 24).

98 Ibid., pp. 14f.

99 The philosophical overtones of Hegelian idealism are at this point not accidental. Rather, the commonalities between the concepts of the subject and historical progress of List’s occultism and Hegel’s philosophy pose the question of common epistemological assumptions. The philosophical roots of modern subjectivity, bourgeois interiority and the racialized discourse of the White, Aryan self need to be seen in their common genealogies.

100 List *Die Armanenschaft der Ario-Germanen*, p. 15.

101 Ibid.

spirit and body into a single monism.¹⁰² His logic of evolutionary materialism then is a progressive development toward an absolute, bodily-spiritual subject which takes racial constitution as a condition for subjectivity.

Drawing on the myth of Armanic schools, List proposes a life-affirming, corporeal-spiritual education.

High heroism is thus the imperative of humanity, to perfect it and guide it to the purpose of its development. But this development must be a spiritual-corporal one, therefore life-affirming and not life-denying, therefore: Gay enjoyment of life without forgetting the eternal, therefore: not asceticism but education of the body and strict discipline of the spirit over it.¹⁰³

List's emotional and corporal cultivation of Aryanism through rune-practices was taken up most prominently in the concept of rune-gymnastics in the 1920s and 30s.

'Affective Economies'¹⁰⁴ of Rune-Gymnastics and Dance

In the 1920s Friedrich Bernhard Marby (1882-1966) and in the 1930s Siegfried Adolf Kummer¹⁰⁵ (1899-1977) propagated practical programs of rune-gymnastics (*Runengymnastik*) on the basis of List's inherited memory, Theosophical and Buddhist practices. Rune-gymnastics were a racially bound form of Yoga and had overlaps in personnel to the Voelkisch yoga-reception.¹⁰⁶ As Bernd Wedemeyer-Kolwe has pointed out, rune-gymnastics "operated at the interface between the Voelkisch movement, the new-spirit movement [Neugeistbewegung], nudism [Freikörperkultur], and yoga-reception"¹⁰⁷. The latter had been appropriated in Germany in the end of the 19th century mainly through the institutionalization of the transnationally situated Theosophical

102 Woltmann, Ludwig (1900): *Der Historische Materialismus. Darstellung und Kritik der Marxistischen Weltanschauung*, Düsseldorf, p. 305.

103 My translation. Original: "So ist das hohe Heldentum im Menschentum geboten, um es zu vervollkommen und dem Ziele seiner Entwicklung zuzuführen. Diese Entwicklung muß aber eine geist-körperliche sein, darum eine lebensbejahende und nicht lebensverneinende, darum: freudiger Lebensgenuß ohne das Ewige zu vergessen, darum: keine Askese, wohl aber Schulung des Körpers und strenge Disziplin des Geistes über denselben." (List, *Die Armanenschaft der Ario-Germanen*, p. 16).

104 Ahmed, Sara (2004): *Affective Economies*, *Social Text* 22.2, pp. 117-139.

105 Originally named Adolf Marx Karl Kummer.

106 My translation. Original: "Damit operierte die Runengymnastik an der Schnittstelle zwischen Yogarezeption, völkischer Bewegung, Neugeistbewegung und Freikörperkultur." (Wedemeyer-Kolwe, *Der neue Mensch*, p. 175).

107 Ibid.

Society in Germany¹⁰⁸ and the institutionalization of Buddhist societies¹⁰⁹. According to the rune-practitioners, however, Asian culture and religion was initially brought to the East by tribes of Aryans or 'Atlantists' who had migrated there from Northern Europe.¹¹⁰

Rune-gymnastics are one example of how our retrospective classification of our objects of inquiry as either 'alternative', 'leftist', 'liberal' and 'emancipative' on the one hand, or 'proto-fascist' on the other, conceals multiple relations within their history. In framing one separate Voelkisch movement, read against the backdrop of National Socialism that was yet to come, the multiple constitutive connections between Voelkisch, Life-reform, Theosophical, Buddhist, Anarcho-syndicalist, Zionist and other movements as well as their transnational genealogies are often neglected. But it is these interconnections that need to be addressed to trace the continuation of racialized thought and practice into fields where we might not expect them.

In his work *Heilige Runenmacht. Wiedergeburt des Armanentums durch Runenübungen und Tänze* (Holy Power of Runes: The Rebirth of Arman through Rune-Practices and Dance) Siegfried Adolf Kummer describes the purpose of rune-gymnastics as follows:

The rune-practices and -dances have to first and foremost strengthen the racial feeling and sensation and guide the practitioner to train a true, Germanic, essential personality, his self-confidence, will, sensitivity as well as to raise his inherited remembering and create an unerring, ordered cognition, a healthy spirit, soul and body. Through the rune-practices the disciple gains high, wise-magical, occult faculties. What the Indian achieves through yoga-schooling, the Germanic gains through rune-practices.¹¹¹

108 Zander, Helmut (2007): *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945. Band 1*, Göttingen.

109 Muermel, Heinz (2006): *Der Beginn des institutionellen Buddhismus in Deutschland - Der Buddhistische Missionsverein in Deutschland (Sitz Leipzig)*, in: Universität Hamburg; Asien-Afrika-Institut: Weiterbildendes Studium: Bd. 11: *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart - Erneuerungsbewegungen*, Hamburg, pp. 157-173.

110 Katt, Walter (1934): *Indogermanen oder Ariogermanen?* In: *Neudeutsche Zeitung* Nr. 66, 1. Juni 1934, p. 3.

111 My translation. Original: "Die Runenübungen und -tänze sollen vor allem das Rassegefühl und -empfinden stärken und den Uebenden zu einer wahren, germanischen, kernigen Persönlichkeit heranbilden, das Selbstvertrauen, den Willen, die Sensitivität, sowie das Erberinnern heben und in ihm ein zielsicheres, geordnetes Gedankenleben, einen gesunden Geist, Seele, Körper schaffen. Durch die Runenübung gelangt der Schüler zu hohen, weismagischen, okkulten Fähigkeiten. Was der Inder durch Yogha-Schulung erreicht, das erlangt der Germane durch Runenübungen." (Kummer, Siegfried Adolf (1932): *Heilige Runenmacht. Wiedergeburt des Armanentums durch Runenübungen und Tänze*, Hamburg, p. 13).

Marby and Kummer were not the only advocates of rune-practices¹¹² and were furthermore widely excluded from competitive associations of the *Ariosophische Kulturzentrale* [Central Ariosophical Cultural Association] founded in 1931.¹¹³ They did, however, first elaborate rune-practices into an integrated system of gymnastics. Marby's *Bund der Runenforscher* [League of Rune-Scientists] and Kummer's *Bund Runa* [League of Runa] were typical in the landscape of reform organizations in Germany, competing for clientele. Their writings were re-issued, cited among the Voelkisch and beyond, translated into other languages, and were also practiced.¹¹⁴ Between themselves, Marby and Kummer maintained a competitive relationship, each claiming to have first laid out their system of rune-gymnastics.¹¹⁵

Like List, Marby and Kummer conceptualized rune-gymnastics as an ancient form of meditation and emotionally-corporeal education. "Rune-positions and dance were the main educational means of the old Aryan-Germanic priest-rune-schools and lead to the highest prophetism."¹¹⁶ Friedrich Marby explicitly posits rune-gymnastics as a means of 'Aufzucht' (up-raising) to racially purify the disciple internally and externally,¹¹⁷ and merges race and culture. "Culture is racial order and racial breeding. [...] Culture is higher development. There is no higher development without nursing of the racial genetic material and of the corporeally-spiritual higher values. Culture is up-raising. Up-raising is culture."¹¹⁸ Thus, environmental influences were believed to influence and individuals' biological, racial traits within one lifespan. Whereas most Voelkisch authors would reference Darwin instead of Lamarck, 'Darwinism' was a term often used to designate evolutionary thought in

112 Goodrick-Clarke (2004): *Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus*, Wiesbaden, pp. 141f.

113 Wedemeyer-Kolwe, *Der neue Mensch*, pp. 174f.

114 I will speak about the implementation of actual practice in the following section.

115 Wedemeyer-Kolwe, *Der neue Mensch*, p. 180.

116 My translation. Original: "Runenstellungen und -tanz waren das Haupterziehungsmittel der alten arisch-germanischen Priester-Runenschulen und führte zum höchsten Seher- und Prophetentum." (Kummer, *Heilige Runenmacht*, p. 18).

117 Wedemeyer-Kolwe, *Runengymnastik*, p. 331.

118 My translation. Original: "Eine Zeit die keine Kultur hat, weiß auch nicht was der Sinn des Wortes Kultur eigentlich ist. [...] Kultur lebt im ganzen Volke oder ist keine Kultur. Kultur ist Rassenordnung und Rassenaufzucht. [...] Kultur ist Höherentwicklung. Ohne Pflege des rassischen Erbgutes und der körperlich-seelischen höheren Werte gibt es keine Höherentwicklung. Kultur ist Aufzucht. Die Aufzucht ist Kultur." (Marby, Friedrich Bernhard (1935): *Rassische Gymnastik als Aufzuchtsweg – Buch 2: Die Rosengärten und das ewige Land der Rasse*. Stuttgart, pp. 9f.).

general¹¹⁹, frequently including Lamarckian trajectories. The Darwinian model of natural selection in the second half of the Nineteenth Century was, especially in Germany, highly contested. The influential writings of the zoologist and monist Ernst Haeckel, “saw evolution proceeding through the accumulation of Lamarckian acquired characteristics selected for fitness in a Darwinian fashion”¹²⁰. Haeckel’s evolutionary Monism was not only a central reference for many Voelkisch writers, but also influenced the development of eugenics and racial hygiene in Germany.¹²¹

Rune-gymnastics were thus to change the racial body of the disciple and influence genetic disposition – drawing on the Aryans’ corporeal memory. Building upon contemporary theories of mineralogy and energetic waves,¹²² racial energies were thought to penetrate the material body, being only seemingly separate from the universe. To Marby and Kummer, substance and spirit were not different in kind, but in density and frequency. Thus, human skin was an accumulation of energy, surrounded and permeated by a ‘fine-material’ body, its ‘aura’ or ‘karma’, transitioning into the outer world. Having the history of his (or, less often, her) race ‘born into him’, the disciple could transcend time and space. ‘Racial energies’ of his ancestors and the contemporary racial community could be activated in his own body¹²³ – by taking certain bodily postures or movements, sounds and breathing. Mantras accompanied meditation:

My body is now externally purified, while breathing in I take in pure waves of the all, strengthen and purify myself internally and while breathing out, I emit all the bad substances and slag from my body, the fine waves of the all infiltrate through my neuroplexus into my sympathetic nervous system and my solar plexus and cast out all the negative sentiments and emotions with exhalation from my body. I feel purified, healthy, strengthened, and free.¹²⁴

119 Larson, Edward J. (2009): The Reception of Darwinism in the Nineteenth Century: A Three Part Story, in: *Science & Christian Belief*, Vol. 21, No. 1, pp. 3-24.

120 Ibid., p. 9.

121 Mann, Gunter (1993): *Biologismus – Vorstufen und Elemente einer Medizin im NS*, in: Bleker, Johanna et al. (Hg.): *Medizin im „Dritten Reich“*, Köln, pp. 25 ff.

122 ‘Waves’ and ‘radiation’ played a central role in several coeval discourses. The rapid development of telegraphy since Morse’s invention in 1837, the proof of radio waves in 1887 and their subsequent utilization, and the invention of X-rays in 1895 opened a wide speculative space in popular, academic, and military discourses.

123 Kummer, *Heilige Runenmacht*, p. 104.

124 My translation. Original: “Mein Körper ist jetzt äußerlich gereinigt, beim Einatmen nehme ich reine Allwellen in mir auf, stärke und reinige mich innerlich und beim Ausatmen stoße ich alle schlechten Stoffe und Schlacke aus meinem Körper, die feinen Allwellen dringen durch mein Nervengeflecht in den Sympathikus und das

For each of the 18 runes, Marby and Kummer describe in fine detail how to breathe, how to pronounce certain letters, in which tone they should be sung as meditation, how long and with which attention the postures should be held and in which shakra (energetic point — fig. 3) of the body attention was to be led.

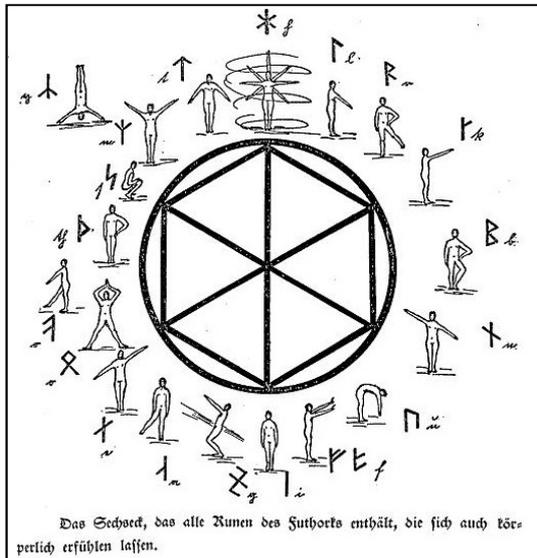


Figure 2: Kummer 1932, p. 30

“The hexagon, which contains all runes of the Futhort, which can be bodily felt”

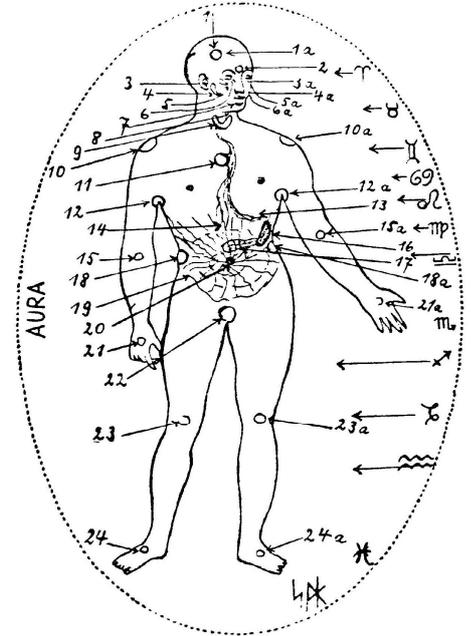


Figure 3: Kummer 2004, p. 26

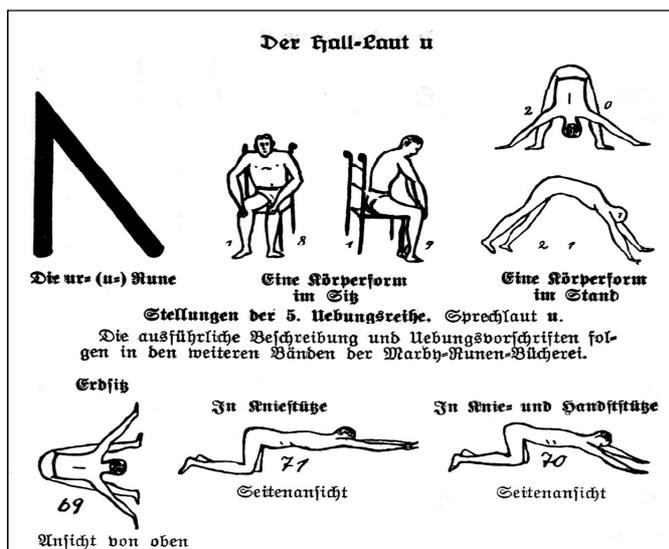


Figure 4: Marby 1997, p. 115

Sonnengeflecht und treiben alle negativen Stimmungen und Gefühle beim Ausatmen aus meinem Körper. Ich fühle mich gereinigt, gesund, gestärkt und frei.” (Kummer, Heilige Runenmacht, p. 59).

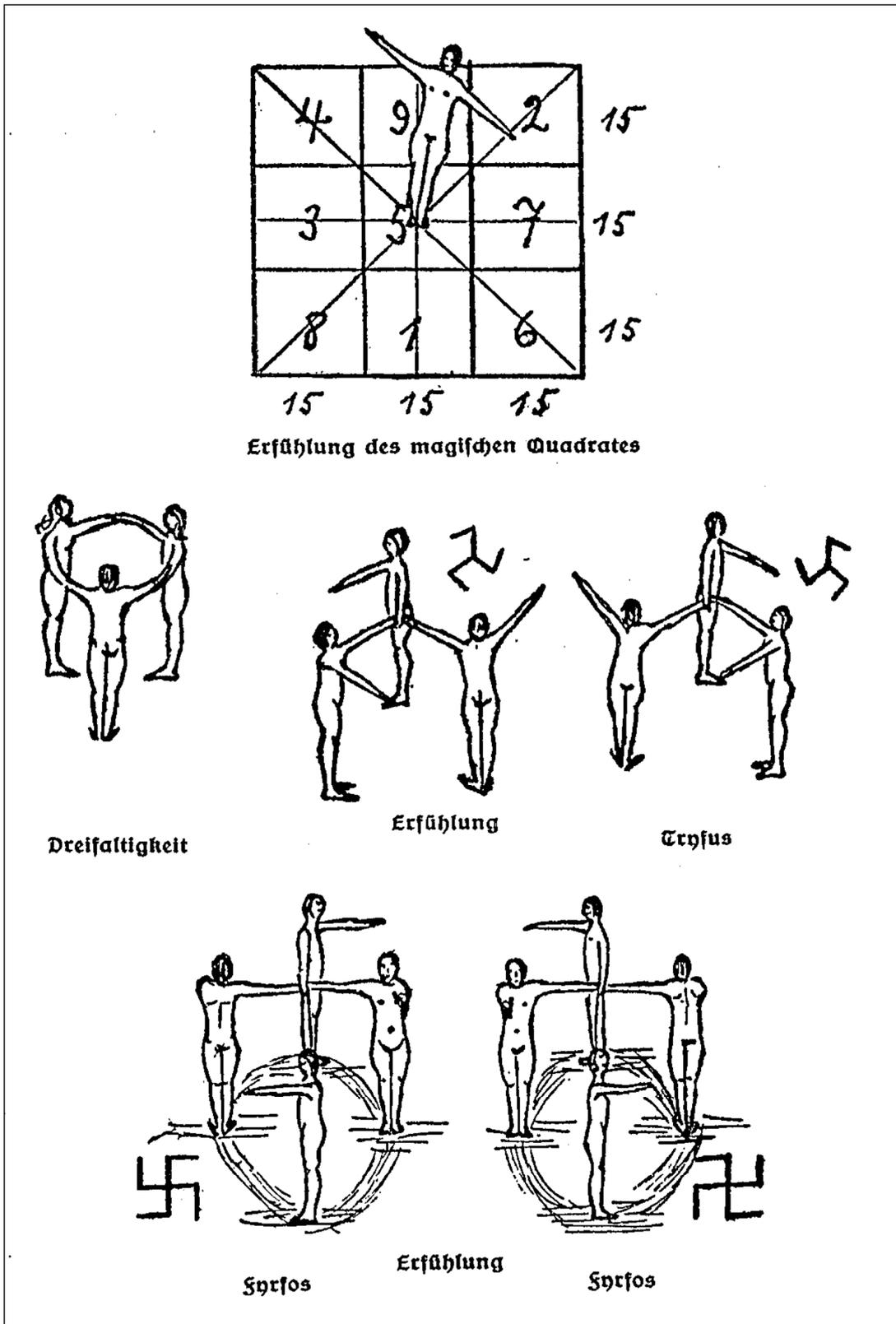


Figure 5: Kummer 1932, p. 95

From individual positions and gymnastics (fig. 4), the disciple was to proceed to sequences of movements and to collective runes and dance (fig. 5). As Dr. E. D. Rasser pointed out in this article *Rhythmische Gymnastik* (Rhythmic Gymnastics) in a *Hammer* edition of 1910, rhythm

was widely believed to be the foundation of bodily and emotional functioning as regulation of balance and organic flow. In this sense, Rasser believed that bodily health and disposition, emotionality, personality and morality could be educated through automatized rhythmic movement and dance.¹²⁵

Willibald Hentschel had written about ‘Tanzauslese’ in 1911, outlining a racial dance-selection to serve as a more civilized form of the former Germanic selection by fight. According to Hentschel, dance was to facilitate the Aryan holistic education of the inner and outer being. He additionally claimed that dance was used in Germanic tribes to select the fittest, most spiritual and rhythmic dancers to engage in reproduction.¹²⁶ List named the violin and flute as magic tools for revival, which were used to excite and direct love and desire in the dancers.¹²⁷ However, dancing was only one example of the manner in which emotions should be collectively directed with a racial and eugenic purpose. Throughout Kummer’s and Marby’s writing questions of hygiene and breeding are related to the practices which were to mediate and cultivate emotionality. As in figure 5, Marby and Kummer used the concepts “Erführung” (fig. 5) or “Einführung”, ‘feeling oneself into’ the rune: “The runes are humanly, corporeal signs, which I have to feel in their depth, conceive and use in the right way.”¹²⁸

In rune-gymnastics, emotions are not inner states but practices “emerging from bodily dispositions conditioned by a social context”¹²⁹. As Monique Scheer suggests, emotions are not something we have but something we do¹³⁰ through strategies of mobilizing, naming, communicating, and regulating. A “knowing” or “mindful body”¹³¹ remembers experiences and performs emotions in cultural forms of hexis and habitus. Scheer aims to dissolve the dualisms of discourse and practice, mind and body, emotions and reason, interior and exterior. Subjectivation, in this sense, goes beyond the effects of verbal

125 Rasser, Dr. E. D. (1910): Rhythmische Gymnastik, in: Der Hammer Nr. 193, Juli 1910, Leipzig.

126 Hentschel, Willibald (1911): Tanzauslese? in: Der Hammer Dezember 1911, Leipzig, p. 636. Dancing remained a central topos in the Nordic and esoteric Voelkisch circles, the Artamanes, the ‘Neue Schar’ (new crowd) around Friedrich Muck-Lamberty and broader circles of the German youth movement.

127 List, *Das Geheimnis der Runen*, p. 22.

128 My translation. Original: “Die Runen sind menschliche, körperhafte Zeichen, die ich in ihren Tiefen erföhlen, erfassen und richtig gebrauchen lernen muß.” (Kummer, *Heilige Runenmacht*, p. 53).

129 Scheer, *Are Emotions a Kind of Practice*, p. 193.

130 *Ibid.*, p. 194.

131 *Ibid.*, p. 205.

interpellation and conscious self-empowerment¹³². Sara Ahmed offers a framework to analyze how emotions function to shape individual and collective “bodies as forms of action”¹³³ in their relation to signs, objects, and others. “Emotions are relational: they involve (re)actions or relations of ‘towardness’ and ‘awayness’ in relation to such objects.”¹³⁴ In doing so, they create the situational effects of an inside and outside of the subject or collective¹³⁵ – and carve the very surfaces of bodies as well as the proximity of subjects toward each other. What we call a specific emotion is an accumulation of social relations and normative attributions over time. Our perception of demarcated emotions as separate ‘things’ - such as love, hate, fear or disgust - is a product of concealment of the historical practices and relations that produced them. Recovering how emotions work means to recover the complexity of social their histories draw upon.

Emotions are thereby not properties of subjects or objects. Nor is the other inherently ‘disgusting’ or ‘fearsome.’ She is, rather, generated as an object of fear through the movement between signs and by how they are ‘stuck’ together through “past histories of association: N[...], animal, bad, mean, ugly”¹³⁶. The Voelkisch were intentionally constituting ‘the German’ and particular modes of distance by emotion-work. Affective relations were framed into specific emotions, binding the feeling individual to a specific collective while creating emotional modes of distance to others considered ‘ungerman’, of ‘mixed’ or of ‘lower’ racial descent. In his essay *Ueber deutsche Erziehung* (On German education), Georg Meurer writes in 1903: “An educator can do a lot of good for his people, if he does not repress honest boys’ hatred, but redirects it against the Ungerman.”¹³⁷ Thus, the work on affect in rune-gymnastics was a means of producing the very boundaries of the individual and collective body.¹³⁸ Emotions are modes of attribution to and shaping of bodies. In this attribution of a seemingly emotional ‘thing’ or concept to a subject as its inner state, the very borders and surfaces of subjects,

132 As in the (post)Foucauldian conception of subjectivation, for instance in Judith Butler’s approach to sex, gender, and subjectivity. Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a.M., p. 81.

133 Ahmed, Sara (2004): *The Cultural Politics of Emotion*. New York, p. 4.

134 *Ibid.*, p. 8.

135 *Ibid.*, p. 10.

136 Ahmed, *Affective Economies*, p. 127.

137 My translation. Original: “Ein Erzieher kann viel Gutes für sein Volk tun, wenn er ehrlichen Knabenhaß nicht unterdrückt, ihn vielmehr auf Undeutsches lenkt.” (*ibid.*).

138 Ahmed, *Affective Economies*, p. 128.

their alliances, positions and orientations towards each other, are produced.¹³⁹

'Disgust,' for instance, is not an emotion arising in the subject or being caused by another subject. Rather, 'the disgusted' is a historically-specific figure that is situationally performed. It aligns 'the disgusted' with others and orients her against other others. But because such nurtured dispositions are framed as inner feelings reacting to something 'in' the other they attain their function of a legitimating immediacy.

In this vein, Armin Wilhelm writes in his essay 'Die Rassen-Abneigung und ihr Geheimnis' (The Racial Aversion and its Mystery):

Some of the most mysterious appearances of life are those sentiments in human interaction, which can be called sympathy and antipathy. It is an involuntary emotion independent from reasonable consideration, when one appears to us as likable, another as unpleasant, or downright anti-likable, when we feel drawn towards one, and disgusted by the other, without being able to point out any specific reasons for our proclivity or reluctance. This phenomenon is not limited to the communal life of individuals but is also apparent in the relation of tribes of one folk toward each other, in the life of different folks from one descent living next to each other or together, and especially in the mutual relationships between different races.¹⁴⁰

Displacing affect as a relation by affect as a natural, inner state legitimizes and naturalizes the racist feeling. Racism appears as an immediate, (God)given state – what is actually a social relation is fetishized into a given thing.

'Racial aversion' or 'disgust' functions to produce 'the disgusted,' aligns her with a community of like-feeling others and produces their distance and hierarchy towards 'the disgusting.' The performativity of the speech act 'That's disgusting!' generates not only the subject of speech and the object that is named but also "generates a community of

139 Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, p. 8.

140 My translation. Original: "Zu den rätselhaften Erscheinungen des Lebens gehören jene im Verkehre der Menschen untereinander entstehenden und beobachteten Empfindungen, die man als Sympathie und Antipathie bezeichnet. Es ist eine unwillkürliche, von der verstandesmäßigen Ueberlegung unabhängige Gefühls-Regung, wenn uns Einer sympathisch, ein Anderer dagegen unsympathisch oder geradezu antipathisch ist, wenn wir uns zu einem hingezogen, von dem Anderen dagegen abgestoßen fühlen, ohne daß wir für unsere Neigung oder Abneigung bestimmte Gründe angeben können. Diese Erscheinung beschränkt sich aber nicht auf das Zusammen-Leben Einzelner, sie tritt auch hervor in dem Verhältnis der Stämme eines und desselben Volkes zueinander, im Neben- und Miteinander-Leben der einzelnen Völker gleicher Abstammung und ganz besonders in den gegenseitigen Beziehungen der verschiedenen Rassen." (Wilhelm, *Die Rassen-Abneigung*, p. 187).

those who are bound together through the shared condemnation of a disgusting object or event”¹⁴¹. And this process happens not only on a linguistic level. The repetitions of emotional practices shape bodily dispositions that are performed unconsciously rather than naturally or immediately. Thus, affect-regulation and the framing of affect as a natural, subjective state served to maintain racial hierarchy, hygiene and breeding.

What appears as ‘an emotion’ originating ‘in’ the subject and as being ‘about’ or ‘being caused’ by an object (which can be a person), is a fetishization or objectification of historical-social relations in the Marxian sense.¹⁴² Marx’ political economy functioned by naturalizing the socially produced subjects and objects as naturally given, thus abstracting from their history of becoming. Drawing on Derrida, Ann Stoler reminds us that “concepts conceal the scenes of their making”¹⁴³. The seemingly self-identical concept of a particular emotion can thus only be upheld by veiling the contested, violent and exclusionary social relations that produced them as the naturalized objects we perceive. The effect of this socio-historical accumulation are concepts and power relations, that prefigure the possible positions of those who use and enter them. Racial and racist constitution and hierarchy work through “‘multisensory complexes’ of unseen racial attributes”¹⁴⁴. In what Ann Stoler calls an “emotional economy”¹⁴⁵, sentiments are deeply intertwined with knowledge production and at the core of colonial political reason itself. With Sara Ahmeds concept of “affective economies”¹⁴⁶, the very identification of single emotion-concepts can furthermore be regarded as a central modality of the politics of emotions.¹⁴⁷ To recapture the political, socio-historical relations producing subjectivity, Ahmed understands “affective economies” as orienting bodies towards each other and repeatedly delimiting action. Through the repetition of these conditioned actions over time, individual and collective bodies take their shape and borders. An ‘economy of fear’ *does* something: “it reestablishes distance between

141 Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, p. 94.

142 Marx, Karl (1867): *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Erster Band*, in: MEW 23, Berlin, p. 85.

143 Stoler, Ann Laura (2016): *Duress. Imperial Durabilities in Our Times*, Durham/London, p. 68.

144 Stoler, Ann Laura: *Along the Archival Grain*, p. 36.

145 *Ibid.*, pp. 41, 68.

146 *Ibid.*

147 Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*.

bodies whose difference is read off the surface, as a reading that produces the surface (shivering, recoloring)”¹⁴⁸.

The Voelkisch performed such surfacing constituting a threat to the purity of white interiority. The fantasy of white purity is upheld by the fear of penetration and contamination.

The involuntary, hostile repulsion, which develops in the relation between kinsmen from different races and which often consciously manifests itself as reciprocal disgust or aversion, is obviously based upon the sensation, that the alien appearance, which one is approaching or which is approaching oneself, carries a threat for the own self.¹⁴⁹

The desire for whiteness was upheld by the economy of fear. Thus, there are no ‘good’ or ‘bad’ emotions. Rather, affective economies do different work in producing bodies and proximities and are deeply intertwined with morality and normativity. For instance: hate or disgust build relations of distance and demarcation. The performance of love produces communal bonding. But whenever love re-inscribes a community, it also frames its borders and delimits who is excluded. Love thereby builds relations of interiority and exteriority. Theodor Fritsch writes in his essay *Haß und Liebe* (Hate and Love): “As light is not possible without shade, so there is no real love without it’s counterplay: hate.” “Who passionately loves the good, will have to loathe and hate good’s enemy.”¹⁵⁰ Any community values itself as loving and virtuous. And in this very moralization, it produces its borders and exclusions. Voelkisch protagonists also aimed to educate themselves into loving beings. In the rune-practices, the practitioner should daily recite a mantra to educate his benevolent self: “‘My gaze radiates kindness, love, harmony and sympathy’. And this he has to think and wish for so intensely, that, when he looks at himself in the mirror, he sees forceful, benevolent, loving eyes shining back at him.”¹⁵¹

148 Ibid., p. 126.

149 My translation. Original: “Die unwillkürliche feindselige Abneigung, die sich im Verkehr zwischen Angehörigen verschiedenartiger Rassen entwickelt und die oft gerade zu als gegenseitiger Ekel oder Widerwillen wohl zum Bewußtsein kommt, beruht offenbar auf der Empfindung, daß die fremdartige Erscheinung, der man sich nähert, oder die an einen herantritt, eine Gefährdung für das eigene Selbst in sich birgt.” Wilhelm, Armin (1902): Die Rassen-Abneigung und ihr Geheimnis, In: Der Hammer Nr. 7, Januar 1902, Leipzig, p. 187.

150 My translation. Original: “Wie kein Licht ohne Schatten denkbar ist, so giebt es auch keine echte Liebe ohne ihr Widerspiel: den Haß.” “Wer das Gute leidenschaftlich liebt, wird den Feind des Guten verabscheuen und hassen müssen.” (Fritsch, Theodor (1902): *Haß und Liebe*, in: Der Hammer, Leipzig, p. 190).

151 My translation. Original: “‘Mein Blick strahlt Güte, Liebe, Harmonie und Wohlwollen aus.’ - Und dies muss er so intensiv denken und wünschen, daß, wenn er in den

Each ‘affective economy’ — of love, hate, disgust, fear etc. — is an analytic perspective into the complex construction of self, community and exclusion. In the Voelkisch construction of Aryan race on a collective level, economies of love were often tied to economies of disgust and hate.

In such strong feeling of unity therefore we do not tolerate anyone among us who renounces this public spirit and opposes our common life and cultural values in a hostile manner. Who does not recognize this real and ideal community, who does not approve of our laws of life and does not participate in the common life goal – i.e. the elevation of our species [/race] – those we cannot – or only under the strictest constraints – allow to live among us.¹⁵²

This emotional argument secures the communal space as a normatively higher, naturally good space, from which de facto anyone who does not racially belong is excluded. The fact that Fritsch does not mention Aryanism, whiteness, or race in this quote is quite telling: The white space functions as a space of norm which is a ‘comfort zone’ for as long as it is not entered by anyone disrupting and thereby making explicit the norm itself.

Shaping Aryan Subjectivity - Experiences and Letters of Rune-Practitioners

Rune-practices were not restricted to publications but were widely practiced, for instance in Kummer’s rune-school *Runa* in Dresden¹⁵³ and at several practical workshops and health events within circles of the life-reform and nudist movement.¹⁵⁴

Spiegel sieht, ihm kraftvolle, wohlwollende, liebevolle Augen entgegenstrahlen.” (Kummer, Heilige Runenmacht, p. 58).

152 My translation. Original: “In diesem starken Einheits-Gefühle dulden wir darum auch Niemand unter uns, der diesen Gemeingeist verleugnet und sich unserem gemeinsamen Kultur- und Lebenswert feindselig entgegen stellt. Wer diese reale und ideale Gemeinschaft nicht anerkennt, wer unsere Lebens-Gesetze nicht billigt und nicht teil nimmt an dem gemeinsamen Lebensziel - d. i. die Erhöhung unserer Art - den können wir nicht - oder nur unter strengen Einschränkungen unter uns gewähren lassen.” (Fritsch, Natur und Mensch, p. 331).

153 Wedemeyer-Kolwe, Runengymnastik, p. 333.

154 Furthermore, there has been a recent revival of rune-gymnastics in the present. New publications on the issue in esoteric and right-wing circles in Germany and beyond have been published. For a more detailed account of contemporary adaptations of rune-gymnastics in neo-pagan movements see: Gründer, Runengymnastik. The Russian page Rutube offers free audiobooks of almost all of

Hans Surén's German Gymnastics [Deutsche Gymnastik] became famous in Germany during the 1920s, was practiced as the primary form of gymnastics by all fractions of the flourishing nudist movement and was widely popular amongst the German public.¹⁵⁵ Surén claimed to combine the different physiological and psychological insights and research on sports and gymnastics in an individualized system of specifically German-appropriate gymnastics that was to renew the Germanic people.¹⁵⁶ Although German Gymnastics were a distinct system of practices, Surén also praised and recommended rune-gymnastics in the Voelkisch monthly journal *Die Sonne* (The Sun), where Bernhard Marby frequently published.¹⁵⁷

Surén's gymnastics were practiced by diverse social fractions and were offered in multiple workshops and seminars that could be attended for a day or a week, the so-called *Surén-Wochen* (Surén-weeks) in Birkenheide at the Motzener lake.



Figure 6: Photograph taken by Julius Groß: Gymnastics on a meadow, 1925

Marby's writings and YouTube provides wide variety of manuals for rune-gymnastics.

155 Möhring, *Marmorleiber*, pp. 66f.

156 *Ibid.*

157 "Ich habe schon mehrmals in Ihrem außerordentlich interessanten Runenheft lesen können. Mit größter Hochachtung erfüllt mich Ihr Wissen. [...] Es wäre dringend zu wünschen, daß Ihre Forschungsergebnisse allgemein bekannt würden [...]. Tatsächlich kann man in die Gymnastik erhebende Gebete hineinlegen, noch mehr natürlich in den rhythm. Tanz." (*Die Sonne* 1924, Nr. 29, p. 651).

Letters from Marby's disciples were published in *Die Neudeutsche Zeitung* (The New-German Newspaper) and its supplement *Der Runenforscher* (The Rune-Scientist) in *Der Eigene Weg* (The Own Way) and *Forschung und Erfahrung* (Research and Experience). *Die Neudeutsche Zeitung* and *Der Runenforscher* were issued every two weeks from 1932 till 1936, each containing a rubric of 4 to 10 rune-practice reports. The league of rune scientists in Germany [Bund der Runenforscher Deutschlands] was founded in 1931 and Marby claimed that it represented only one of many societies within the International Union of Germanic Rune-Scientists [Internationaler Zentralverband der germanischen Runenforscher]. Marby himself claimed to have acquired 2000 members in 1936¹⁵⁸ and already in 1932 he had written of 60 000 'Germans who practice rune-gymnastics following the Marby system'¹⁵⁹ and "5000 notarized practitioners' reports"¹⁶⁰. Accurate membership numbers, however, are difficult to prove.

Membership demanded to submit a monthly report on personal successes and failures with rune-gymnastics.¹⁶¹ The reports center around several kinds of intentions and effects: First, the practitioners report on the capacity of healing themselves or others. Since rune-gymnastics assumed a connection of the individual to the universe, their racial ancestry, and to other Aryans, the disciple was to acquire healing capacities and send energy and luck to people in pain, illness, or financial hardship. From 1932 onwards, Marby published lists of members to be healed by his readers, who sent energetic waves via rune-practices. Christian love was displayed as German belief [Deutschgläubigkeit]: that the poor and weak 'brothers and sisters' of the Germanic people were to be strengthened and uplifted for the mutual benefit of the Aryan race.¹⁶² Practitioners reported on healing their families, friends, or acquaintances and sending strength and health to those named in Marby's issued lists, or even to strangers: "Again and again sick people who cannot find a cure anywhere else and are looking for help come running to me."¹⁶³ However, the declaration of membership required attentiveness and selectivity toward the 'good and willing' elements and their distinction from 'immature and bad'

158 Wedemeyer-Kolwe, *Der neue Mensch*, p. 183.

159 *Neudeutsche Zeitung* Nr. 32, 4. Dezember 1932, p. 1.

160 *Ibid.*

161 *Der Runenforscher* Nr. 3, 15. Mai 1932, p. 3.

162 *Der Runenforscher* Nr. 7, 12. Juni 1932, p. 2.

163 "Immer wieder bestürmen mich kranke Menschen die anderswo Heilung nicht finden konnten und suchen Hilfe bei mir." *Der Runenforscher* Nr. 23, p.3.

elements of society. “I cannot help the good, if I let the evil pass.”¹⁶⁴ Thus, the practitioners learned an affective relationship to the racial group through empathy and mimetic identification. If emotions are relations that constitute proximity and delimitation, the very Aryan collective body and its borders were learned by the sharing experience. By entering an imagined and actually emotionally perceived relationship of empathy, identifying with the suffering Aryan fellow, the practitioners learned to feel themselves as part of a white Aryan community. Simultaneously, empathy is an affective relation of a particular kind - between the one giving empathy and the one receiving. Self-perception and communal bonds of empathy and compassion thus establish feelings and relations of superiority.¹⁶⁵

Secondly, the disciples reported that rune-gymnastics helped them sustain a will to work, social approval, and financial betterment. Whereas the literature on the Voelkisch movement consistently assumes the Voelkisch to be predominantly male and of a bourgeois milieu, Marby’s readers were mostly lower class or strongly affected by the financial crisis of the 1930s, and frequently reported about unemployment and poverty¹⁶⁶. Since “racial and imperial metaphors were applied to class distinctions in Europe”¹⁶⁷, one might well argue that the practitioners of rune-gymnastics were countering their anxieties of class degradation by means of racial affiliation. If European bourgeois identity was linked to particular notions and habits of whiteness, racializing practices could be called upon to stabilize class positioning. The effects ascribed to the rune-gymnastics stated an increased energy-level, will, and readiness to work, a growing comfort even in poor financial conditions and sometimes its betterment¹⁶⁸. Practitioners also reported increased social skills and social approval. Furthermore, roughly a third of the reports were written by women, frequently practicing to impact on their husband’s careers, but also their own well-being, their functioning in family duties, to impact their own careers and to comfort their fears. Self-care in racial terms was thus an interpellation of a particularly gendered and classed identity. In Sara Ahmed’s account, whiteness is not a property, but an orientation of bodies passed down through history, which conditions what certain bodies can or cannot do and how they take up social space; “whiteness is

164 My translation. Original: “Ich kann dem Guten nicht helfen, wenn ich die Bösen gewähren lasse” *Der Runenforscher* Nr. 7, p.3.

165 Fassin, Didier (2005): *Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France*. *Cultural Anthropology* 20, pp. 363-387.

166 *Der Runenforscher* Nr. 3, p.3.; Nr. 9, p.3; Nr. 11, p.3; Nr. 14, p.3; Nr. 20, p.3.

167 Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power*, p. 154.

168 *Der Runenforscher* Nr. 22, p.3; Nr. 25, p.4.

an orientation that puts certain things within reach.”¹⁶⁹ Practitioners performed feelings of confidence and anticipated their social and economic success. They taught themselves to appear happy, self-assured and indeed privileged. As far as whiteness is placed in histories of colonial “racialized politics of classification”¹⁷⁰, it was based “not on skin color alone but on tenuously balanced assessments of who was judged to act with reason, affective appropriateness, and a sense of morality”¹⁷¹. In this sense, they did indeed learn their whiteness - though not as skin color, but as orientation, habit and social interaction - which were, in the visual register, bound to their white skin. Therein, whiteness is always already an intersectional category: it is gendered and classed. Insofar, learning a white, female, bourgeois identity is a specific form of subjectivation. What it means to be female in terms of desire, family duties, manners and emotionality, is a gender-role deeply entrenched in performances of race and class.

Thirdly, rune-gymnastics were used to improve and nurture the emotional condition and character of the disciples. Many reported a struggle with chronic tiredness and depression¹⁷², making it difficult to sustain their living, but also predicaments of racial attribution. Rune-gymnastics was to fill a void of self-confidence, fostering a feeling of security and strength, heightened energy, even happiness¹⁷³, and satisfaction as well as a sensual awareness and focused perception. Sentiments of inferiority, frequently named as collective German pathology after the First World War, were partially attenuated¹⁷⁴:

My thinking becomes more and more happy, cheerful, light and clear. The practices yield a deeply felt, quiescent consciousness, bigger and smaller worries more or less fall off from me, since one can feel the increased strength so much, that fear and trepidation no longer have space in the interior.¹⁷⁵

Hans Umbrecht argues in his essay on *Körperreinigung durch Runengymnastik* (Bodily purification through rune-practices), that “[...]”

169 Ahmed, *A Phenomenology of Whiteness*, p. 154.

170 Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power*, p. 8.

171 *Ibid.*, p. 6.

172 *Der Runenforscher* Nr. 39, p.4.

173 *Ibid.*; “Ganz langsam wachse ich in ein neues Leben hinein. Ich bin glücklich! Eine freudige Arbeitskraft wartet auf neue Tätigkeit.”

174 *Der Runenforscher* Nr. 11, p.4.

175 My translation. Original: “Glücklich, froh, licht und klar wird mehr und mehr mein Denken. Die Uebungen lösen ein tief empfundenenes, ruhendes Bewußtsein aus, größere und kleine Sorgen fallen mehr oder weniger ab, da man die gesteigerte Kraft so sehr fühlt, daß Furcht und Bangen keinen Platz mehr im Innern haben.” *Der Runenforscher* Nr. 3, p.2.

Marby's rune-gymnastics make it possible to activate the racially intrinsic blood and to clean the body from racially foreign blood, by which a higher emotional sensitivity of the soul is reached and that, which Freud falsely called a complex, can be ruled out."¹⁷⁶

Although the healing practices clearly demarcated a community of Germanic-Aryan people, the practices were first and foremost meant to strengthen the individual and its uplifted feeling of interiority and individuality. Reimar Dieter begins his introduction into 'Germanic character traits' by stating that, firstly, the Germanic soul has a firm consciousness of its individual personality and should not cultivate a 'herd' mentality.¹⁷⁷ Thus, what was learned was not primarily a set of particular, Aryan emotions – although they were at times indeed designated and prescribed, for instance as pride, loyalty or honor. Individual lives, however, did not follow such 'emotional scripts'¹⁷⁸. Mandated prescriptions could never be fully attained.¹⁷⁹ Rather than a set of affective norms or particular emotions, I argue, the practitioners learned pursue an emotional and ethical interiority which was itself racialized as White.

Jewish people were considered to be incapable of deep emotionality and only oriented toward egoistic and calculable means – even where they did indeed display emotions, they were denied an authenticity of the feelings performed. Black people on the other hand were framed as 'instinctive, corporeal and passive' and Asians as 'rationally active'.¹⁸⁰ Real 'interiority', as an ethical and intentional navigation of emotions, was reserved for the Aryan-Germanic subject. And it was emotionality and sensation that were to combine rationality and corporeality into a full, self-conscious and ethical subjectivity. Thus, affect-control – or 'conscious sensation and affection', as often named in the sources – was itself an ability racialized as White. The notion of subjective interiority

176 "[...] ermöglicht also die Runengymnastik Marby's das arteigene Blut zu aktivieren, ja zu befähigen, den Körper von artfremdem Blut zu befreien, somit eine größere Seelenempfindlichkeit herbeizuführen und das, was Freud ganz irrtümlich als Komplexe bezeichnet, auszuschalten." *Der Runenforscher* Nr. 58, p.2.

177 Dieter, *Germanische Charakterzüge*, p. 1.

178 Rosenwein, Barbara (2006): *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, N.Y./ London; Kastner, Robert (2005): *Emotion, Restraint and Community in Ancient Rome*, Oxford/ New York.

179 It is the „discrepancy between prescription and practice“ that Ann Stoler takes as the point of departure for the constitution of race, whiteness and Europeanness in the Dutch colonies and Europe itself. The contestation of practices is not a site to be ruled out in the making of race, but constitutive of it (Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power*, pp. 2ff.). At this point, however, I can merely hint on these aspects within Voelkisch practices in Germany, but not develop them in depth.

180 Marby, *Der Runenforscher*, Nr. 37, 1933, p. 1.

was thus an effect of a racist relationship – in which non-white subjects were a priori excluded from the concept of full subjecthood and reduced to a (colored and marked) surface. Achille Mbembe speaks in this regard of an ‘image ontology’ which operates through a regime of visibility and a mode of ‘surfacing’ – denying ‘face’ and privileging ‘surface’. In this sense, the German concepts of the subject, personhood and interiority have racialized histories that were historically formed around whiteness.

Furthermore, the reports usually bound feeling and emotion to changes in bodily habitus and posture, as for instance the ‘typically Germanic’¹⁸¹ proud and upright gait: “My body is still in transformation and the gait and whole posture have already become much firmer and more self-confident.”¹⁸² Thus, affect is always already bodily and vice versa, and always bound to narrative framing and linguistic interpellation that place affective practices in causalities with race. An affective relation is a relation of an active (or stopped) body in the world - emotions are indeed practices¹⁸³ insofar as they can be realized as such in the racialized body schema delimiting reach and ‘doability’. Denying affective interiority and intentionality thus simultaneously means to passivate a body in the world, to limit agency.

Fourthly and finally, some rune-gymnastics practitioners reported changes in their actual physiology and corporeality. Signs of ‘cleansing’ were observed in strong sweating, rashes, a fluid coming from the ears, boils and abscesses¹⁸⁴ – which they read as the first step to the racial transformation. Changes in hexis and habitus, such mentioned in upright gait, straight posture or changes in the tone of voice were correlated with perceived corporal changes in skin, eye and hair color and the functioning of organs. In a re-issued letter from 1932 in *Neudeutsche Zeitung*, K.R. from B. writes:

Since I started doing rune-practices my blood has been detoxified and purified to such an extent that the yellowish skin-color has more and more vanished and has now yielded a very healthy skin-color. About which I am sincerely delighted. As I have already written to you recently, I once more noticed that my wife’s blond hair has truly lightened up without using any kind of bleaching.¹⁸⁵

181 Ibid.

182 My translation. Original: “Mein Körper ist immernoch in der Umwandlung und mein Gang sowie die ganze Haltung sind schon viel fester und selbstbewußter geworden.” *Der Runenforscher* Nr. 3, p.2.

183 Scheer, *Are Emotions a Kind of Practice*, p. 193.

184 Marby, *Der Runenforscher*, Nr. 6, p. 8; Nr. 9, p. 3.

185 “Seitdem ich Runen-Übungen mache, hat sich mein Blut so entgiftet und gereinigt, dass die gelbliche Hautfarbe immer mehr verschwand, und jetzt einer sehr

Even though it is unlikely that the hair tone of the practitioners changed through rune-gymnastics, I do believe that this is what they truly perceived. Furthermore, emotional and bodily self-perception does frame behavior and corporeality – although not in the intentionally-linear way as the practitioners and Marby thought.

Although predicaments of rune-gymnastics were often reported to have been met, they mostly were not-quite. Marby's responses to his disciples constantly struggle to integrate the experiences in a narrative of racialization – at times with contradictory results. Since experiencing the 'proper' results of rune-gymnastics meant being that racialized subject they addressed, lacking the anticipated effects was cause of anxiety. Thus, where the expected racial traits did not materialize, a repeatedly feared cause was expected in a racially mixed ancestry was frequently feared.¹⁸⁶ Marby's response, however, drew on anthropological studies to sustain his clientele, stating that even the few racially pure Germans, could have been harmed by wrong thought, character traits, emotional disposition, or the habits of their ancestors. Rune-gymnastics was not meant for those who considered themselves as bourgeois, white Germans, but at those 'Aryans' haunted by fears of their own impurity, class and gender positions. The lack of clarity about racial affiliation thus constituted the desire for improvement and self-care – where it could be afforded. More often, it could not. Reports state a lack of time and resources to fully engage to the extent the manuals demanded, to regularly submit a report or to even afford Marby's journal. Choosing a life in a settlement was at times a (physically highly demanding) way to incorporate race-appropriate practices into the everyday.

Materializing the Aryan

The Voelkisch work on affect and the body reveals, that the education of emotions cannot be separated from bodily practices and materiality itself. Emotions are enhanced by bodily practices and their effects are simultaneously discursive, affective, and corporeal. Aryanism was more than an ideology - it was a learned identity that was educated to be seen, felt, and experienced in the everyday. Thus, emotions are relations that

gesunden Hautfarbe Platz gemacht hat. Worüber ich mich sehr herzlich freue. Wie ich Ihnen neulich schon schrieb, habe ich jetzt wieder festgestellt, dass tatsächlich das blonde Haar meiner Frau heller geworden ist ohne dass irgendein Bleichmittel angewendet wurde." (Neudeutsche Zeitung Nr. 63, 15. Februar 1934, p. 3).

186 Der Runenforscher Nr. 10, p.3.

create the very sociality of those who engage in them – as well as its borders. ‘Sharing emotions’ is not a distribution and communication of pre-existing subjective feeling, but the creation of the very affectual relations framing collective and individual subjectivity – constitutively tied to and placed in discourses of race.

Rune-gymnastics can be analyzed historically as a practice that constituted German whiteness-as-lived. In this sense, Charles Mills designates a ‘social ontology of race’, distinguishing its historical materiality from a classical biological materiality of race as well as from a poststructuralist constructivism.¹⁸⁷ He argues that we need to look at the constitution not only of racism, but of a historically powerful — and therein real — category of race. Mills sees race as a ‘material’ structure of modernity which morally stigmatizes those belonging to non-white races. They are categorized as ‘lesser bodies’ in a hierarchical order of humanness — with their “membership in this inferior order marked on their flesh. [...] Race is constructed, yes, but this construction takes place through the body and so is experienced in the body”¹⁸⁸. This is also true for whiteness. Through ‘race-appropriate practices’ in the Voelkisch movement, not only racism was produced through exclusion and corporeal demarcation. Rather, the superiority of whiteness was inhabited and marked on the bodies of the practitioners and believers. Whiteness is indeed constituted and reproduced as race – depending on context, place and time it is specific and always in the making. Constituted and constantly re-instated exactly because it’s lacking clarity and universality, whiteness designates a set of place-specific relations rather than a property or a concept. The making of Aryan identity emerged within those relations, but also was realized through its divergence from an ideal category of ‘White’ – as it is the case with whiteness-as-lived. Thus, ‘White’ does not designate skin-color, but a way to position oneself in the world that is subject to change. The racial affiliation of one actor can shift from ‘White’ to ‘Brown’ and ‘Black’ depending on her being located in different socio-political systems of race in place or time.¹⁸⁹

The education of sentiment and white interiority as interpellation in feeling and habitus was key in the process of racial self-constitution. Internalized as the very perceptions of subjecthood and affective

187 Mills, Charles (2011): *Body Politic, Bodies Impolitic*, in: *Social Research* 78.2, pp. 583-606, here p. 585.

188 *Ibid.*, p. 591.

189 Mills, Charles (2010): [Ukingshalifax] (23.09.2010): *Does Race exist?* [YouTube-Video], Retrieved from https://www.youtube.com/watch?v=epAv6Q6da_o .

delimitation from others, they translated colonial anxieties into the very emotional and corporeal substance of the German self.¹⁹⁰

Colonialism makes the world 'white', which is of course a world 'ready' for certain kinds of bodies, as a world that puts certain objects within their reach. Bodies remember such histories, even when we forget them. Such histories, we might say, surface on the body, or even shape how bodies surface (see Ahmed, 2004a). Race then does become a social as well as bodily given, or what we receive from others as an inheritance of this history.¹⁹¹

Such memories are, of course, placed in the specific social makeup of Germany, weaving colonial "carnal knowledge"¹⁹² into situated habits, local practices. and histories.

Let us return for a moment to the first citation of this text: When Hans Blüher writes in 1922, that "antisemitism [...] will become an organic common sense of the German."¹⁹³, he designates the relation between race and racism as intertwined and as a material site of subject formation. "Just as the movements we learn through the body become unconscious and sink down into our spinal cord, so that we cannot but move in a certain way, so the German collective body today cannot but react anti-Semitic."¹⁹⁴ The anti-Semitic affect is understood as a constitutive element of Blüher's perception of Germanness, which he experienced as materialized, bodily and unconscious effects. Thus, what 'sank down' into the 'spinal cord' was not just antisemitism, but a particular habit of German whiteness, which was constituted through the anti-Semitic and racist affect.

In *Revealing Whiteness. The Unconscious Habits of Racial Privilege*, Shannon Sullivan analyzes whiteness in its phenomenological and ontological functioning:

The ontological roots that white privilege puts down are bodily as well as psychical, or rather, engage a person's physicality and mentality in their co-constitution. White privilege is not just 'in the head'. It also is 'in' the nose that smells, the back, neck, and other muscles that imperceptibly tighten with anxiety, and the eyes that see

190 Stoler, *Race and the Education of Desire*; *Ibid.*, *Carnal Knowledge and Imperial Power*.

191 Ahmed, *A Phenomenology of Whiteness*, p. 153f.

192 Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power*.

193 "Antisemitismus wird einmal als Erkenntnis aufleuchten und dann wieder verschwinden, dafür aber organische Selbstverständlichkeit des deutschen Menschen werden" Blüher: *Secessio judaica*, p. 49.

194 My translation. Original: "So wie in den Körpern gelernte Bewegungen unbewußt werden und ins Rückenmark versinken, so daß man nicht mehr anders kann, als sich so bewegen, so kann der deutsche Volkskörper heute nicht mehr anders, als antisemitisch reagieren." (*ibid.*).

some but not all physical differences as significant. A person's psychological disposition toward the world can be found throughout her body, in her physical comportment, sensations, reactions, pleasures, and pains, just as her bodily (dis)functionings help constitute her mental tendencies and proclivities.¹⁹⁵

Equivalently, drawing on Frantz Fanon, the experience of racism is inscribed in the material bodies of individual and collective — bodily as well as psychically.¹⁹⁶ Fanon's reference point is the body as lived — not the body as reflected upon: "The body as lived is the unthought means by which I am an active agent in the world."¹⁹⁷ According to George Yancy, "[t]he existentially lived and socially embodied impact of 'race' is often left either unexplored or under-theorized."¹⁹⁸ And it is these tacit levels of race and racism that often go unnoticed and are difficult to detect. All the more so, if race — let alone the embodied impact of race — is not being addressed in the German speaking context. By eliminating the concept of 'race' from our analytic vocabulary and supplementing it with concepts such as 'skin color', 'ethnicity' or 'culture',¹⁹⁹ the implicit racialized archive of the latter can no longer be addressed. Proposing a "German Exceptionalism"²⁰⁰ and assuming an exceptionally vile legacy of German Racism in National Socialism, leaves the category of race unnamed, and its multiple sites in and genealogies beyond the German national framework insufficiently explored.

Histories do stick, as Sara Ahmed tells us,²⁰¹ to bodies, but also to practices, perceptions and emotionality — for instance to the way how people are perceived as being intentional or appropriate in their emotionality or rather 'just being' an 'emotional sort of person'.²⁰² As Shiloh Whitney points out, especially women and people of Color are often denied the recognition of a reference and intention in their affective states. And it is these multiple affective and bodily levels of race and racism, I would argue, whose histories persist all the more into the

195 Sullivan, Shannon (2006): *Revealing Whiteness. The Unconscious Habits of Racial Privilege*, Indianapolis, p. 188.

196 Fanon, Frantz (2013): *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien, p. 111.

197 Sullivan, Shannon (2004): *Ethical Slippages, Shattered Horizons, and the Zebra Striping of the Unconscious: Fanon on Social, Bodily, and Psychical Space*, in: *Philosophy & Geography* 7.1, pp. 9-24, here p. 13.

198 Yancy, George (2008): *Elevators, Social Spaces and Racism*, in: *Philosophy & Social Criticism*, 34.8, p. 843–876, here 843.

199 Barskanmaz, Cengiz (2011): *Rasse - Unwort des Antidiskriminierungsrechts?*, in: *Kritische Justiz* 3/2011, pp. 382-389, here pp. 386, 388.

200 *Ibid.*, p. 387; Barskanmaz, Cengiz (2008): *Rassismus, Postkolonialismus und Recht: zu einer deutschen Critical Race Theory?*, in: *Kritische Justiz* 3/2008, p. 296-302.

201 Ahmed, *Affective Economies*, p. 127.

202 Whitney, Fanon.

112 Anna Danilina

present day and therefore need historical attention to open the possibility of critique.

Kontakt: Anna Danilina, danilina (at) mpib-berlin.mpg.de (Max-Planck-Institut für Bildungsforschung, Berlin)

The Demystification of Love: Sentiment, Practicality, and the Body in Turn-of-the-Century Berlin

Tyler Carrington

English Abstract: This essay explores corporeality and the search for love at the turn of the twentieth century, when newspaper personal ads offered an anonymous, disembodied, rationalized, and seemingly “modern” and more efficient method of finding a mate. It demonstrates that bodies were, at every turn, surprisingly stubborn in the face of this supposed rationalization and in fact complicated the attempts of self-consciously modern individuals to disembody and de-sentimentalize the search for love. In this way, corporeality and, indeed, the body itself subverted what was potentially emerging as a “modern” affective regime. The essay then traces this triad dynamic of corporeality, rationalization, and affect into the 1920s—vis-à-vis war invalids and transvestites—and up to the digital world of the twenty-first century, when love and bodies interact in strikingly similar ways.

In a wonderful but completely forgotten short story published in a Berlin newspaper in 1911, Hans Ostwald reconstructs one of the many dingy, working-class bars of turn-of-the-century Berlin and sets readers down at a table beside young Heinrich, who is spending his first night out at a bar in quite a while. At first Heinrich stumbles, almost as if asleep, through the choreography of drinking, boasting, and carousing, and he quickly becomes the target of one beer-breathed jibe after another. But the sudden warm, tender sensation of a girl’s arm around his shoulder jolts him to life, and he emerges from his shy, wallflower self to buy the girl a drink. Soon enough, intoxicated not by the drink but by her physicality, he escorts her outside the bar, where they fly into a passionate embrace. As Ostwald describes it, the “soft warmth of the other body made his muscles go slack. [...] Out of the fog flew showers of fire and sparks that covered them both in embers and tenderness.”¹ This is, as Ostwald titles this short vignette, “Liebe im Rausch,” or “The Rush of Love,” and there is something overwhelmingly physical about it: the arm on the shoulder, the press of bodies, the touch of the girl’s lips. This physicality in fact overwhelms young Heinrich’s intellect, his shyness, and his reserve, which should surprise no one who has ever connected physically with someone else. After all, this is, as we know, the way love works, and there is without a doubt a corporeality to love (and

1 Hans Ostwald, “Liebe im Rausch,” *Berliner Morgenpost*, 29 May 1911, Nr. 146.

emotions, more generally) that cannot be overlooked when examining love as a historical emotion, as a force, or even as a barometer of various other forces in the past.

This is what Ostwald's short story, "The Rush of Love," demonstrates so nicely. And at the risk of spoiling the ending, Heinrich's intoxication, as it were, ends when the girl's brother catches them outside the bar. The girl is quick on her feet: "We're getting married—leave him be—he's my husband now, after all," she tells her brother. Heinrich "repeat[s] mechanically: 'We're getting married!' But that was cold, deflated, sober. That was not stammered or screamed in the frenzy of love. That was the devastating realization of a hard, bitter fate that has suddenly appeared. He was trapped."² Indeed, no matter how clever, how quick the girl's response, the realities of life and respectability quickly shatter the intoxicating effect of their bodies pressed together. Real life dissolves the "rush" of love and turns it into a calculation, a "sober" realization more than an all-consuming passion or a shower of sparks.

Men and women took note of this tension between the rush of love and the calculation of love at the turn of the century in Berlin, when the realities of urban life at the dawn of the twentieth century were, like the arrival of the brother in Ostwald's story, butting up against the perhaps less complicated—as they described it—passions of the outgoing nineteenth century.³ There was, to put it differently, a marked turn among normal men and women of both the working and comfortable middle classes toward practicality in matters of love and dating and intimacy. Of course, we know Max Weber's famous notion of the demystification of the world in the nineteenth century, and emotions—alongside tradition and superstition—are usually described as the primary casualties of modernization, rationalization, and industrialization; but it seems we are nevertheless tempted to hold love aside, to view love, that most timeless of things, as somehow resistant to this Weberian idea and, indeed, to be one of the few constants of the human experience. In fact, the most popular trope among historians of love, dating, and family life has probably been the rise and triumph of the "companionate" or "love" marriage (notably at the same time as the Industrial Revolution and Weber's demystifying modernization) that was at once a product of industrialization (insofar as a wealthier society

2 Ibid.

3 Gabriele Thießen's new book reveals a similar dynamic in turn-of-the-century "Bohemian" Munich, whose free-love-espousing members struggled to extricate love from the web of bourgeois respectability (or to do so with happy results, in any case). Gabriele Thießen, "Da verstehen ich die Liebe doch anders und besser." *Liebeskonzepte der Münchener Boheme um 1900* (Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2015).

could “afford” to marry for reasons other than economics) and yet also seemingly a timeless refutation of modernization’s rationalizing and mechanizing processes.⁴

Untangling these complexities is where the contributions of a bodily shift, a corporeal turn, come in handy. Contrary and complementary to the companionate marriage thesis, there are admittedly loads of stories about a growing practicality in matters of love at the turn of the century. To cite three delightful examples from Berlin newspaper reportage: the ringing of wedding bells fell out of fashion in Berlin because, as one writer put it, “in the turbulent, bustling metropolis one doesn’t hear them anyway”;⁵ long, florid love letters were going extinct and being replaced by postcards or short telephone conversations (which had their own pitfalls);⁶ and engagement rings, once the one-off, individualized product of a master artisan, now were being mass produced.⁷ But actually measuring the extent to which love itself (along with marriage, intimacy, and even cupid) was being redefined less a matter of the heart and more one of the head is difficult, if indeed it is possible at all. And yet the body provides an interesting entry point, for navigating physicality was, as we will see, perhaps the trickiest aspect of a modern, more practical, ostensibly less passionate love. Indeed, we can in some ways test the validity of both the rationalized (anti-emotional) and companionate (persistently emotional) theses by examining them from the vantage point of the body. Moreover, if we conceive of “reason/practicality” and “sentiment/love” as competing motivations and justifications—indeed, as regimes of affective control (over relationships, marriage, intimacy, etc.)—untangling their interplay via

4 For example, Stephanie Coontz, *Marriage, a History: From Obedience to Intimacy, or How Love Conquered Marriage* (New York: Viking, 2005); Susan J. Matt and Peter N. Stearns, “Introduction,” in Susan J. Matt and Peter N. Stearns (eds.), *Doing Emotions History* (Urbana: University of Illinois Press, 2014), 1-13; Christina Simmons, *Making Marriage Modern: Women’s Sexuality from the Progressive Era to World War II* (New York: Oxford University Press, 2009), especially chapter 3; Simon May, *Love. A History* (New Haven: Yale University Press, 2011); Marcus Collins, *Modern Love. An Intimate History of Men and Women in Twentieth-Century Britain* (London: Atlantic, 2003); Lisa Appignanesi, *All About Love: Anatomy of an Unruly Emotion* (New York: W. W. Norton & Company, 2011); Andrew J. Cherlin, *The Marriage-Go-Round: The State of Marriage and the Family in America Today* (New York: Alfred A. Knopf, 2009), chapter 3; Lawrence Stone, *The Family, Sex, and Marriage in England, 1500-1800* (New York: Harper’s Torch Books, 1979); Edward Shorter, *The Making of the Modern Family* (London: Collins, 1976).

5 “Wenn die Hochzeitsglocken läuten,” *Berliner Morgenpost*, 14 April 1907, Nr. 87.

6 Paul v. Schönthan, “Liebesbriefsteller,” *Berliner Lokal-Anzeiger*, 19 January 1902, Nr. 31.

7 Hans Ostwald, “Vom Trauring,” *Berliner Morgenpost*, 29 December 1908, Nr. 305.

the body will allow us to make sense of the social and emotional dynamics of the turn-of-the-century city.

In this essay, I would like to approach these questions through the example of newspaper personal ads at the turn of the twentieth century. Newspaper personal ads were not new at the turn of the century (they date back to the late eighteenth century), but they were, as I have shown elsewhere, for the first time widely and wildly popular in Germany in the late 1890s (which had as much to do with the marketing and distribution strategies of newspaper editors as with the need for a new technology of love that the big city created).⁸ We can do quite a few interesting things with personal ads;⁹ but I am interested here in the extent to which the physical body—or, importantly, the very conspicuous and acclaimed absence thereof—was central to ads, both in the way people wrote ads, as well as in the rendezvous and relationships these ads encouraged. After all, part of what made personal ads so revolutionary, aside from the fact that they turned the metropolis's famously alienating features (namely its massive size and anonymity) into an advantage, was that they took the initial process of meeting (and, to a certain extent, courting) out of the public eye and, more importantly, out of the realm of the physical and corporeal. As we will see, however, Berliners in the early twentieth century found the body, indeed, the physicality of love, frustratingly but delightfully unavoidable. Their attempts to master, suppress, rationalize, or otherwise regulate their experience of love by disembodiment (and contextualizing) it were consistently and ultimately unsuccessful, and while many intimacies nevertheless flourished as a product of ads, these tensions between affect and physicality—between the physical body and the emotions—can be instructive for our understanding of the history of love and of emotions, more generally. Indeed, they suggest something of the intractability of both the physical and contextualized body in matters of love and intimacy.

8 See Tyler Carrington, "Love in the Big City: Intimacy, Marriage, and Risk in turn-of-the-century Berlin." PhD Dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign, 2014.

9 H.G. Cocks and Pamela Epstein, in separate publications, have recently resurrected personal ads from the dustbin of historical curiosities (rediscovered in earlier books and essays by Stephen Winkworth and Marion Kaplan from the 1980s), though their interest remains primarily in the great middle-class handwringing caused by the rise of personal ads. H. G. Cocks, *Classified: The Secret History of the Personal Column* (London: Random House, 2009); H. G. Cocks, "Peril in the Personals: the dangers and pleasures of classified advertising in early twentieth-century Britain." *Media History* 10, no. 1 (2004): 3-16; Pamela Epstein, "Advertising for Love: Matrimonial Advertisements and Public Courtship," in Susan J. Matt and Peter N. Stearns (eds.), *Doing Emotions History* (Urbana: University of Illinois Press, 2014), 120-139.

Disembodied Dating

Turn-of-the-century newspaper personal ads worked much like they have in our lifetimes: most reasonably-sized newspapers had a section of classified advertisements, and a person had only to go to the so-called Expedition Office of the newspaper of his choice, compose an ad, pay around fifteen cents per word, and then wait for the responses to pour in. Other than the initial process of posting an ad and, subsequently, corralling any responses, personal ads thus turned the whole business of selecting a mate—and, to a certain extent, performing the initial rituals of dating and courting—into a matter of letters and postcards filled with carefully chosen words. And while the ads themselves had an undeniable materiality to them (insofar as they were printed, distributed, carried about, circled, and cut out) and even served in some ways as textual extensions of real people (not least because they were, in the majority of cases, directly referential to actual lives—in a different way than, say, literary treatments of love), there was also something anonymous and non-physical about them. Indeed, notably absent in this new(ly popular) process of dating were, of course, public introductions; bows and curtsies; and other physical and intimate interactions like handshakes, embraces, and flirtatious glances. This is the choreography of love we have long known, and, with personal ads, it was instead supposed to happen in writing—writing that, however amorous, was seemingly disconnected from any specific physical or bodily presence; writing that was in many ways more rational and practical.

This, the disembodiment of ads, their anonymity, was revolutionary, and it was also their most celebrated aspect. Anonymity was, on the most basic level, about posting an ad without giving your name; but it was, perhaps more crucially, also about not being physically identified alongside an ad, not meeting or rendezvousing in public, in person, in the flesh. Anonymity of course also meant refashioning: recreating oneself textually as an advertisement based not necessarily on reality but on marketable fantasies of the self; and it meant doing so using the conventions of classified ads with their diagrammatic display, their terse, cryptic writing style, and their reliance upon codes and abbreviations.

This textual refashioning, this removal of the physical body from the romantic equation was, in the words of early personal ad advocates, profoundly liberating. In what was one of the earliest defenses of (and advertisements for?) personal ads, the author of a 1900 feature piece on “Marriage Through the Newspaper” pointed out that personal ads were so groundbreaking because the anonymity of the medium allowed people to be transparent, state exactly what they wanted, what they were like, and where they stood financially—an important consideration for Berliners living in the so-called “struggle for existence.” “The anonymity under whose protection these [ads] are written,” the author wrote, “makes anything possible.” “I can well imagine,” he continued, “that people with very particular tastes” are able to find exactly the soul mate they seek.” The sheer number of potential romantic interlocutors, in other words, actually made one more likely to find a compatible mate via the personal ads. And the fact that the first contact was written—not among family or friends—removed the necessity, as the author wrote, of a “personal meeting, which, no matter what, implies a certain moral commitment and makes a later termination of relations embarrassing for both parties.” Instead, the meeting-in-writing allowed for a longer, more meaningful thought-exchange and the settling of “all important questions of life,” after which an in-person meeting was not only less uncomfortable but also more likely to lead to something with which both people were happy. Personal ads, he concluded, “guarantee a larger freedom of choice” and thus represented a significant improvement over “fortuitous encounters made at parties, in theaters, at balls, etc. or those encounters that are set up by the friendly arrangement of others.” And if, he wrote finally, there really are people who are meant for each other even though they might live far away from each other, “it is precisely through the newspaper that they have a real possibility of coming into contact with one another. So there is a poetry to personal ads, which are said to be so prosaic.”¹¹

Echoing this early champion of personal ads but challenging the idea of ads as a rationalization of love, historian Pamela Epstein has argued that matrimonial ads, as she calls them, actually allowed the emotions to flourish in a time when—all of the deconstruction of the notion of the unemotional, stiff-upper-lip Victorian era notwithstanding—society at least claimed to value a sort of romantic stoicism. As she puts it, “Matrimonials gave a rare opportunity to speak openly in an era that prized serious, unemotional behavior.”¹² This may be true to an extent: personal ads do, indeed, seem to have opened a space in the

11 K. S., “Die Ehe durch die Zeitung,” *Berliner Lokal-Anzeiger*, 10 August 1900, Nr. 371.

12 Epstein, 128.

newspaper—the public sphere *par excellence* (as we know from Habermas)—for the flexing of certain emotional muscles inasmuch as one was looking for love in a very public way; and Epstein suggests that it was the publicness of these emotions—“putting oneself on display for others to accept or reject”—combined with the “fundamental sense that finding romance in a public place [...] is wrong” that ultimately doomed personal ads.¹³

On the other hand, the ads themselves in fact reveal very little emotional language. Instead, it is talk (as we will see) of finances, of chaste honor and anonymity, and, in any case, of values that seem very un- or even anti-emotional that pervades the language of personal ads. Reading ads through the lens of the body offers a different answer, namely that it was not the publicness of emotions that doomed ads but rather the stubborn corporeality of the emotional practices of love and intimacy they were being used to facilitate.

Corporeal Stubbornness

Indeed, while there were all sorts of stories about people—real people—meeting this way (and having quite successful and meaningful relationships), this talk of the advantages of personal ads and anonymity and controlling emotions and sorting out everything by mail was all theory. It made for wonderful fiction, this idea of falling in love by letters and then meeting, finally, in person, which at that point was merely a confirmation of a love already aflame.¹⁴ But in reality, and more often than not, those who used personal ads simply could not resist making the personal ad encounter a known, non-anonymous, and ultimately *physical* one right from the start. Textualized selves led, it seems, almost irresistibly to the physical bodies they represented. Authors of ads (and I should note here that it was mostly men who did this) quite frequently wrote that “anonymity is pointless” (or simply “no anonymity”) when posting their ads—a fact one woman complained about in a 1908 reader letter to the *Berliner Lokal-Anzeiger* newspaper. “Why do men insist on this condition?” she asked, arguing that such stipulations only delegitimized the entire medium of the personal ad. “A woman from [better] circles and, in my opinion, such a man, too, cannot simply throw

¹³ Ibid., 136.

¹⁴ See Lenelotte Winfeld’s short story, “Begegnung” (“Encounter”), which imagined the fortuitous encounter of a man and a woman who had long been carrying on a very intimate relationship via letters without having ever met. Lenelotte Winfeld, “Begegnung,” *Berliner Morgenpost*, 6 November 1910, Nr. 305.

about her name by immediately providing it to an anonymous ad.”¹⁵ Already in the initial penning and posting of ads, then, the central feature of ads—their anonymity—was being subverted, and although this applied only to the private responses successful ads elicited, one-sided anonymity was naturally no anonymity at all.

More interestingly, most personal ads, especially those by men, made a very specific point of requesting that anyone responding to the ad should send a photograph. One distraught woman in fact wrote for advice to a newspaper about how to get her photograph back, and the response she received can hardly have been very comforting. “Try to get the name of the person behind the ad to whom you sent your photograph with a request to the newspaper delivery office,” the advice columnist wrote. “Once you have that, demand your photograph back. You may ultimately have to go to the police.”¹⁶ Here, again, anonymity was under assault, and while photographs are perhaps better understood as (at best) two-dimensional enactments of the “purely” physical or of “real” bodies as such, their physical roots ran deeper than a textual description of a person’s appearance and thus quite clearly made personal ad users a little more cautious about the whole enterprise.

But photographs were not the only problem; picking up the responses to one’s own ads often proved difficult, too, as the editors of the *Berliner Lokal-Anzeiger* acknowledged in response to a reader letter written by a woman complaining that someone had picked up all of the responses her ad had generated. “[This kind of thing] is unfortunately a very common occurrence,” the editors acknowledged, noting that the delivery office was not required to verify people’s identities when picking up responses. Some Berliners had apparently taken to ripping a numbered streetcar ticket in half, including one half with the ad order and requesting that the delivery office require the person picking up the responses to show the other half—but “this doesn’t always help,” they admitted.¹⁷ Indeed, the delivery office workers themselves were often dishonest and used their access to names and ads for devious ends, as happened in a 1902 case.¹⁸

15 “Öffentliche Meinung: ‘Anonym zwecklos,’” *Berliner Lokal-Anzeiger*, 5 April 1908, Nr. 176.

16 “Briefkasten,” *Berliner Lokal-Anzeiger*, 25 March 1905, Nr. 143.

17 “Öffentliche Meinung: Verfehlte Annoncen,” *Berliner Lokal-Anzeiger*, 12 December 1909, Nr. 800.

18 In this case, a man who owned a delivery office used his access to ads (and, more importantly, the identity of their authors) to propose to an ad writer (who was desperate to get married) and essentially swindle her of her dowry. “Unerquickliche Heirathsgeschichten,” *Berliner Lokal-Anzeiger*, 8 May 1902, Nr. 213.

For that matter, matching the ad respondent with a real person was also difficult and led not infrequently to swindlings, violent crimes, and, less seriously, a variety of pranks and mix-ups like the personal ad encounter thematized by Rudolf Kessler and A. Stein in a 1910 stage comedy called *Die Heiratsannonce (The Personal Ad)*. Here, a young woman named Annchen thwarts her father's attempt to marry her off through a personal ad by intercepting the responses and disguising her country-bumpkin boyfriend, "Bummel," as the refined, monocle-wearing cavalier her father had selected for her.¹⁹

There were, then, a variety of ways in which the revolutionary potential of anonymous, practical, disembodied love ran into the corporeal insistence of the men and women who wrote ads. To be sure, and in Epstein's estimation, it was often as much the publicness, the laying bare in the open of the process of getting to know one another that was as decisive here as ads' unavoidable physicality. Authors of ads perhaps did not object so much to the sending of photos to a future lover as they were afraid of being exposed, unmistakably and with photographic proof, by a lover that did not pan out, indeed, as someone who used this method of finding a mate. Anonymity, too, was to a certain extent only desirable insofar as it protected the advertisement respondent from blackmail or public shaming; after all, for those users of ads with marriage intentions (and it seems most users were, indeed, actually eager to marry), anonymity was in fact the very thing they wanted to end by means of a new, exciting, and meaningful intimate relationship. But the body itself seemed to create the greatest number of problems for ads and expose their users to the greatest amount of risk (of embarrassment, of swindling, of physical danger), because the disembodiment (and thus avoidance of risk) vis-à-vis love was constantly being thwarted.

Ads were indeed very risky. It was supposed to be the great advantage of ads—and of the disembodied, practical, anonymous search for love, more generally—that they circumvented all of the problems and risks of the conventional search for a partner or spouse: the publicness, the potential shame of a failed relationship, the risk of falling for someone with other-than-amorous intentions. Disembodying and rationalizing love were supposed to remove these wildcards from this, the normal deck of dating and courting. However, in their attempt to shroud the body under a cloak of textual anonymity—indeed, in the creation of textualized or mediated bodies—personal ads ran continually into snags. Photos, names, and the retrieval of responses all pierced the

19 Rudolf Kessler and A. Stein, *Die Heiratsannonce* (Berlin: Verlag von Kühling & Güttner, Theater-Buchhandlung, 1910).

fabric of rationalization and disembodiment, and the physical body appears in this sense to have been a rather unruly subject in the regime of rationalized emotions this whole enterprise of personal ad romance represented. Indeed, where scholars of emotions like William Reddy often speak in terms of emotional regimes, what we observe here is a regime of rationalization via disembodiment, a sort of anti-emotional regime whose strategy was to remove physicality from the process of finding love.²⁰

The Logic of Love

Moreover, there is evidence to suggest that removing the physical body—or attempting to, at least—even shifted users' expectations and experience of love ever so slightly. In the (initial) absence of a photo or, really, very much physical description in ads (most ads noted hair color at most), what nearly every ad emphasized was the level of financial stability being offered or sought. Was this merely a placeholder for the process of visually estimating a potential partner's finances by the quality and cut of his clothes, the presence or absence of rings and other jewelry, and the overall effect of his appearance? This seems likely on many counts. But the emphasis on finances, spelled out as they were in black and white, may also have altered something in the experience of dating and courting. For one, it often stopped the whole project before it even started, as one frustrated Berlin woman lamented in a 1908 letter to the newspaper. "One for many," as she called herself, described how she often found ads whose requirements she met ("honorable, loving, thrifty") but found herself excluded from consideration "because I don't have any 'assets'. It's surely the same for many others, too." "Should we all become old maids?" she asked.²¹ This last line of course speaks to a certain shared frustration, and, sure enough, her letter set off such a firestorm of similar letters to the *Berliner Lokal-Anzeiger* that the editors, who kept trying to stop the debate, finally, after over a month of argument, told readers that they would throw any additional responses in the garbage.²² We might note here that the heavy emphasis on assets also perpetuated a certain gender inequality in dating, for while men

20 William Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

21 "Öffentliche Meinung: 'Vermögen erwünscht,'" *Berliner Lokal-Anzeiger*, 16 February 1908, Nr. 85.

22 "Öffentliche Meinung: 'Vermögen erwünscht,'" *Berliner Lokal-Anzeiger*, 22 March 1908, Nr. 150.

and women largely wrote similar ads, men were seemingly able to get by with requesting savings but rarely revealing anything about their own financial strength. Women, on the other hand, and as Joachim Werner concluded in his 1908 study of several thousand personal ads in Berlin newspapers, rarely requested savings but nearly always felt compelled to refer to their own (if they had any).²³

Most importantly, though, the rationalization and, in this case, economization of dating seems to have lessened something of the frenzy—the *Rausch*, or intoxication, as it were—of courting. As one Berliner put it, the problem with personal ads was that they had “too much of a business-like character,” what with their sterile, “cold words” and stipulations about money.²⁴ To be sure, this was (lest we forget) the great promise of ads, to wit, their function in making the whole process easier, more rational, somehow less personal; but it seems even users of ads were perhaps not so convinced that there was not something lost in this rationalization. Indeed, most public accounts of successful personal ad pairings made a point to argue that this way was no less poetic than the traditional methods. The author of the defense of advertising for love quoted above even went as far as to suggest that personal ads might be considered as the opening lines of a romance so maudlin as to please readers of Eugenie Marlitt, a popular nineteenth-century German novelist well-known for her tales of great love affairs.²⁵ One wonders, though, if all of this was not perhaps a case of the lady—or man—(doth) protest[ing] too much.

Of course, we must consider the fact that ads served a great many ends, not all of which had love *qua marriage* in sight. For that matter, what love meant to users of ads naturally varied greatly, and it is compelling to ask what role newspaper ads—with their disembodied potential—played in the search for connections that were more explicitly physical, sexual, or even narcissistic. Here we might look specifically at the many ads for “masseuses,” which were mostly thinly-veiled propositions for casual sex (both same-sex and heterosexual in nature), and it is interesting that, in these ads, the body featured so prominently.²⁶ After all, ads that were clearly aimed at marriage relied

23 Joachim Werner, *Die Heirats-Annonce: Studien und Briefe* (Berlin: Verlag Martin Aronhold, 1908), 16.

24 “Das Publikum: Der Weg zur Ehe,” *Berliner Morgenpost*, 6 August 1911, Nr. 214.

25 K. S., “Die Ehe durch die Zeitung,” *Berliner Lokal-Anzeiger*, 10 August 1900, Nr. 371.

26 For example, *Berliner Lokal-Anzeiger*, 2 April 1908, Nr. 171. That these ads were not really for non-sexual massages was made clear by a 1905 case charging a so-called “Massage and Manicure Institute” with running a prostitution ring. “Die Geheimnisse eines Instituts für ‘Massage und Manikure,’” *Berliner Lokal-Anzeiger*, 19 November 1905, Nr. 577.

(in theory) on the erasure of the physical. Here, though, ads made direct reference to “bodily punishment” and hinted at sadism with other fairly straightforward keywords like “strict” and “energetic.”²⁷

<p>Masseurin Dienstschneider, ärztlich geprüft. Andreasstr. 62, Quergebäude I.</p> <p>Masseurin, ärztlich geprüft, Schwester Bralle, Rüdenstr. 26. [H 2008]</p> <p>Masseurin, staatlich geprüft, Mesi Conrad, Wallstr. 77. I.</p> <p>Manifure Elise Hasermann, Luisenstr. 26. I. 18618. [H 1751]</p> <p>Massage, Manifure, Fräulein Wilschül, ärztlich geprüft, Mittelstr. 18. III.*</p> <p>Badefuren, Massage, gegen Erkältung, Störung (vertrauensvoll Damen). Martha Schilowski, ärztlich geprüft, Schlegelstr. 1, Ecke Chausseestr., nahe Stettiner Bahn. [H 2934]</p> <p>Badefuren, Kräuterbäder, gegen Erkältung, Störungen (vertrauensvoll Damen) Frau Bauer, Schwerinstr. 2, Ecke Krobenstr., nahe Hochbahn Bü- lowstraße. [H 2935]</p> <p>Vertrauensvoll vorkommenden Fällen, diskret, Hebamme, Rutfärthstr. 164. *</p> <p>Liebevolle Geheimaufnahme, kein Heimat- bericht, Stadtgebamme Baum, Chausseestr. 4, an Friedrichstraße.*</p> <p>Vertrauensvoll vorkommenden Fällen diskret Gebamme Baum, Chausseestr. 4.*</p> <p>Frauenleiden, gewissenhafte Hilfe, Bar ver- trauensvoll (Damen) Kräuter- bäder, ärztlich geprüfte Masseurin, A. Werner, Moabit, Frieleider- straße 17, vorn pt. rechts, an der Turmstr. [H 2081]</p> <p>Frauenleiden, Kräuterbäder, größte Erfolge, lang- jährige Erfahrungen, vertrauens- voll, Frau Kufferow, ärztlich geprüft, Potsdamerstr. 82B, vornpt.*</p> <p>Damen Besserer Stände finden liebevolle Geheimaufnahme zur Entbindung, billige Pension, Zimmer allein, kein Heimatbericht, Dienstmädchen Hausarbeit, Schwester Erna, Brunnenstr. 71. [N 1246]</p> <p>Vertrauensvoll diskreten Fällen, Hebamme Wein- bergsweg 20, Rosenthaler Tor. *</p> <p>Liebevolle, Bestempjoblene, billigste Gehe- imnahme ohne Heimatbericht, Hebamme Thiemann, Weinbergsweg 20. [N 1254]</p> <p>Kräuterbäder, Massage, erfolgreichste, gegen Er- kältungen, solide Preise, ohne</p>	<p>Entbindungsheim diskret, Pension billigt, Heb- amme Potsdamerstr. 26. [H 24]</p> <p>Manifure Witwe Teiling, Kopernikus- straße 29, II. [V 102]</p> <p>Masseurin, ärztlich geprüft, Witwe Päßold, Küstriner Platz 10, I. [V 98]</p> <p>Nagelpflege Elise Schulz, Bahnhofstr. 3, III. (Anhalterbahn) [M 75]</p> <p>Nagelpflege, Massage, ärztlich geprüft, Andree, Bahnhofstr. 3, II. (Anhalterbahn)</p> <p>Masseurin, ärztlich geprüft, Weinmeisterstr. 4, Eckstr. [H 25]</p> <p>Nagelpflege Körnerstr. 1, III, Ecke Bügom- straße, von Schele. [N 60]</p> <p>Manifure Martha Welzer, Potsdamer- straße 106a, II. [H 198]</p> <p>Maria von Heddelmann, Maffenrin, staatlich geprüft, Lützowstr. 26, Telephon. [K 787]</p> <p>Masseurin Rudolph, ärztlich geprüft, Georgen- str. 14. [N 68]</p> <p>Masseurin Szapowsta, staatlich geprüft, Friedrichstr. 131D, zweiter Hof, II.</p> <p>Masseurin Marie Stand, Elsäckerstr. 2, ärztlich geprüft. [H 28]</p> <p>Junges Mädchen sucht auf 2 Monate zur bevor- stehenden Entbindung Unterkunft bei alleinlebender Frau, Preis- angabe bis Sonntag einfinden, Offerten Nr. 96 Filialexped. d. Bl. Holzmarktstr. 4. [V 104]</p> <p>Masseurin Witwe Möller, ärztlich geprüft, Rottwellstr. 8, pt. Bäder, Gühneranlagen. [M 60]</p> <p>Manifure Gertrud Baetich, Bernburger- straße 3, I. [H 2171]</p> <p>Masseurin Felicität Bollmann, ärztlich ge- prüft, Zimmerstr. 92-93, II. Telephon. [H 2188]</p> <p>Liebevolle Geheimaufnahme, Entbindung 20.00, kein Heimatbericht, Zim- mer allein, Stadtgebamme Witwe Kunect, Kamierstr. 6. [H 1335]</p> <p>Gegen Störungen, Beschwerden, Lee, praktische Aus- süßapparate, Schwester Hofer, Rogstr. 7, Gartenhaus, Rollen- dorfplatz. [H 1735]</p> <p>Geheimtindnen,</p>	<p>Damen finden billige Aufnahme bei alleinlebender Hebamme Lügow- straße 108, Gravel, diskret vor- kommenden Fällen. [D 71]</p> <p>Liebevolle Geheimaufnahme, vorzügliche Pension, kein Heimatbericht, Villa Walldorf, ungeniert, Stadtgeb- amme Leistkow, Bernauerstr. 76.</p> <p>Erfolgreichste Badefuren, Kräuterbäder, Aus- süßapparate, reelle gewisse Be- handlung, (Damen vertrauens- voll, größte Erfolge.) Frau Krüger, Brannbergerstraße 15, Friedrichshain, Straßenbahn- Verbindung 74. Q. [N 82]</p> <p>Fußpflege. Mali Heidise, Franzfurter Allee 62, IV. Etage. [L T G 40]</p> <p>Geheimaufnahme (diskret) vorkommenden Fällen, Hebamme Brohmann, Müller- straße 10, Telephon. [U 68]</p> <p>Diskrete Aufnahme finden Damen zur Entbindung, unentgeltlich Fräu- lein gegen Hausarbeit, Wilms- dorf, Berlinstr. 135, Hebamme.*</p> <p>Liebevolle Geheimaufnahme, billigt, Dienst- mädchen Hausarbeit, Hebamme Krankestr. 33. [C 72]</p> <p>Kind besserer Herkunft wünscht Privat- beamter gegen einmalige Abbin- dung, Offerten „K. 360“ Filial- exped. d. Bl. Brunnenstr. 74.</p> <p>Geheimtindnen. kein Heimatbericht, Hebamme Potsdamerstr. 89. [H 203]</p> <p>Niedliches, gesundes Mädchen, 4 Monate alt, diskreter, guter Geburt, ist an bessere Leute ohne gegenseitige Abfindung zu verschenken. Of- feren erbitten unter „484“ Mar- burgerstraße 18. [H 2197]</p> <p>Knabe, 14 Tage, gesund, kräftig, ohne gegenseitige Abfindung zu ver- schenken. „Paula“ Postamt 4.</p> <p>Liebevolle Geheimaufnahme, Damen besserer Stände, kein Heimatbericht, billigste Pension, Hebamme Bauer, Reanderstr. 20. [H 2148]</p> <p>Kat vorkommenden Fällen, Gehe- imnahme, kein Heimatbericht, Gute, Hebamme, Grenadierstr. 41 (Schönbauerstr.) [H 2141]</p> <p>Damen besserer Stände, liebevolle Auf- nahme, kein Heimatbericht, Heb- amme Schmidt-Brunotte, Prinzen- straße 73. [F 127]</p>	<p>amme Müller, Rutfärthstr. 164 (an der Potsdamerstraße), Tele- phon. [N 1127]</p> <p>Kräuterbäder, Massage, Frauenleiden, Gewissen- hafte Behandlung, Frau Kohl, ärztlich geprüft, Warthenerstr. 20.*</p> <p>Frau Rigle (Kräuterbäder, Massage), Heil- mittelbäder gegen Erkältung, Er- kältung, (Ausfüllapparate) (größte Erfolge), vertrauensvoll Damen, ärztlich geprüft, Char- lottenburg, Weinstr. 21, Bahn- hof Savignypfad. [T 1876]</p> <p>Unübertroffen Kräuterbäder, Massage gegen Er- kältung, Frauenleiden, (Ver- trauensvoll Damen) Bedarfs- artikel, Frau Heimann, ärztlich geprüft, Langestr. 37, Ecke Koppen- straße, Schlesischer Bahnhof, (Auch Sonntag). [D 2500]</p> <p>Frauenleiden, Kräuterbäder, größte Erfolge, Langjährige Erfahrung, Frau Niemeyer, Steinmeierstr. 70, par- terre, Ecke Wilmstr. [H 51]</p> <p>Vertrauensvoll diskret vorkommenden Fällen, Hebamme, Brunnenstr. 84. [N 1240]</p> <p>Masseurin, ärztlich geprüft, Heddy Sänzer, Wasserstr. 48. [H 2010]</p> <p>Massage, Dampfbäder, ärztlich geprüfte Masseurin Kondratjew, Dresde- nerstraße 133, II. [H 1558]</p> <p>Vertrauensvoll diskreten Fällen Hebamme, Gen- thinerstraße 24, Nähe Lützowstr.*</p> <p>Gebildete, ärztlich geprüfte Masseurin Fräu- lein Kubat, Quasburgerstr. 13, I. (Wittenerplatz). [H 2145]</p> <p>Kräuterdampf- Schwibbäder erfolgreich, ärztlich geprüfte Masseurin Fr. Moriz, Zeltowerstr. 13 (Galleisches Tor).*</p> <p>Geheimaufnahme billigt, Mädchen Hausarbeit, Hebamme, Christianstr., Ecke Stettinerstr. [B 1035]</p> <p>Kräuterbäder, Störungen, Beschwerden, Ausfüll- apparate, Frau Schulze, ärztlich geprüft, Dragonerstr. 24 (Mer- anderplatz). [N 1231]</p> <p>Damen besserer Stände finden liebevolle Auf- nahme bei gebildeter Hebamme, Geheimnehmung, kein Heimat- bericht, Berlin, Wilhelmstr. 121.*</p> <p>Massage, ärztlich geprüft, Jost, Neue Bro- menade 7, III, Bahnhof Strie.*</p> <p>Damen</p>
---	--	--	---

Figure 2: Ads for masseuses and massages (here “Masseurin” and “Massage”) fill the columns of a standard page of classified ads in the Berliner Lokal-Anzeiger, one of Berlin’s largest daily newspapers at the turn of the century.²⁸

27 See, for example, the ads Paul Näcke reprints in his 1902 article on same-sex ads. Dr. P. Näcke, “Angebot und Nachfrage von Homosexuellen in Zeitungen,” *Archiv für Kriminal-Anthropologie und Kriminalistik* 8:3/4 (1902): 339-350, here 341.

28 Berliner Lokal-Anzeiger, 2 April 1908, Nr. 71.

There was indeed no hiding of the physicality of the advertised connection, and while the ads remained thoroughly anonymous (to have been anything but anonymous would have resulted in surefire trouble with the police, who, initially, even went as far as to track down authors of relatively chaste matrimonial ads), they relied on the language of the body to indicate the purely sexual or erotic purpose of the relationship being sought. In this sense, ads for sex evince an awareness of the physicality of love that ads for marriage endeavored to avoid, suggesting that the physicality of intimacy at the turn of the century was not only resistant to Berliners' attempts at control but also a tool that could be manipulated and employed for other, more sexual and perhaps narcissistic ends. Wielding this tool was dangerous, however, and the authors of these blatantly corporeal ads often found themselves under police investigation.

The Advertised Body in the 1920s

Interestingly, the problem of the body in personal ads continued into World War I and beyond, too. German cities were naturally quite different as the 1920s began, and the topography of love and dating also shifted to conform to the new postwar landscape. But bodies remained problematic irritants in personal ads' regime of affective control. Otto Dix made famous the broken and mangled bodies of WWI veterans in Berlin and elsewhere in the late-teens and early-twenties, but these men were, in fact, in a different way sketching their own portraits, namely in the personal ads they wrote after the war. Beginning in the middle of the war and continuing into the 1920s, ads started popping up in newspapers with the bolded headline, "War Invalid." Others relegated this piece of information—namely the presence of some injury, physical or psychological—to the body text of the personal ad; but what is fascinating is that the authors of these ads volunteered this information so freely (even, as in one case, where the injury was "unrecognizable").²⁹ They felt, perhaps, that it would be revealed eventually or that it was dishonest or disreputable to conceal this information (though, to the extent to which veterans were seen by many as irritants to a society trying to forget, not to mention as freeloaders trying to leech pensions off of the government, identifying as a wounded veteran was potentially

²⁹ The text of this particular ad reads: "War invalid—middle twenties with a small pension (injury unrecognizable)." *Münchener Zeitung*, 5 October 1918.

even more disreputable).³⁰ A more compelling reading might be that they could not help but identify as wounded veterans. As Sabine Kienitz argues in her excellent book on wounded veterans, war injuries “remained for the afflicted soldiers, as well as their families, an inescapable material reality whose concrete effects had to be overcome and interpreted each day.”³¹ Kienitz suggests that their war injuries in fact became part of their self-images (*Selbstbilder*), and while this may have had a sort of “productive effect” inasmuch as it provided these men “with a coherent, meaning-laden autobiography” in a time where they perhaps felt their lives and wider worlds were void of meaning (a feeling expressed so famously by anti-art movements like dada and stream of consciousness), war injuries naturally also had a profoundly demoralizing effect.³² Bodies, in this case, were stubborn enough fixtures of these soldiers’ self-images as to find their way into textualized, newspaper copy versions of their bodies.

War injuries were, in a strange way, also uniquely marketable in the early 1920s, and this might also help explain the presence of marriage ads that feature them so prominently. On one level, and in spite of the manifold problems with the Weimar government’s system of awarding pensions to injured veterans, the promise of or potential for a steady income may indeed have counted as a sterling trait worth advertising.³³ Kienitz confirms that this was commented upon at the time, as well.³⁴ It is also true that war veterans counted as especially desirable suitors in at least some circles (Kienitz has located a handful of personal ads written by women who were seeking war invalids specifically);³⁵ the newspaper *Vorwärts* even ran an article already in 1915 titled “War Invalids as [covetable] Marriage Objects,” though it is also fair to read the article as sarcastic.³⁶ Contemporary observers indeed interpreted this strange popularity of war veterans as the result of a massive shortage of marriable men (“a man at any price!” was how one author

30 Paul Lerner, *Hysterical Men: War, Psychiatry, and the Politics of Trauma in Germany, 1890-1930* (Ithaca: Cornell University Press, 2003), especially 223-248. On veterans as irritants, see Ann Murray, “Reformed Masculinity: trauma, soldierhood and society in Otto Dix’s War Cripples and Prague Street.” *Artefact: Journal of the Irish Association of Art Historians* 6 (2012): 16-31.

31 Sabine Kienitz, *Beschädigte Helden: Kriegsinvalidität und Körperbilder 1914-1923* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2008), 307.

32 Ibid, 308ff.

33 Lerner, Ch. 8 (“The Pension Wars”).

34 Kienitz, 246.

35 Kienitz, 245.

36 Cited in Kienitz, 245. “Kriegsinvaliden als Heiratsobjekte,” *Vorwärts*, 5 June 1915, Nr. 153.

put it);³⁷ others thought that women might feel a patriotic duty to couple with veterans.³⁸

Either way, what is interesting about personal ads by wounded veterans is that we see again here the oft-touted advantage of personal ads that authors could be honest and forthright about themselves. As before, however, bodies—in this case, scarred, mangled bodies—continued to pose a problem in this new calculus of a straightforward, practical, rationalized love. Pursuing love in the personal ads and thus disembodied the search for love may have been technologically possible (and in certain limited ways advantageous to injured war veterans), but it was at best complicated, a delicate calculus of what to reveal and what to keep secret, and its benefits were a long shot. Personal ads by wounded veterans, like those written by civilians, thus underscore the ways in which bodies—injured or healthy—were not just deeply embedded into the search for love but also often disruptive parts of the emotional experiences that went with it.

The 1920s also saw the rise of another kind of ad that was complicated by corporeality: for the first time, ads by transvestite men and women started appearing in newspapers. Berlin's *Berliner Inseratenblatt*, for example, featured a whole host of marriage ads by self-identified "Transvestit[en]," and where such ads would, at the turn of the century, have been censored out of existence (and their authors probably charged by the police), in the relatively permissive world of Weimar-era Germany, they resided peacefully alongside ads for straight and same-sex marriages, items for sale, and various job openings.³⁹ As with ads by war invalids, we observe here the simultaneous *physical* subversion of bodies (dating or courting not in person but in text) and the rationalization or at least textualization of love, on the one hand, and the textual persistence and even stubbornness of those bodies that were, to their inhabitants, frustratingly inconsistent with their psychological, emotional, and/or sexual identities. After all, like the war

37 Quoted in Kienitz, 246.

38 Kienitz, 246. For additional (and excellent) analyses of war invalids as husbands (and some of the interesting marital dynamics surrounding the issue of war injuries), see Sabine Kienitz, "Der Krieg der Invaliden. Helden-Bilder und Männlichkeitskonstruktionen nach dem Ersten Weltkrieg," *Militärgeschichtliche Zeitschrift* 60 (2001): 367-402. On the nexus of the body and self-images of masculinity, see Sabine Kienitz, "Body Damage: The First World War and the Construction of Gender Relations in the Weimar Republic," in Karen Hagemann and Stefanie Schüler-Springorum (eds.), *Home/Front: The Military, War and Gender in Twentieth-Century Germany* (Oxford: Berg, 2002): 181-203.

39 *Berliner Inseratenblatt*, 2. Jahrg. (1924), Nr. 27; *Berliner Inseratenblatt*, 2. Jahrg. (1924), Nr. 38; *Berliner Inseratenblatt* 2. Jahrg. (1924), Nr. 40.

invalids, these transvestite men and women did not simply advertise themselves as such (that is, as men or women) but felt compelled (or liberated, perhaps?) to note their physical transvestitism. As with war invalids, it is interesting to ask why, and while this was surely part of a larger sexualization of visual and print culture in the Weimar era, more generally—where the mention of transvestitism perhaps conferred a certain aesthetic and/or erotic appeal—we can of course imagine that many other transvestites left this line out of their ads. Either way, what we might interpret as yet another example of the disembodiment potential of personal ads remains, therefore, a more complicated example of the stubborn corporeality of love in the early twentieth century.

Conclusion: Analog Love and Digitized Bodies

Taken together, what newspaper personal ads—and the nexus of bodies and love, more generally—suggest is that, try as it might, the turn-of-the-century city (and the fascinating social dynamics it set into motion then and in the decades that followed) had at best limited success disembodiment the search for love and intimacy. To be sure, physical bodies were an enormous problem in the turn-of-the-century metropolis (there were too many of them; housing was a problem; finding work was a problem; and getting bumped and jostled by bodies was one of the biggest sources of complaints by the newspaper-reading public); and newspaper personal ads offered the tantalizing possibility of removing the physical body from the equation altogether, of streamlining the process of finding a mate by shifting at least the initial sphere of interaction to the printed word (and textualized or mediated body). This had a great many advantages, not least for gay and lesbian (and, later, transvestite) Berliners; and for all Berliners, it used the city's massive size in favor of lovers by increasing exponentially a person's list of potential mates. Indeed, the rationalized, calculated love under consideration here must not be dismissed as negative or somehow unsuccessful (even as it failed, ultimately, to disembody the search for love), for it is clear that personal ads of all stripes (for marriage, for other sorts of hetero- and homosexual intimacy; ads written by injured veterans and by transvestites) played an important and unjustly dismissed role in creating real, meaningful intimacies at a time when these at least seemed ever harder to locate. Time and again, men and women who used ads reported successes where all other ways of meeting had failed.

Personal ads nevertheless remained mostly on the margins; writing a personal ad remained something that most people concealed, knowing, as they did, that using ads clashed too basically with the prevailing qualities of turn-of-the-century life, to wit, reliability, predictability, stability, and respectability. Bodies posed an additional problem for the popularity and longevity of newspaper personal ads, and this was simply that love for Berliners seems to have been inescapably and irresistibly physical, material, and corporeal. The allure of love for most Berliners did not reside in the personal ads. On the contrary, as beloved as personal ads were, most men and women (whether working- or middle-class) believed that love was found in the suburban dance halls (and house parties and balls) to which they flocked on weekend afternoons and nights; it was in the swaying of bodies in a waltz; the swishing of a skirt in a tango; the fervor of dancing close, breathing, sweating; smelling hair or perfume or aftershave; feeling as intoxicated by attraction as by drink. This was the intoxication of love, the rush of love that Hans Ostwald described in “*Liebe im Rausch*,” and this was what personal ads could not replicate so well. Indeed, it is compelling to consider the dance hall as the more strictly physical (but, in the masses of people looking simply to have a good time in dimly-lit rooms, partially anonymous) counterpart to personal ads, both of which in any case have a common root in the urbanizing effects of industrialization. Were dance halls more successful, more mainstream than personal ads because of this relatively anonymous physicality, this relatively immediate pathway to the physical? Perhaps. It is also possible that dance halls offered the right blend of anonymity and physicality while ads were both too disconnected from the physical meeting they promised to effect and, frustratingly, too much anticipation and not enough consummation. There were, in fact, a number of stories about people who met and fell in love via personal ads but for whom the moment of meeting face to face, body to body, ruined it, was too quotidian or somehow disappointing.⁴⁰ Some couples tried in vain to postpone this moment or to avoid it; but it almost never worked. This—the stubbornness of bodies—is important for the way we understand personal ads at the turn of the century and for how we make sense of this demystification of love, not to mention the importance we must grant physical bodies vis-à-vis emotions. Physical bodies seemed at every turn to flip this rationalization of love on its head and to wage war on the regime of affective control, for bodies were central to love in Berlin, and these bodies largely resisted being rationalized, silenced, or subverted.

40 Lenelotte Winfeld, “*Begegnung*,” *Berliner Morgenpost*, 6 November 1910, Nr. 305.

I and others have elsewhere noted the remarkable similarities between the emergence of love in the personal ads and love on the internet;⁴¹ and this problem of the body, indeed, the tension between virtual encounters and physical, real-life encounters, is yet another facet of the ways in which the many issues and debates surrounding online dating and even cyber- or digital-love are in fact a digital reprise of the changes in love and dating at the turn of the century. One thinks, for example, of Spike Jonze's excellent 2013 film, *Her*, which wrestles with the pleasures and pitfalls of purely digital relationships and our urge to make even these somehow physical. In one particularly interesting scene of *Her* (where the protagonist, Theodore, who has fallen in love with the female voice/personage of his new operating system, tries, unsuccessfully, to copulate with a human surrogate), this problematic nexus of digital and physical is especially clear.⁴² Another example of this nexus is Tinder, the popular smartphone application, which melds cyber and physical in an interesting way vis-à-vis dating: Tinder offers possible amorous partners based on the user's GPS-based proximity; the user need only "swipe" left or right. For that matter, various online dating algorithms now claim to give weight to a user's physical location.⁴³ Surely other examples abound, as well. It will, in any case, be interesting to see how our contemporary world navigates this issue of corporeality and love as digital technology gets ever more advanced and an increasing number of people meet online (as opposed to "IRL," a phrase that has become popular—and, apparently, necessary—to refer to "in real life").⁴⁴ If the story of the early technology of newspaper

41 For example, Pam Epstein, "F, 18, Seeks Victorian Gentleman," *The New York Times*, 14 February 2010, WK10; also Tyler Carrington, "Analog Love, Digital Love: Navigating Love and Intimacy in the Modern Age," presented at the Women's and Gender History Graduate Symposium, University of Illinois, March 2014.

42 *Her*, film, directed by Spike Jonze (Burbank, CA: Warner Bros. Pictures, 2013).

43 "The Science of Online Dating," *Science Focus*, 14 February 2011, <http://www.sciencefocus.com/feature/psychology/science-online-dating>, accessed 2 July 2016.

44 In a recent "Room for Debate" segment in *The New York Times* about the advantages and pitfalls of online friendships, one contributor's comments on this matter recall early personal ad disciples: writes Jazmine Hughes, a blogger, "The web provides a space where the normal barriers to friendship—namely, the confusion about the appropriate way to start one—don't apply. Online, you can choose to opt in—friend, follow, favorite—any person that peaks your interest, because of your pre-existing knowledge, again gleaned from the Internet, of their interests. The web doesn't preclude people from making IRL friends. It actually makes it easier." Jazmine Hughes, "The Internet Can Make Real Life Friendships Easier," *The New York Times*, 26 March 2015, <http://www.nytimes.com/roomfordebate/2015/03/05/real-relationships-in-a-digital-world/the-internet-can-make-real-life-friendships-easier>, accessed 30 June 2016.

personal ads (and their susceptibility to the stubbornness of bodies in matters of love) offers any hints, any attempts to decouple the navigation of love from the physical realm altogether likely face long odds.⁴⁵

Kontakt: Tyler Carrington, tcarrington (at) cornellcollege.edu (Cornell College)

⁴⁵ This, indeed, is what Aziz Ansari and Eric Klinenberg conclude in their fascinating (and wonderfully entertaining) study of romance in the digital age. Aziz Ansari and Eric Klinenberg, *Modern Romance: An Investigation* (New York: Penguin, 2015).

„Ich hab halt gesponnen“ – Affektordnung, Elektroschocktherapie und Subjektivierung in der Nachkriegszeit

Max Gawlich

English abstract: In this paper, I ask to what extent affective states of mourning or depression were identified as problems and subjected to public discourse and psychiatric treatment in post-war Germany. Casefiles from the Asylum of Eglfing-Haar provide the source material for my analysis of the dynamic tensions between individual affect regulation and the societal affective regime. For this study, affects are conceptualized as relational, embodied states that are realized in situational practices. The study shows that for the therapy and its evaluation the ability to work was considered a central social quality to determine affective well-being. After 1945 the ability to socially adapt to an environment of fellow patients and medical personnel became an important factor too. Patients and psychiatrists, often in accord with each other, somaticized depressive, affective states of despair or the inability to meet the demands of their family or of the society. To them, Electroshocktherapy provided a therapeutic practise which enabled contentment and adaptability. To patients, psychiatrists and public intellectuals alike the notion of shock offered also a productive metaphor to describe their contemporary reality.

Die 32-jährige Josefa H. wurde 1946 nach mehreren Suizidversuchen in Eglfing-Haar aufgenommen. Sie hatte 1943 ihren Mann verloren.

Im Mai 1945 habe sie einen Selbstmordversuch mit Veronal gemacht, nachdem sie die ganze Zeit furchtbar nervös gewesen sei, Angstzustände gehabt habe und nicht mehr schlafen können [!] Sie sei dann wieder in die Nervenklinik München gekommen, dort mit Elektrokrämpfen behandelt worden und nach 8 Wochen wieder entlassen worden. Jetzt habe sie wieder mehrmals hintereinander das Gefühl gehabt, daß sie in der Nacht ohne ihr Wissen mißbraucht worden sei, und habe deswegen einen Selbstmordversuch begangen.¹

Der Bericht ist beispielhaft für Schilderungen über Schicksalsschläge und zerstörte Lebensentwürfe verbunden mit psychopathologischen Diagnosen, die seit dem Kriegsende zunehmend in Akten der Heil- und

* Ich danke dem oder der GutachterIn für die kritische und ausführliche Auseinandersetzung mit dieser Arbeit und den Herausgebern für die aufmerksame und geduldige Begleitung der Beitragsentstehung.

1 HPA E-H: PA Josefa H., 10.03.1946, ABezOB, Signatur: HPA E-H 8087.

Pflegeanstalt begegnen.² Der anamnestische Bericht sollte das Leiden der Patientin bis zu ihrer Aufnahme zusammenfassen. Im zeithistorischen Kontext betrachtet, erscheinen der wiederholte Suizidversuch ebenso wie die Missbrauchsgefühle, die Schlaflosigkeit oder die Nervosität nicht zwangsläufig als Symptome einer schizophrenen Erkrankung, also als Zeichen der mentalen oder affektiven Pathologie, wie sie die behandelnden Ärzte einordneten. Ihre Empfindungen ebenso wie ihre Suizidversuche erscheinen rückblickend als nachvollziehbare Reaktion auf die Zustände ihrer Lebenswelt.³ Die historische Auseinandersetzung mit mentalen, affektiven und somatischen Belastungen der Kriegs- und Nachkriegszeit zwischen 1944 und 1950 – Hunger, Niederlage, Verlust von Angehörigen, Zerstörung, Verletzungen und Unsicherheit – stellt den Ausgangspunkt für diesen Beitrag. Der historische Umgang mit den extremen und außergewöhnlichen Gefühlen bildet den Anlass, nach der psychiatrischen Regulation und Behandlung von affektiven Zuständen zu fragen.

Gesellschaftliche Affektregime und individuelle Affektkontrolle in der Nachkriegszeit von dieser Fallskizze ausgehend zu problematisieren, stellt den Verfasser vor spezifische Herausforderungen. Analyse- und Quellsprache sind unauflösbar miteinander verquickt und erschweren oftmals eine eindeutige Abgrenzung der historischen und historio-graphischen Termini. „Erfahrungen“, „Affekte“, „Gefühle“, „Erlebnisse“ sollen anhand psychiatrischer Quellen thematisiert werden, die allerdings selbst auf diese Begriffe rekurrieren und mit spezifischen historischen Perspektiven und Wissensbeständen verknüpft sind. Bei der Rekonstruktion historischer Wahrnehmungs- und Umgangsweisen stehen ebenso gegenwärtig weit verbreitete Wissensbestände aus der Psychotherapie und Psychoanalyse im Weg.

Um diese Erkenntnisbarrieren zu unterlaufen, betrachte ich, wie Affekte in der Nachkriegszeit problematisiert wurden. Michel Foucault hat die Untersuchung der Genese und Bearbeitung von Problemen – die Problematisierung – als ein Vorgehen skizziert, das die Frage gestattet, weshalb ein Phänomen auf eine historisch spezifische Weise bearbeitet wird, weshalb es in jener Form thematisiert wird. Das von ihm nur knapp umrissene Vorgehen soll hier als Perspektive auf die

2 Die Akten aus der Heil-Pflegeanstalt Egging-Haar (HPA E-H) entstammen dem Archiv des Bezirks Oberbayern (ABezOB); die teilweise zitierten Akten aus der kantonalen Heil- und Pflegeanstalt Münsingen (kHPA M) werden im Psychiatrie Zentrum Münsingen (PZM) bei Bern archiviert.

3 Die Suizidzahlen 1945 belegen die verbreitete Verzweiflung und Zukunftsangst in der deutschen Bevölkerung, Christian Goeschel, Selbstmord im Dritten Reich, Berlin 2011, S. 311-12.

Auseinandersetzung mit Affekten in den 1940er Jahren dienen, denn es integriert semantische und materiell praktische Ebenen. So wird versucht die psychiatrisch-therapeutische Auseinandersetzung mit Patienten und ihren Affekten als Bündel von Effekten, Körper- und Wissenspraktiken sowie sozialen Beziehungen zu analysieren. Die Untersuchung der Problematisierung des Affektes erfolgt an einer spezifischen historischen Form – der Elektrokrampftherapie.⁴

Im Vordergrund der Elektrokrampftherapie stand die erschlaffte, niedergedrückte Haltung der Patientin, der bewusstlose, den ganzen Körper erfassende Anfall oder die aufrechte, aktive Zuwendung, welche der Patient nach erfolgter Remission zeigte. So muss auch der historiographische Blick verstärkt auf das körperliche Ausleben und dessen Zurichtung sowie die Gestaltung von Affekten durch therapeutische Maßnahmen gerichtet werden. Es steht also nicht die immer wieder reproduzierte Dichotomie von Psyche und Soma im Zentrum der Studie, sondern eine Verkörperung von Affekten, die Psychiater als Depression diagnostizierten und mit der Elektrokrampftherapie behandelten.⁵

Die Nachkriegszeit bildete einen Erfahrungsraum, der anhaltend hohe emotionale und kognitive Anforderungen an den Einzelnen stellte. Die Gegenwart von Gewalt, Tod und Sterben sowie Zerstörung, Mangel und Hunger waren ubiquitäre Belastungen und forderten ihren emotionalen und mentalen Tribut.⁶ Hans-Ulrich Wehler beschreibt dies in seiner Gesellschaftsgeschichte besonders illustrativ.

Jahrelang wirkten die Sorgen des Alltags erdrückend. Den Kampf um Lebensmittel und Wohnraum, um Brennstoff und Kleidung, millionenfach begleitet von der dumpfen Trauer um die Toten oder von der Sorge um Kriegsgefangene, Vermißte, Verwundete, verschollene oder vertriebene Familienangehörige, schnürte die Lebenswelt in einen engen privaten oder allenfalls lokalen Erfahrungshorizont ein.⁷

4 Michel Foucault, *Polemics, Politics and Problematizations*, in: Paul Rabinow (Hg.), *The Foucault reader*, New York 2010, S. 288.

5 Diesen Versuch eines kulturwissenschaftlichen Zugriffs auf den materiellen, erkrankten Körper zu wagen, hat insbesondere Annemarie Mol vorgebracht, *Annemarie Mol, body multiple*, Durham 2003, S. 11-12.

6 Besonders eindrucksvoll beschrieben bei Richard Bessel, *The Shadow of Death in Germany at the end of the second World War*, in: Alon Confino u.a. (Hg.), *Between Mass Death and Individual Loss. The Place of the Dead in Twentieth Century Germany*, New York 2008, S. 52.

7 Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1914 - 1949*, Bd. 4, *Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten*, Bonn 2010, S. 953.

Seine universalistisch ausgreifende Darstellung von Leid und Trauer in der deutschen Nachkriegsgesellschaft greift eine allgemeine Stimmung der Verzweiflung auf, die auch von den Zeitgenossen vergleichsweise undifferenziert vorgebracht wurde. Sie wäre unter anderem hinsichtlich Stadt und Land zu differenzieren, wie Richard Bessel in einer kurzen Arbeit zur Entstehung dieses Opfernarrativs in der Kriegsendphase und unmittelbaren Nachkriegszeit herausstellt.⁸ Beispielhaft für die pauschalen Viktimisierungen steht der folgende Abschnitt aus der Eröffnung des ersten Nachkriegsexemplars des deutschen Ärzteblattes von Carl Oelemann.

Die Männer, Frauen und Kinder unsres Volkes sind nach den furchtbaren Schicksalsschlägen des nationalsozialistischen Regimes, des grausamsten Krieges aller Zeiten mit Terror, Bombennächten, Verlust lieber Angehöriger und oft aller Habe, Hunger und Kleidungsnot der Nachkriegsjahre, Wohnungselend und Wintersorgen, Verlust der Heimat, Arbeitslosigkeit, Furcht vor neuen Machthabern in einer seelischen Not und Verzweiflung, wie sie nie größer gewesen ist. Diesen Armen muss geholfen werden, wenn Deutschland nicht innerlich zusammenbrechen will, wenn nicht die Neurose, die seelische Angst, ihre Geißel über unserem ganzen Volke schwingen soll.⁹

Die Untersuchung von psychiatrischen Patientenakten soll das Material bieten, intensive und extreme affektive Zustände in der Nachkriegszeit, sowie die psychiatrischen und gesellschaftlichen Umgangsweisen mit ihnen zu untersuchen.

In einer Vielzahl von Zeitschriften und Zeitungen unterzog sich die westdeutsche Gesellschaft der Nachkriegszeit einer eindringlichen und angesichts der 1950er Jahre bemerkenswerten Selbstbeurteilung sowie Kritik.¹⁰ Besatzer und Besetzte bäugten skeptisch das richtige Fühlen,

8 Richard Bessel, Gewalterfahrung und Opferperspektive. Ein Rückblick auf die beiden Weltkriege des 20. Jahrhunderts in Europa, in: Jörg Echternkamp u. Stefan Martens (Hg.), *Der Zweite Weltkrieg in Europa: Erfahrung und Erinnerung*, Paderborn 2007, S. 253–267, hier 254.

9 Carl Oelemann, Hilfe und Errettung aus seelischer Not. Psychotherapie - ein bedeutendes, weites ärztliches Arbeitsgebiet, in: *Ärztliche Mitteilungen* 34, 1949, S. 156-159, zit. n. Sigrid Stöckel, Psychotherapie als Reformbewegung im Nachkriegsdeutschland, in: Christine Wolters u.a. (Hg.), *Abweichung und Normalität. Psychiatrie In Deutschland vom Kaiserreich bis zur Deutschen Einheit*, Bielefeld 2012, S. 309–323. hier 310.

10 Zur publizistischen Nachkriegsöffentlichkeit siehe Doris von der Brélie-Lewien u. Ingrid Laurien, Zur Politischen Kultur im Nachkriegsdeutschland. Politisch-kulturelle Zeitschriften 1945-1949: Ein Forschungsbericht, in: *Politische Vierteljahresschrift* 24. 1983, S. 406–427, hier 409; Erhard Schütz, Nach dem Entkommen, vor dem Ankommen. Eine Einführung, in: Elena Agazzi u. Erhard Schütz (Hg.), *Handbuch Nachkriegskultur*, Berlin 2013, S. 51-54; zur Wandlung insbesondere Monika

den öffentlichen Ausdruck von Trauer, Verzweiflung und Leidenschaft. Die kritischen Stellungnahmen der Herausgeber der *Wandlung*, Karl Jaspers und Dolf Sternberger vom Anfang und vom Ende der unmittelbaren Nachkriegszeit sind beispielhaft für diese intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Affekthaushalt der Deutschen.

Wir werden nicht jubelnd vom ‚Aufbruch‘ reden, nicht noch einmal dem falschen Pathos verfallen.¹¹

Niemand zu liebe und niemand zu leide eine Basis schaffen, einen sicheren, wengleich harten Boden im Meer der Erregungen, Affekte und Ressentiments finden.¹²

Die öffentliche Inszenierung der ‚fanatischen‘ Volksgemeinschaft im Nationalsozialismus, die über Radiowellen und in den Wochenschauen ausgestellt und praktizierte ‚frenetische Begeisterung‘ der Volksgenossen war die negative Folie, welche der Einordnung von Erlebnissen und Erfahrungen diene. Nun sollte Denken, und nicht etwa das unreflektierte Reagieren auf affektive Impulse, Grundlage des ‚Zurechtfindens in der ungeheuren Not‘ sein, wie Karl Jaspers es in der ersten Ausgabe der Zeitschrift „die *Wandlung*“ im November 1945 formulierte.¹³ Während Jaspers sich in die moderne Tradition der zunehmenden Rationalisierung stellt, wurde u.a. von Ärzten wie Viktor v. Weizsäcker die Abkehr vom gewalttätigen Rationalismus und die Rückbesinnung auf den ganzen Menschen eingefordert.¹⁴ Über das psychiatrische Lehrgebäude hinaus, hat besonders Norbert Elias die Affekte in der sozialen Verflechtung bestimmt. Er untersuchte die historisch gewachsenen und kulturell reglementierten Grenzen der Intensität und Formen von Affektäußerungen. Individuelle und soziale Entwicklung der Affektbeherrschung beziehungsweise der ‚Zivilisation‘ sind in seiner Darstellung aufeinander bezogen und miteinander verwoben. Das Individuum hat in seiner Deutung die Aufgabe, sich an die Ansprüche der fortschreitend differenzierteren und in immer tiefer

Waldmüller, *Die Wandlung. Eine Monatsschrift. 1945-1959. Ein Bericht* (= Deutsches Literaturarchiv - Verzeichnisse Berichte Informationen), Marbach 1988.

11 Dies forderte Karl Jaspers in seiner Rede zur Eröffnung der Universität Heidelberg, Karl Jaspers, *Erneuerung der Universität. Eine Rede*, in: *Die Wandlung* 1. 1945, S. 74.

12 Dolf Sternberger, *Versuch zu einem Fazit*, in: *Die Wandlung* 4. 1949, S. 701–2.

13 Karl Jaspers u.a., *Geleitwort der Herausgeber und des Verlegers*, in: *Die Wandlung* 1. 1945, S. 3–7.

14 Andreas Reckwitz, *Praktiken und ihre Affekte*, in: *Mittelweg* 36 24. 2015, S. 32; zum Rationalismus und dem entgegengesetzten Holismus der psychosomatischen Schulen unter anderem von Viktor v. Weizsäcker und Alexander Mitscherlich vgl. Stöckel, *Psychotherapie als Reformbewegung*, 2012, S. 319.

gestaffelten Handlungsketten verästelten Gesellschaft anzupassen.¹⁵ Im Gegensatz zum psychiatrischen Rationalismus sowie zur verbreiteten Kultur der Unterkühlung in der Zwischenkriegszeit und im Nationalsozialismus, entwirft Elias die Norm eines sensiblen, adaptiven und gemäßigten Bürgersubjekts.¹⁶ Diese Positionen markieren die Spannung innerhalb derer Affekte in der Zusammenbruchsgesellschaft verkörpert und diskutiert wurden; sie belegen ihre klinisch-therapeutische ebenso wie die politisch diskursive Problematik. Die anhaltenden Belastungen im Alltagsleben und die Sehnsucht nach Sicherheit sowie Stabilität in der Nachkriegszeit förderten nicht nur die publizistische Tätigkeit. Das Individuum war auf vielfältige Weise zur Selbstregulation und -beschränkung aufgefordert.

Endlich ist die Zeit vorüber, wo wir (nicht mehr) im Keller hausen müssen. Wenn die Sirenen ertönten, hatten wir schon immer vorher Angst. [...] Heute sind wir alle zufrieden und glücklich, dass alles vorbei ist und der böse Krieg ein Ende hat. Und wir wollen gar nichts mehr davon wissen.¹⁷

In diesem kleinen Ausschnitt aus einem Schulaufsatz von 1946 formuliert Winfried Schubarth die Grundstimmung von Angst, die Beschwörung des Kriegsendes und den damit einhergehenden Wunsch nach Normalität; diese neue Normalität ging mit ruhiger Glücklichkeit und Zufriedenheit einher. In den Augen von Angehörigen oder Ärzten gelang dies dem oder der Einzelnen nicht immer, wie das Beispiel zu Beginn verdeutlichte. Die Kontrolle über die Stimmung sollte klinisch unter Rückgriff auf somatische Schockverfahren wiederhergestellt werden. Der Elektroschock bildete hierzu das therapeutische Standardrepertoire. Nach einer näheren Auseinandersetzung mit zu heftigen, falschen oder abwesenden Affekten in der psychiatrischen Therapie und ihren Quellenspuren werde ich anschließend die therapeutische Verwendung des Schocks betrachten. Die bemerkenswerte Verwendung des Begriffs und Konzepts *Schock* zur Beschreibung der Erfahrungen von Krieg und Zusammenbruch untersuche ich im vierten Abschnitt. Diese zeitliche Parallelität bietet den Anlass, das psychiatrische Behandlungsverfahren und seine Verwendung in der Nachkriegszeit zu verorten.

15 Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation, Frankfurt am Main 1983, S. 314.

16 Gerd Krumeich, Der Mensch als „Material“. in: Stig Förster/Markus Pöhlmann/Dierk Walter (Hg.): Schlachten der Weltgeschichte, München 2001, S. 295-305, hier 297; Helmut Lethen, Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen, Frankfurt am Main 1994.

17 Winfried Schubarth 1946, zit. n. Richard Bessel, Gewalterfahrung und Opferperspektive, S. 253.

Emotionen, Affekte und Psychiatrie

Gefühle und Affekte scheinen als historischer Untersuchungs- und Diskussionsgegenstand allgegenwärtig, und seit den 1990er Jahren hat sich eine Forschungslandschaft ergeben, die durch einen kaum mehr zu überblickenden Publikationsstand geprägt ist.¹⁸ Eine Fülle konzeptueller und theoretischer Annäherungen an den Forschungsgegenstand der historischen Gefühle, Emotionen sowie Affekte werden durch immer neue Erörterungen beziehungsweise Definitionsversuche ergänzt.¹⁹ Insbesondere an Emotionen entwickelte kognitivistische Deutungsversuche setzen sich meist mit der tradierten Dichotomie von Natur und Kultur auseinander und versuchen zu ergründen, wie wenig oder wie sehr Gefühle durch sie bestimmt seien.²⁰ Jüngere Ansätze versuchen dagegen, in praxeologischer Weise diese Dichotomie zu unterlaufen.²¹ Unter anderen hat Monique Scheer eine analytische Perspektive zur Historisierung von Emotionen, Gefühlen und Affekten als Praktiken vorgeschlagen, die in Anlehnung an Pierre Bourdieu erfolgt. Affekte können ebenso wie Empfindungen als verkörperte und situative Praktiken untersucht werden.²² Die Auseinandersetzung mit dem Quellenmaterial der Patientenakten und der psychiatrischen Behandlungen, sowie des klinischen Diskurses zur Elektrokrampftherapie erfolgt daran angelehnt mit einem besonderen Interesse für die geäußerten, registrierten, ausgelebten, kurz die praktizierten Affekte, Gemütszustände und therapeutischen Handlungen.

Für die kritische Lektüre von Patientenakten und Behandlungsanweisungen sind so Anhaltspunkte formuliert. Sie erfolgt anhand der

18 Was wenig überraschend eine Vielzahl, sich teils explizit widersprechender Positionen und konzeptueller Entwürfe zur Folge hat, vgl. Bettina Hitzer, Emotionsgeschichte – ein Anfang mit Folgen, in: H-Soz-Kult. 2011, S. 2–3. Online: <<http://www.hsozkult.de/literaturereview/id/forschungsberichte-1221>>, Stand: 20.10.2016;

19 Florian Weber, Von den klassischen Affektenlehren zur Neurowissenschaft und zurück. Wege der Emotionsforschung in den Geistes- und Sozialwissenschaften, in: Neue Politische Literatur 53. 2009, S. 21–42; Nina Verheyen, Geschichte der Gefühle, in: Docupedia-Zeitgeschichte, 6.2010. Online: <http://docupedia.de/docupedia/index.php?title=Geschichte_der_Gef%C3%BChle&oldid=73289>.

20 Monique Scheer, Are Emotions a Kind of Practice (and is that what makes them have a History)? A Bourdieuan approach to understanding emotion, in: History and Theory 51. 2012, S. 195.

21 Andreas Reckwitz, Praktiken und ihre Affekte, 2015, S. 27; Anne Schmidt u. Christoph Conrad, Introduction, in: Anne Schmidt u. Christoph Conrad (Hg.), Bodies and affects in market societies, Tübingen 2016, S. 18

22 Monique Scheer, Are Emotions a Kind of Practice, 2012, S. 215–17.

Beschreibung und Benennung von Praktiken, Handlungen und weniger mit Blick auf Bewertungen und Introspektion.²³ Dies findet seine Entsprechung in der Quellenform, denn der Fokus der Notizen und Beschreibungen lag auf dem Verhalten der Patientinnen. Der Blick des Historikers richtet sich damit auf die gleichen Phänomene wie die Aufmerksamkeit des Arztes, wie der folgende Ausschnitt verdeutlicht.

30.6.47: War sehr ruhelos und unruhig, drängte ständig hinaus, musste immer im Bett gehalten werden. Nach Elektrokrampfbehandlung rasche und auffallende Besserung, Pat[ient] steht jetzt auf, ist ruhig, geordnet und freundlich, hilft fleißig auf der Abteilung.²⁴

Diese Analogie der Perspektiven wirft die Frage auf, ob sich die historische Untersuchung damit nicht unkritisch den ärztlichen Blick aneigne, der die festgehaltenen Verhaltensweisen und Äußerungen nur aufgrund ihrer Pathologisierbarkeit notierte.²⁵ Kehrt mit der historischen Praxis also jener unkritische Positivismus zurück, der die ärztliche Notiz als Repräsentation des Patientenverhaltens versteht und die Aufzeichnung in der Krankenakte für eine adäquate Repräsentation des Anstaltsalltags hält?²⁶ Die Untersuchung der Patientenakten aus der Perspektive der Praxis bietet die Möglichkeiten, die wahrgenommenen, von Ärzten oder Pflegepersonal als ausschlaggebend registrierten Körperhandlungen zu bestimmen; das Kranksein wird so als relationale Beziehung unter Einschluss des Körpers historisiert. Häufig formulierten sie, dass dieses Verhalten oder jene Handlungen ‚die Therapie erzwang‘ beziehungsweise der Patient ‚geschockt werden musste‘. Die behandelnde Auseinandersetzung, sei es in Form von Morphinum-Skopolamin-Injektionen zur Beruhigung oder die Elektrokrampftherapie, stellte für die historischen Akteure das Gegenstück zum erratischen Handeln der Patienten dar und bezog aus dieser Gegenüberstellung ihren Sinn.

Diese Beziehung kann mit Verweis auf die Körpersoziologie von Stephan Hirschauer näher bestimmt werden. Affekte, Verhaltensweisen und Behandlungen finden nicht im leeren Raum statt, sondern werden durch soziale, historische und wissende Subjekte körperlich realisiert. In

23 Ebd., S. 215.

24 HPA E-H: PA Josefa H., 1946.

25 Michel Foucault, Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks, Frankfurt/M. 1976, S. 181–184.

26 Oder wie Jakob Tanner so treffend festgestellt hat, „[i]n einer Anstalt passiert immer mehr als sich die Akteure vergegenwärtigen (können oder wollen)“, Jakob Tanner, Ordnungsstörungen, in: Marietta Meier u. Jakob Tanner (Hg.), Zwang zur Ordnung. Psychiatrie im Kanton Zürich, 1870-1970, Zürich 2007, S. 301.

seinem Entwurf ist die doppelte Natur des Körperwissens – ein Wissen vom Körper und ein durch den Körper ausgeführtes Wissen – der Ausgangspunkt und bietet auch der historischen Untersuchung eine analytische Perspektive auf affektives Verhalten und den therapeutischen Umgang damit. Dieser Blick auf die Krankenakten, in denen das Verhalten von Patienten durch Ärzte und Pflegepersonal notiert wurde, konzentriert sich demnach auf die reziproke Konstellation.²⁷ Die Krankheit wurde in der klinischen Situation im Handeln der Patienten verkörpert, sodass Ärzte, Pfleger und Mitpatienten das mehr oder weniger problematische Verhalten erkannten und darauf reagierten. Der folgende Ausschnitt aus der Akte einer Patientin aus Münsingen in der Schweiz verdeutlicht diesen generellen Zusammenhang.

9.7.48 Hdt Sitzt verzweifelnd weinend und schluchzend auf ihrem Stuhl, kann kaum reden, bringt nur heraus: "ich will mit meinem Mann wieder heim". [...] kann nicht mehr schlafen, will abends nicht mehr ins Bett, arbeitet nicht mehr, jammert: sie könne ihre Pflichten nicht mehr erfüllen, man habe kein Geld mehr, alles ginge kaputt, man habe nichts mehr zu essen. [...] Beginn mit ES nach den ersten 2 Schocks, die gut vertragen wurden, leichte Besserung, sie weint nicht mehr ohne weiteres ist viel aufgeschlossener, schaut etwas umsich, fühlt sich leichter.

[...] 28.8.48 B. Ist seither ausgeglichen geblieben, freundlich u. zufrieden. Nimmt heute von allen nett Abschied, dankt für alles u. aeussert ihre volle Zufriedenheit mit ihrem Aufenthalt hier, bes. dass man so viel Geduld u. Liebe ihr entgegengebracht habe.²⁸

Die Resonanz der Patientin in der Anstaltsgemeinschaft bestimmte die Beschreibung, Behandlung und Adressierung der ‚krankhaften‘ Gemütszustände. Einzelne Verhaltensweisen und Äußerungen wie Weinen, Antriebslosigkeit oder Niedergeschlagenheit wurden als depressiver Gemütszustand benannt und können ebenso wie die therapeutische Auseinandersetzung historisch untersucht werden. Damit ist bereits an dieser Stelle festzuhalten, dass der Körper in der psychiatrischen Beurteilung und Behandlung sowohl Medium als auch Ort der Affekte war. Er bildete dementsprechend den Angriffspunkt der Behandlung und der Bewertung ihrer Effekte, wie die Untersuchung anhand einzelner Fälle zeigen wird. Die Evaluation der therapeutischen Praxis erfolgte über die An- oder Abwesenheit der problematischen Handlungen. Die Bewusstlosigkeit, welche auf den Krampfanfall in der EKT folgte, war daher eine schlagartige Beruhigung der „erregten

27 Stefan Hirschauer, Körper macht Wissen, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006, Frankfurt/Main [u.a.] 2006, S. 978–80.

28 kHPA Müns.: Dora M.-H., Münsingen 1944, ArchPZ Münsingen, Signatur: 12432, S. 4.

Patientin“, wie ein Ausschnitt aus dem Therapiehandbuch von Anton v. Braunmühl darstellt.

Symptomatische Krampfbehandlung nennen wir die Methode, einzelne Heilkrämpfe dann zu setzen, wenn besonders krankhafte Symptome, wie etwa eine schwere psychomotorische Erregung oder eine Nahrungsverweigerung, ärztliches Eingreifen erfordern.²⁹

Die anhaltende Beruhigung, die Auflockerung oder die straffere und aufrechte Haltung war folglich Verkörperung der erhofften Linderung oder gar Heilung.³⁰

Die untersuchten Patientenakten stammen vorwiegend aus der Heil- und Pflegeanstalt Eglfing-Haar im Süden Münchens. Die Klinik in der amerikanischen Besatzungszone galt durch die Insulinstation von Anton von Braunmühl als Zentrum der somatischen Behandlungsverfahren und konnte sich durch die Zusammenarbeit mit den Siemens Reiniger Werken Erlangen bei der Entwicklung von Elektrokrampftherapiegeräten seit 1942 als Vorreiterin etablieren. Von Braunmühl führte die Klinik nach Kriegsende zunächst als kommissarischer Leiter und nach einem kurzen Intermezzo 1946 durch Gerhardt Schmidt später auch als Direktor.³¹ Die Insulinkomatherapie und die pharmakologischen Krampfbehandlungen wurden in den 1930er Jahren europaweit in der Psychiatrie erprobt und eingeführt.³² Im Anschluss an

29 Anton von Braunmühl, *Insulinschock und Heilkrampf in der Psychiatrie*, Stuttgart 1947, S. 185.

30 Vgl. dazu auch Cornelia Brink, *Grenzen der Anstalt. Psychiatrie und Gesellschaft in Deutschland 1860 - 1980*, Göttingen 2010, S. 22–26. Deutlich wird dieser Zusammenhang auch in den Dienstanweisungen an das Pflegepersonal zum Rapportieren, vgl. Sabine Braunschweig, *Zwischen Aufsicht und Betreuung*, Zürich 2013, S. 182–183.

31 Max Gawlich, *Medizinisch handeln und wirken. Entwicklungen und Handhabungen der apparategestützten Elektrokrampftherapie 1939–1950*, in: *Technikgeschichte* 82. 2015, S. 233–235; Sascha Lang, *Psychiatrie, technische Innovation und Industrie. Die Siemens-Reiniger-Werke und die Entwicklung des Elektrokrampftherapiegerätes Konvulsator im Zweiten Weltkrieg*, in: Hans-Walter Schmuhl u. Volker Roelcke (Hg.), *'Heroische Therapien'. Die deutsche Psychiatrie im internationalen Vergleich 1918–1945*, Göttingen 2013, S. 225–227. Diese Entwicklung erfolgte parallel zur Funktion Eglfing-Haars zwischen 1939 und 1942 als wichtiger Sammel- und Zwischenstation der ‚Aktion T4‘. Nach dem Ende der zentral in Berlin gesteuerten Patientenmorde wurden unter dem Direktor Hermann Pfannmüller 1943 Hungerhäuser in Eglfing-Haar eingerichtet, Winfried Süß, *Der 'Völkörper' im Krieg. Gesundheitspolitik, Gesundheitsverhältnisse und Krankenmord im nationalsozialistischen Deutschland 1939–1945*, München 2003, S. 324–25.

32 Niall McCrae, *'A Violent Thunderstorm'. Cardiazol Treatment in British Mental Hospitals*, in: *Hist. Psych.* 17. 2006, S. 67–90; Therese Walther, *Die 'Insulin-Koma-*

die 1917 von Julius Wagner-Jauregg vorgestellte Malariabehandlung der sogenannten Neurosyphillis experimentierten Psychiater in der Zwischenkriegszeit mit einer Vielzahl von Substanzen und Techniken, um Schockzustände in Patienten auszulösen.³³ Selten wurden bei diesen Behandlungen psychiatrischer Erkrankungen wie Schizophrenie und Manisch-Depressives Irresein explizite Wirkhypothesen verfolgt. Der Fokus lag weniger auf der Erklärung als auf der Produktion gewünschter Effekte wie Ruhe, Ordnung und Arbeitsfähigkeit.³⁴ Die Elektrokrampftherapie, 1938 erstmals von Ugo Cerletti in Rom vorgestellt, verwandte elektrische Reize im Bereich von 0,5 sec., 300 mA und 70-100 V, um epileptische Krampfanfälle auszulösen. Cerletti versuchte damit, die quälende und Widerstand erzeugende Aura der pharmakologischen Verfahren zu vermeiden und die teuren Medikamente durch günstigeren Strom zu ersetzen.³⁵

Affekte waren in der psychiatrischen Perspektive körperliche Aufwallungen, welche das Individuum kognitiv und emotional mitreißen und potentiell unbeherrschbar sind; ihre Beherrschung und Kontrolle stellten im zeitgenössischen klinischen Diskurs hingegen Gesundheit und soziale Ordnung dar.³⁶ Die Affekte als historischer Untersuchungsgegenstand waren damit psychiatrisch-klinische Objekte und situativ in Praktiken verkörperte Gemütszustände, die von anderen erlebt, registriert und notiert wurden. Die Elektroschocktherapie und die depressiven Gemütszustände werden als spezifische theoretische und praktische Problematisierungen der Affekte, also als Affektordnung, untersucht.³⁷

Behandlung'. Erfindung und Einführung des ersten modernen psychiatrischen Schockverfahrens in Deutschland, Berlin 2000.

33 E. M. Brown, Why Wagner-Jauregg won the Nobel Prize for discovering malaria therapy for General Paresis of the Insane, in: *Hist. Psych.* 11. 2000, S. 371–382.

34 Monika Ankele, Arbeitsrhythmus und Anstaltsalltag. Eine Einführung in den Sammelband, in: Monika Ankele u. Eva Brinkschulte (Hg.), *Arbeitsrhythmus und Anstaltsalltag. Arbeit in der Psychiatrie vom frühen 19. Jahrhundert bis in die NS-Zeit (= Medizingeschichte)*, Stuttgart 2015, S. 11.

35 Giorgio Sogliani, Eine neue Methode der Krampftherapie: die Elektroschocktherapie. Erste Ergebnisse, in: *DZfN* 149. 1939, S. 163.

36 Den Begriff des Affekts definiert Jaspers in seinem Handbuch als „augenblickliche komplexe Gefühlsverläufe von großer Intensität und auffallenden körperlichen Begleit- und Folgeerscheinungen“, Jaspers, Karl: *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin, Heidelberg 1946, S. 108.

37 Diese Methodik muss sich den Vorwurf des Historismus gefallen lassen, was allerdings in einem historiographischen Feld wie der Psychiatriegeschichte, das immer noch von der Dichotomie zwischen Affirmation und radikaler Ablehnung geprägt ist, vorteilhaft erscheint.

Schocks als Therapie

In Patientenakten der Nachkriegszeit wurde die diagnostizierte Krankheit von Patienten nur selten in ihrer individuellen Geschichte intensiv beleuchtet.³⁸ Stattdessen versammelten die Akten häufig den täglichen oder wöchentlichen Ausdruck des Krankseins. Merkwürdigkeiten im Fühlen, im Wahrnehmen oder im Denken wurden durch den Patienten, seine Angehörigen, durch Ärzte, Arbeitgeber oder Polizisten bemerkt und festgehalten. Weinen, Niedergeschlagenheit, Antriebslosigkeit und Gedächtnisstörungen ebenso wie Kontaktlosigkeit, körperliche, kognitive und emotionale Erstarrung oder unmotiviertes bzw. inadäquates Lachen und Weinen wurden dabei in das Feld der affektiven Störungen eingeordnet. Häufig wurde auch das von Patienten als besonders quälend empfundene Fehlen von Gefühlen notiert, das mit Sinnleere einherging.³⁹

Die einzelnen Therapiesitzungen wurden in sehr knappen Notizen festgehalten. Auch die Wirkungen wurden nur in kurzen Schilderungen notiert, welche meist die Abwesenheit derjenigen Verhaltensweisen feststellten, welche die Behandlung ‚erzwungen‘ hatten. Dies ist in der folgenden Patientenakte exemplarisch abgebildet. Sie gehört zu einer Patientin, die 1946 in Eglfing-Haar aufgenommen wurde. Das widerstrebende Verhalten der Nahrungsverweigerung war Ausdruck ihrer Unzugänglichkeit und ihrer Erkrankung.

13.5.1946: Pat[ientin] verweigert fast täglich die Nahrung und muß mit der Sonde gefüttert werden. Es wurde mit einer Elektrokrampfbehandlung begonnen.

16.6.1946 Pat[ientin] hat inzwischen 16 Elektrokrämpfe bekommen. Es trat daraufhin zunehmende Besserung ein. Die Pat[ientin] aß wieder, stand auf, wurde etwas zugänglicher und geordneter.⁴⁰

Therapeutische Wirksamkeit hatte neben dem unmittelbaren Grand-Mal Anfall also Effekte, die in den Beziehungen zwischen Patient und Anstaltsgemeinschaft, Angehörigen und Ärzten festgestellt und körperlich realisiert wurden. Auch die nachfolgende Abschlussnotiz in der Akte eines im April aufgenommenen Patienten verdeutlicht diesen Zusammenhang und stellt die affektive Färbung, besser Durchdringung

38 Braunmühl erklärte bereits während des Krieges, dass der therapeutische Notstand ein Warten bis zur Klärung der Ätiologie verböte, Anton von Braunmühl, Einige grundsätzliche Bemerkungen zur Schock- und Krampfbehandlung, in: Allg. Z. Psych. 118. 1941, S. 70.

39 Karl Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, S. 110.

40 HPA E-H: PA Anna H., 05.04.1946, ABezOB, Signatur: E-H 7738.

dieser Körperpraktiken heraus. Der 51-jährige Landwirt hatte nach den Angaben seiner Schwester „stundenlang herumgesessen“ und aus dem Fenster starrend gegrübelt. Dabei hing er angstvoll und „schwermütig“ Gedanken über finanziellen Ruin nach. Auch in der Klinik wurde sein Erscheinen als niedergedrückt und besonders gequält beschrieben.

19.5.50: Abschluss der Insulinbehandlung. Der Patient zeigt ein geordnetes Verhalten. [...] Er pflegt guten Kontakt mit andern und betont, dass er sich leistungsfähig, wie lange nicht mehr, fühle.⁴¹

Der Schock in der Krampftherapie bildete dabei das therapeutische Werkzeug der Psychiater. Spezifische Kombinationen, die Addition zu Krampfblöcken, die alternierende Verknüpfung oder die Summation mit der Insulinkomatherapie sowie Serien zu 6, 12 oder 18 Behandlungssitzungen, sollten die Wirksamkeit maximieren oder bei ‚schwierigen Fällen‘ überhaupt Effekte zeitigen. Das therapeutische Ziel war grundsätzlich die Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit, um den hausfraulichen Pflichten oder der Berufstätigkeit nachgehen zu können.⁴² Das Aufnahmegespräch mit dem Ehemann der Patientin Maria H. stellt dar, wie die Kategorie der Arbeitsfähigkeit auch für Angehörige von zentraler Bedeutung war und diese durch anhaltende Niedergeschlagenheit, depressive Gefühle, Antriebs- sowie Entschlossenlosigkeit beeinträchtigt wurde.

24.9.45: Pat[ientin] geht heute in Begleitung des Ehemannes als Priv[at] Pat[ientin] von Herrn Medizinalrat v Braunmühl zu.

Angaben des Ehemannes:

[...] Seit etwa 2 Monaten Beginn einer depressiven Phase: liess alles verwahrlosen u[nd] verschmutzen, war entschlossenunfähig, antriebslos. Die Scheidung ist beabsichtigt. Entlassung zu Ehemann kommt nicht mehr infrage, sondern zu Bruder, der von dem Arzt entsprechend aufzuklären ist.⁴³

Anhand der Patientenakten lassen sich für die Nachkriegszeit dabei zwei wesentliche Verschiebungen in der Bewertung der Arbeitsfähigkeit und in der Behandlungspraxis der EKT feststellen. Der im Folgenden zu entwickelnde Zusammenhang dieser beiden scheinbar unverbundenen Elemente hängt mit einem grundsätzlichen Wandel im Menschenbild nach 1945 zusammen. Für Ärzte und Ingenieure waren zunächst die

41 HPA E-H: PA Gottfried H., 15.04.1950, ABezOB, Signatur: BKH 1836.

42 Stefanie Coché, An der Schwelle von Inklusion und Exklusion. Zur Bedeutung der Kategorie 'Arbeit' in der psychiatrischen Einweisungspraxis 1941-1945, in: Monika Ankele u. Eva Brinkschulte (Hg.), Arbeitsrhythmus und Anstaltsalltag, Stuttgart 2015, S. 218.

43 HPA E-H: PA Maria H., 24.09.1945, ABezOB, Signatur: E-H 7814.

mechanischen Effekte der Elektrokrampftherapie auf die Muskulatur und das Skelett das zentrale Problem ihrer Arbeit. Gebrochene Wirbelkörper, Frakturen der oberen Gliedmaßen sowie luxierte Schultern und Kiefer setzten die körperliche Arbeitsfähigkeit aufs Spiel und konnten die erreichten therapeutischen Effekte in Frage stellen.⁴⁴ Zunächst wurde durch mechanische Manipulation versucht, diese kinetischen Folgen zu kompensieren. Durch die vollständige Relaxierung der Muskulatur mittels Curare verlor dieses Problem rasch seine Brisanz. Parallel zu dieser Stillstellung des Körpers erfolgte mit der Elektrokrampftherapie eine gestische Konzentration auf den Patientenschädel. Die Handhabung der Elektroden realisierte den Krampfanfall direkt am Gehirn.⁴⁵

In der Nachkriegszeit wurden nun auch zunehmend die Beeinträchtigungen des Gedächtnisses thematisiert. Dieses neue Interesse für die mnestischen und kognitiven Effekte der EKT bildete das Äquivalent zur therapeutisch-praktischen Konzentration auf das Gehirn. Die deutschen Ärzte und Ingenieure knüpften dabei an laufende Debatten in der Schweiz, Großbritannien und besonders den USA an und versuchten durch die Position der Elektroden oder die Stärke des Behandlungsstromes Einfluss auf die Gedächtnisstörungen zu nehmen.⁴⁶ Da aber keine stichhaltige Wirktheorie vorlag, konnten die Effekte der Behandlung nicht differenziert werden, wie unter anderem Walter v. Baeyer 1948 feststellte.⁴⁷ Die verminderte Gedächtnisleistung war folglich ebenso wie die Abwesenheit des Traurigseins Beleg der therapeutischen Effektivität.⁴⁸ Die Isolation des Krampfanfalls durch die therapeutischen Praktiken verstärkte im Einklang mit der zunehmenden

44 Bis zur kriegsbedingten Unterbrechung der Arbeit bei den Siemens-Reiniger-Werken standen diese mechanischen Effekte gemeinsam mit der technischen Effizienz der ‚Konvulsator‘-Geräte im Zentrum der Entwicklungsbemühungen. Max Gawlich: Medizinisch handeln und wirken, 2015, S. 249–250; Gerrit Hohendorf, Therapieunfähigkeit als Selektionskriterium. Die ‚Schocktherapieverfahren‘ und die Organisationszentrale der nationalsozialistischen ‚Euthanasie‘ in der Berliner Tiergartenstraße 4, 1939-1945, in: Hans-Walter Schmuhl u. Volker Roelcke (Hg.), ‚Heroische Therapien‘, S. 297–299.

45 Die Einsperrung des Krampfanfalls in den Schädel des Patienten war so effektiv, dass nur das EEG-Bild vom erfolgreich ausgelösten Krampfanfall zeugen konnte, Rudolf W. Meyer-Mickeleit, Das Elektrencephalogramm beim Elektrokrampf des Menschen, in: Arch. f. Psych. u. Nervenkr. 183. 1949, S. 30–31.

46 Manfred Lindner, Über neue Verfahren in der Elektrokrampftherapie, in: Nervenarzt 20. 1949, S. 311; Frederick L. Golla u.a., Electrically Induced Convulsions, in: Proc. R. Soc. Med. 33. 1940, S. 263; Max Müller, Die Elektrokrampfbehandlung. (Cerletti), in: Fortschr. Neur. Psych. 13. 1941, S. 219–220.

47 Walter Baeyer u. Wilhelm Grobe, Psychopathologische Erfahrungen mit der Elektrokrampfmethode, in: Z. Neur. 179. 1948, S. 192-3.

48 Ebd. S. 184.

Konzentration auf kognitive, mnestiche und affektive Effekte die Tendenz zur Lokalisierung des Gemütshaushalts und seiner Krankheiten im Gehirn.

Diese Verschiebung hatte darüber hinaus ein Äquivalent im terminologischen und qualitativen Wandel von der Arbeits- zur Erwerbsfähigkeit. Die Güte der Remission wurde weiterhin in der Beziehung von Arbeitsfähigkeit und Gemützustand qualifiziert, erfolgte nun aber differenzierter. Sie nahm nun eine Form an, die weniger grundsätzlich, binär strukturiert war, sondern graduell bemessen wurde. Der Entlassungseintrag in der bereits oben zitierten Akte von 1950 veranschaulicht diese Entwicklung.

19.5.50: [...] Heilkrämpfe wurden mit Curarinvorbereitung gegeben. [...]

24.5.50: nach Hause entlassen [...] Erwerbsfähigkeit: zunächst 80%.⁴⁹

Wie das folgende Beispiel von 1947 zeigt, rückten zudem die intellektuellen und sozialen Fähigkeiten der Patientinnen und Patienten, ihre Kompetenz sich offen und anpassungsfähig in Gruppen einfügen und integrieren zu können, ins Zentrum der Behandlungsbewertung.

16.10.1947: Pat[ientin] geht zu aus der UNKLM auf Haus 1 EE [...] Der Kopf tue ihr weh vor lauter spekulieren, sie schlafe schlecht und mache sich über alles Gedanken. Ratlos, depressives Zustandsbild, inadäquate Antworten, schwer besinnlich, affektlahm, in sich gekehrt, kaum kontaktfähig. [...]

12.11.47 Nach 10 Elektrokrämpfen Abschluß der Behandlung. Pat[ientin] wirkt wesentlich freier, lacht auch hier u[nd] da. Der Schlaf sei gut. Sitzt meist still bei der Arbeit. Bedeutend kontaktfähiger als vor einem Monat.⁵⁰

Die Ergänzung der Remissionskennzeichen um soziale und affektive Fähigkeiten erfolgte parallel zur Neubewertung von Gedächtnisstörungen. Sie waren keine nützlichen Effekte mehr, die im Gegensatz zur furchterregenden Aura in der pharmakologischen Krampftherapie Kooperation und Ruhe garantierten. Besonders mit Blick auf ‚intelligente Kranke‘ und Menschen in sogenannten ‚Kopfberufen‘ galten Gedächtnisstörungen als problematisch und bildeten den Anlass einer intensiveren Auseinandersetzung. Die Schockwirkung des Vergessens, die Desintegration des Bewusstseins und teilweise der Persönlichkeit, war für zahlreiche Theoretiker allerdings ein zentraler Bestandteil ihrer Wirktheorien zur EKT. Die therapeutischen Ziele Offenheit und Kontaktfähigkeit wurden diesen Theorien zufolge ebenso wie die

49 HPA E-H: PA Gottfried H., 1950.

50 HPA E-H: PA Maria H., 1945.

Gedächtnisstörungen durch Prozesse erreicht, welche der epileptische Anfall auslöste. Den Zusammenhang von affektiver Aufhellung und mnestischer Störung erörterten besonders Walter v. Baeyer und Wilhelm Grobe in ihrer phänomenologischen Bestandsaufnahme der EKT.

Es scheint sich um ein ‚Nicht-Haben-Können‘ depressiver Erlebnisse zu handeln, dass durch das organische Symptom der Euphorie herbeigeführt wird. Besonders deutlich ist das bei den erfolgreich behandelten reaktiven Depressionen, wo von Krampf zu Krampf die Bedeutung des verstimmenden Anlasses, der an sich unveränderten, niederdrückenden Lebenssituation, abbläst oder optimistischer beurteilt wird.⁵¹

Eine besonders drastische Variante des „Nicht-Haben-Könnens“ war die Zerstörung von belastenden depressiven Gedächtnisinhalten im Zuge der Elektrokrampftherapie.

Depressive Inhalte wurden oft völlig vergessen; verfielen der Schockamnesie. Die Kranken äußerten sich spontan erfreut über das gebesserte Befinden: ‚Eine richtige Last ist von mir genommen. Ich habe wieder Interesse für die Kinder ... Ich bekomme wieder Arbeitslust ... Das Leben macht wieder Freude ... Die Zukunft erscheint wieder hoffnungsvoll. Am Tage nach dem Krampf hat es einen gewissen Ruck getan, da ist es mir dann etwas leichter geworden... Mir kommt das Lachen nun viel leichter heraus...‘.⁵²

Die hier entwickelte Fähigkeit zur erfolgreichen Anpassung an die gesellschaftliche Umwelt und zur nötigen Zufriedenheit fand sich einerseits als therapeutisches Ziel in der psychiatrischen Konzeptualisierung der Affekte und andererseits als personal-sozialer Zusammenhang in der Analyse von Norbert Elias über die Affekte im zivilisatorischen Fortschritt wieder.

Dämpfung der spontanen Wallungen, Zurückhaltung der Affekte, Weitung des Gedankenraums über den Augenblick hinaus in die vergangenen Ursach-, die zukünftigen Folgeketten, es sind verschiedene Aspekte der gleichen Verhaltensänderung, eben jener Verhaltensänderung, die sich mit der Monopolisierung der körperlichen Gewalt, mit der Ausweitung der Handlungsketten und Interdependenzen im gesellschaftlichen Raume notwendigerweise zugleich vollzieht. Es ist eine Veränderung des Verhaltens im Sinne der ‚Zivilisation‘.⁵³

Die körperlichen und affektiven Subjektivierungen, welche in den Schocktherapien und den Anstaltsaufenthalten hergestellt wurden,

51 Walter Baeyer u. Wilhelm Grobe, Psychopathologische Erfahrungen, S. 190–1.

52 Ebd., S. 174–175.

53 Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation, Frankfurt am Main 1983, S. 322.

entsprachen nicht einer Disziplinierung des Körpers und des Geistes wie in der Arbeitstherapie. Sie sollten dagegen indirekt erfolgen, indem die Voraussetzungen der Selbstbeherrschung hergestellt würden, also jene Fähigkeiten des Individuums, die Elias zeitgenössisch als Prozess der Zivilisation identifizierte.⁵⁴ Der Erfolg der Therapie wurde ganz in seinem Sinne in der Beherrschung des Körpers und seiner Affekte unter den Bedingungen der erweiterten Handlungsketten sowie des sozialen Miteinanders erkannt. Das folgende Beispiel einer nur wenig erfolgreichen Behandlung von einem Patienten, der im Juli 1945 aus einem Kriegsgefangenenlager aufgenommen wurde, bildet dieses Verhältnis deutlich ab.

21.8.45: Pat[ient] wurde in den letzten Tagen zunehmend auffällig durch läppische Handlungen und widerstrebendes Verhalten. Deshalb wird ab heute eine Elektrokrampfbehandlung durchgeführt.

29.8.45: Pat[ient] ist bis jetzt durch die El[ektro]krampfbehandlung nur wenig gebessert worden. Er steht immer noch weitgehend außer Kontakt mit den Mitkranken, ist zu keiner sinnvollen Arbeit heranzuziehen, lächelt oft unmotiviert vor sich hin, benimmt sich ausgesprochen läppisch.⁵⁵

Die Behandlung erfolgte dabei anhand von Konzeptualisierungen der Adaptation, die das Subjekt in Gruppen und Verflechtungen verortete. Dies geschah analog zu zeitgenössischen Theorien einer sozial bedingten Individuation, wie dem Erlernen der Affekte bei Norbert Elias, oder der Bestimmung von Krank- und Gesundsein bei Kurt Goldstein.⁵⁶ Theorie und Therapie positionierten den einzelnen Patienten in einseitigen Anpassungsrelationen zur Gruppe und Gesellschaft.⁵⁷

Im Zentrum der Behandlungspraxis stand dementsprechend die Auslösung des Krampfanfalls, welcher Linderungsprozesse und Veränderungen im Geist/Körper des Patienten veranlasste, die sich ihrerseits in abwesenden Verhaltensweisen oder geordneten affektiven und kognitiven Reaktionen äußerten. Die Schocktherapie hatte also einen Zustand zum Ziel, in dem die individuelle Affektkontrolle möglich war und Patienten sich adäquat an Anforderungen ihrer sozialen Umwelt sowie den Belastungen der Haus- und Erwerbsarbeit anpassen konnten. Aber für Patienten und Ärzte war diese Konzeptualisierung

54 Ebd. S. 331.

55 HPA E-H, PA Karl H., ABezOB: E-H 1736, 9.7.1945.

56 Kurt Goldstein, *The Idea of Disease and Therapy*, in: *Rev. Rel.* 13. 1949, S. 229–240.

57 Ders. *Human Nature in the Light of Psychopathology*, Cambridge 1940, S. 17–18. Besonders wichtig wird dieses Denken in der britischen Kybernetik, William Ross Ashby, *The Application of Cybernetics to Psychiatry*, in: *J. Ment. Sci.* 100. 1954, S. 123.

selbstverständlicher, nicht explizierter Alltag. Damit wurde erstens die Therapierbarkeit der ‚krankhaften‘ Affektzustände praktisch etabliert. Zweitens wurden die Affekterkrankungen zu emotional und kognitiv geäußerten, aber in somatischen Verfahren behandelten, damit zunehmend zerebralen Objekten. Die Unterstellung der somatischen Grundlage aus der Nosologie wurde in der Therapie praktisch realisiert. Dies gestattete es drittens die Therapie und Evaluation zwar an der Wechselbeziehung von Individuum und Gruppe vorzunehmen, doch zugleich das Objekt der Behandlung, also die falschen, extremen und heftigen Affekte im einzelnen Patienten zu verorten. So verwundert es letztlich kaum, dass die Nachkriegsgesellschaft nur randständig in den Quellen und im historischen Narrativ aufscheint. Die Individualisierung der affektiven Pathologie und die Übertragung der Anpassungsaufgabe an den Einzelnen verhindern eine Integration der sozialen und lebensweltlichen Bedingungen, unter denen die überwältigende Trauer, die schuldgeplagte Niedergeschlagenheit oder gehemmte Affektleere erlebt wurden.

Anhand der Quellenausschnitte wurde ebenfalls deutlich, dass dies keine ‚ärztliche‘ Perspektive ist, sondern, wie nicht zuletzt das lakonische Titelzitat unterstreicht, eine von Ärzten und Patienten geteilte Erlebnisweise. Es erfolgt also weniger eine Somatisierung von Depression, als dass sie gemeinsam den Zusammenhang von subjektivem Erleben und lebensweltlichem Kontext verweigerten.

Kultur des Schocks

Der Psychiater und Medizinhistoriker Werner Leibbrand beleuchtete 1946 das Eindringen der technologischen Logik von Effizienz und Beschleunigung in die Anstalt und identifizierte im Knopfdruck die Verdichtung therapeutischer Praktiken.⁵⁸

Wenn der heutige Mensch von »Fortschritt« redet, so meint er, ohne Gefahr zu laufen, mißverstanden zu werden, zweierlei: entweder die Zusammenfassung irgend welcher verwickelter energetischer oder mechanischer Vorgänge in einem simplen Handgriff — man drückt auf den Knopf und dies oder jenes geschieht [...].⁵⁹

Leibbrand war es im Gegensatz zu den teilweise erzürnten Antworten nicht um die Behandlung des einzelnen Patienten in der ‚Knopfdruck-

⁵⁸ Leibbrand rief dadurch erzürnte Reaktionen hervor, wie der Abdruck von Antworten und Gegenantworten zeigt, Walter von Baeyer; Richard Zutt; Werner Leibbrand, 'Heilung' durch den Schock, in: Die Wandlung 2. 1947, S. 57–64.

⁵⁹ Werner Leibbrand, 'Heilung' durch den Schock, S. 148.

psychiatrie‘ gegangen. Er entwickelte anhand der Elektrokrampftherapie eine generelle Kritik der apparativ angeleiteten Denk- und Arbeitsweise in der Psychiatrie, denn das stets verführerisch lauernde ‚Wegdrücken‘ des aufwendigen, erregten und belastenden Patienten kam mit dem EKT-Gerät als technische Verfügbarkeit in die Anstalt.⁶⁰ Der Mediziner Wilhelm Küttemeyer ging noch weiter und beschrieb diese Entwicklung als Eindringen der technologischen Sinnlosigkeit. Die Elektrokrampftherapie ignorierte einfach die tiefe Bedeutung, welche das depressive Fühlen für den einzelnen Patienten haben konnte.

Es fehlt in der Behandlung das subjektive Element, gerade wo der Kern eines Subjektes in Frage gestellt erscheint. Es fehlt diesem Schock die intellektuelle Seite, es fehlt der im eigenen Gleichmut aufgefangene intellektuelle Schock — es fehlt die Übertragung, es fehlt eine ganze Hemisphäre. Es fehlt in der Behandlung der Krankheit des Geistes gerade das, worauf es ankommt, der leibhaftige Geist, der Logos.⁶¹

Mit dieser Kritik war Küttemeyer sehr nah an einer Therapieerfahrung, welche der Schweizer Psychiater Max Müller von einem religiösen Patienten schilderte.

Besonders eindrücklich ist mir ein Pfarrer in Erinnerung geblieben [...]. Mit vier Elektroschocks war er geheilt. So glücklich er darüber war, so froh und aktiv er wieder an die Zukunft und die Aufnahme seiner beruflichen Tätigkeit denken konnte - er musste sich nun ganz natürlich und Realität zugewandt, sehr damit auseinandersetzen, dass es der ‚Technik‘ möglich sei, die in der Krankheit als tief, echt, berechtigt und existenziell empfundene Angst und Schuld einfach ‚wegzuwischen‘. Das Gefühl, es sei etwas mit ihm passiert, was an Frevelhaftigkeit und Hybris grenze, ließ ihn nie ganz los.⁶²

60 Diese Wahrnehmung des Gerätes als zur Einfachheit verführend wird zeitgenössisch u.a. von v. Baeyer artikuliert, „[w]er die gegebenen Behandlungsmöglichkeiten mit ihren vielen Variationen und Kombinationen geschickt zu nützen weiß und ein offenes Auge hat für die Dramatik schockbedingter Wandlungen im Bilder der seelischen Störungen, der gerät nicht in die Gefahr, der öden Routine und der technischen Verführung der "Druckknopfapparatur" zu verfallen“, Walter von Baeyer, Die moderne psychiatrische Schockbehandlung, Stuttgart 1951, S. 6.

61 Wilhelm Küttemeyer, Die Krankheit Europas. Beiträge zu einer Morphologie, Berlin 1951, S. 165–66; zu dieser kulturkritisch, pessimistischen Auseinandersetzung mit der Technik ist die kritische Rezension von Max Bense und Helmut Günther über eine Arbeit von Friedrich Jünger von besonderen Interesse, Helmut Günther u. Max Bense, Die Perfektion der Technik, in: Merkur 2. 1948, S. 301–310; einen jüngeren Überblick liefert Erhard Schütz, Technische Zeit, in: Elena Agazzi u. Erhard Schütz (Hg.), Handbuch Nachkriegskultur, Berlin 2013, S. 381–432.

62 Max Müller, Erinnerungen. Erlebte Psychiatriegeschichte 1920-1960, Berlin 1982, S. 248.

Dieser Patient konnte das Verstimmt- und Traurigsein, die anhaltenden Schuldgefühle und die affektive Niedergeschlagenheit bedeutungsvoll in sein christliches Weltbild integrieren. Der Psychiater registrierte sie hingegen als Ausdruck seiner Depression.⁶³ Die Schlagartigkeit und Profanität der therapeutischen Intervention, welche den „Zustand“ des Patienten auflockerte und die Schuld- und Angstgefühle „wegwischte“, konnten in ihrer biographischen Bedeutungslosigkeit kaum ertragen werden. Zumindest für einige Patienten oder Angehörige barg die EKT allerdings das Potential der eigenwilligen Aneignung; das Potential sich ‚zurechtschocken‘ zu lassen.⁶⁴ Insbesondere einzelne Akten aus der späteren Nachkriegszeit weisen diese Züge einer neuen konsumistischen Aneignung von psychiatrischer Therapie auf. Hier suchten Patienten selbstständig die Linderung bzw. Heilung ihrer als störend empfundenen Empfindungen und Erfahrungen. Der folgende Ausschnitt aus dem Aufnahmebefund eines Patienten, der im April 1950 in Eglfing-Haar behandelt wurde, entspricht dieser Beschreibung.

15.4.50: Der Patient macht von vornherein einen ausgesprochen gequälten Eindruck. [...] Einesteils äussert er das Bedürfnis nach Hilfe und hört gerne auch die Versicherung, dass er hier Besserung finden könne, im nächsten Moment aber wird er schwankend und fordert mit seinen wahnhaften Motivierungen seine Entlassung ohne aber mit letzter Konsequenz darauf zu bestehen.⁶⁵

Hier wird nicht zuletzt das Bedürfnis, die depressiven Gefühle, Sorgen und Ängste los zu werden, mit denen sich der Patient nach eigener Aussage und dem Bericht seiner Schwester zufolge quälte. Es artikuliert sich subtil der Wunsch, das Leben unbeschwert weiterführen zu können, gerade weil die andernorts proklamierte tiefe Bedeutung der Angst, Schuld und Niedergeschlagenheit fehlte. Diese Dimensionen ärztlichen Handelns und die daraus erwachsenden ethischen Herausforderungen bemerkte unter den zeitgenössischen Psychiatern nur Richard Jung.

Gefühle und Selbstvorwürfe eines Depressiven mögen ethisch wertvoller sein [...] als die moralische Einstellung des Alltagsmenschen. Dennoch erkennen wir sie auch bei

63 Ebd., S. 249.

64 Neben der im Folgenden zitierten Fallakte, ist auch die Akte HPA E-H (06.09.1950): Otto H. ABezOB, BKH 1718. Patienten Akte, sehr interessant, da der Patient Otto H. offenbar ohne äußeren Druck in die Klinik kommt und sich am Ende seines Aufenthalts wieder „in der Lage fühlt, draußen zurecht zu kommen“.

65 HPA E-H (15.04.1950): Gottfried H. ABezOB, BKH 1836. Patienten Akte.

wertbezogenem Denken nicht an und versuchen, sie durch unsere Behandlung zu entwerten.⁶⁶

Die intensive Reaktion und Aufwühlung, die affektive Erstarrung, die Erregung oder das in sich Zusammensacken mögen an sich sinnvolle Erfahrungen und Stimmungen gewesen sein, sie wurden aber therapeutisch negiert.⁶⁷ Die Distanzierung von Affekten der Trauer, des Verlusts, der Schmerzen, der Verzweiflung und der Selbstverletzung wurde mit dem Hilfsmittel der Schocktherapien geleistet. Indem nicht der Grund, sondern die Heftigkeit der Reaktion, nicht die Trauer, sondern die Heftigkeit ihrer Empfindung durch Dämpfung oder „Euphorisierung“ reduziert wurde, erfolgte die gesellschaftliche Re-Integration. Damit bildete die Elektroschocktherapie konzeptuell eine Behandlungsweise, in deren Zentrum die Effekte der Behandlung und nicht die Sinnhaftigkeit des Krankheits- und Therapieerlebnis stand. Zugleich zeichnen sich Zusammenhänge zwischen gesellschaftlichen und individuellen Formen der Gegenwarts- und Vergangenheitsbewältigung ab, die im Folgenden nach einer knappen Vertiefung weiter ausgeführt wird.

Die Rekonstruktion der therapeutischen Auseinandersetzung mit dem affektiven Kranksein verdeutlicht, dass der Modus der Verflechtung von Affektkontrolle, Affektordnung und therapeutischer Intervention ihr zeitgenössisches theoretisches Äquivalent in den Ausführungen von Norbert Elias zum Prozess der Zivilisation hatte. Dies erfolgte analog zu den Erläuterungen zur individuellen Therapie in dem Sinne, dass die Psychiatrie nicht durch Reflexion die soziale und historische Kontingenz der Affekte und Verhaltensweisen registrierte, sondern diese in ihren therapeutischen Praktiken herstellte und reziprok ihre Wirkung an ihnen maß. Sie agierte damit in analoger Weise, wie die von Elias rekonstruierte „höfische Kunst der Menschenbeobachtung“.

[Diese ist] niemals darauf abgestellt, den einzelnen Menschen für sich allein zu betrachten, als ob er die wesentlichen Züge seines Verhaltens unabhängig von seinen Beziehungen zu Anderen mit sich trage und gleichsam erst nachträglich zu Anderen in Beziehung trete; der Zugriff ist hier um so wirklichkeitsnäher, als der Einzelne immer in seiner gesellschaftlichen Verflochtenheit ins Auge gefaßt wird, als

66 Richard Jung, Gedanken zur psychiatrischen Schockbehandlung, in: Heinrich Kranz (Hg.), Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihren Grenzgebieten, Heidelberg 1947, S. 108–109.

67 Jaspers unterschied die verständlichen, meist reaktiven und unverständlichen, endogenen „abnormen Gefühlszustände“, Karl Jaspers, Allgemeine Psychopathologie, 1946, S. 109.

ein Mensch in seinen Beziehungen zu anderen, als Einzelner in einer gesellschaftlichen Situation.⁶⁸

Dies bedeutet nicht, dass die Psychiatrie eine alte Kunst in der Form der Elektrokrampftherapie praktizierte, sondern dass in der psychiatrischen Therapie der EKT und in den Untersuchungen von Norbert Elias das Individuum und seine Affekte in der Gesellschaft parallel problematisiert wurden. Dies ist umso bemerkenswerter, weil die Psychiatrie in ihrer Selbstbeschreibung in Handbüchern, Diagnosen und Forschungen beständig das somatische, hereditäre und konstitutionspathologische Modell psychischer Krankheit betonte.⁶⁹

Die Regulation und Gestaltung der Affekte durch die Schocktherapien, in der Form von Dämpfung und Verhinderung bestimmter Stimmungen und Gefühle im einzelnen Patienten, nahmen gesellschaftliche Bedürfnisse und Erfahrungen des Vergessen-Wollens und Nicht-Erinnern-Könnens auf. Das Beispiel der Patientin, deren Ausspruch diesem Beitrag den Titel gab, verdeutlicht dies. Sie wurde 1948 in Eglfing-Haar aufgenommen und vermochte ihr Fühlen und Denken, oder ihre Versuche sich das Leben zu nehmen, ebenso wenig zu erklären, wie die Besserung ihres Befindens.

„Sie ist einsilbig, beantwortet alle Fragen erst nach langem Nachdenken, kann sich an alles so schlecht erinnern. Über ihre Krankheit ist von ihr jetzt kaum etwas zu erfahren. ‚Ich hab' halt gesponnen‘! Jetzt sei sie aber nicht mehr krank.“⁷⁰

Die Aussage „Ich hab halt gesponnen“, war die abschlägige Antwort auf die offenbar wiederholt gestellte Frage, weshalb sie versucht habe, sich das Leben zu nehmen. In diesem Zusammenhang sei ebenfalls nochmals an den zitierten Aufsatz erinnert, in dem ein Schüler in bemerkenswert knappen Worten seine Zufriedenheit darüber schildert, dass der schlimme Krieg nun endlich vorbei sei. In seiner Knappheit und lakonischen Sachlichkeit noch deutlicher war die Beschreibung der im historiographischen Rückblick gerade erst erlebten Vergangenheit durch Arzt und Patient in der folgenden Akte aus dem Jahr 1947.

20.2.1947: Pat[ientin] heute aus der UNKLM zu in Haus 1EE. Vorgeschichte und Befund dort. Hiesiges Zustandsbild: Sie hätte zu Hause nicht mehr schlafen können, weil sie ständig an ihre beiden Söhne denke, von denen der eine tot und der andere vermisst ist. Im Benehmen freundlich etwas agitiert, affektiv warm, keine

68 Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation, S. 375.

69 Svenja Goltermann, Psychisches Leid und herrschende Lehre, in: Bernd Weisbrod (Hg.), Akademische Vergangenheitspolitik. Beiträge zur Wissenschaftskultur der Nachkriegszeit, Göttingen 2002, S. 270-271.

70 HPA E-H: PA Anna H., 08.05.1948, ABezOB, Signatur: HPA E-H 7690.

Krankheitseinsicht. Örtlich und zeitlich orientiert. [...]

19.3.47: Behandlung wurde beendet. Pat[ientin] ist seit einiger Zeit in der Schuhmacherei beschäftigt, wo sie fleißig arbeitet, im großen und ganzen unauffällig, gedanklich geordnet. Äußert Entlassungswünsche. [...]⁷¹

Die Feststellung, dass sie unentwegt an ihre Söhne denken müsse und nicht mehr schlafen könne, ist nachvollziehbar, während die knappe, sachliche Darstellung keinerlei sinnvolle Verknüpfung zwischen den abwesenden Söhnen und ihrem Gemütszustand erkennen lässt. Diese erlebte Sinnlosigkeit habe ich oben als Merkmal der Schocktherapie herausgestellt. Sie bildet hier aber ebenfalls die Struktur der psychobiographischen Schilderung des berichtenden Arztes.

Die parallele Verwendung des Schockbegriffs zur Beschreibung mental-körperlicher Schicksalsschläge und therapeutischer Maßnahmen ist dabei besonders bemerkenswert. Der Begriff schien geeignet, sowohl eine bestimmte therapeutische Praxis als auch ein bestimmtes Erleben im Krieg und in der Nachkriegszeit zu fassen, das die sinnlose, verstörende Aneinanderreihung von Eindrücken beschrieb. Die erfolgte Untersuchung der Elektroschocktherapie kann dabei der historischen Betrachtung den Weg weisen. Die therapeutische Praxis, also das Auslöschen des Bewusstseins, die Überwältigung des Körpers im Krampfanfall, die Störung des Gedächtnisses und Dämpfung des kognitiven und affektiven Erlebens ermöglicht das Nachvollziehen der „Erlebnisweise des Krieges“, wie sie Theodor Adorno unabhängig von der psychiatrischen Behandlung, aber mit Rückgriff auf den Schockbegriff formulierte.

Überall, mit jeder Explosion, hat er den Reizschutz durchbrochen, unter dem Erfahrung, die Dauer zwischen heilsamem Vergessen und heilsamem Erinnern sich bildet. Das Leben hat sich in eine zeitlose Folge von Schocks verwandelt, zwischen denen Löcher, paralysierte Zwischenräume klaffen.⁷²

Krieg und Behandlung teilten eine Unmöglichkeit der Erfahrung.⁷³ Sie führten stattdessen zu einer Vergegenwärtigung, indem die Patienten

71 HPA E-H: PA Therese H., 20.02.1947, ABezOB, Signatur: E-H 7806.

72 Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Berlin, Frankfurt 1951, S. 89; Adorno nimmt dabei Bezug auf Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in: Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser (Hg.), *Abhandlungen, Gesammelte Schriften 1.2*, Frankfurt am Main 1990, S. 464. Vgl. dazu Lars Alberth, *Sich einer Erinnerung bemächtigen. Zum Zusammenhang von Kultur, Herrschaft und Erinnern bei Walter Benjamin* in: Oliver Dimbath u. Michael Heinlein (Hg.), *Die Sozialität des Erinnerns*, Wiesbaden 2014, S. 118.

73 „Im Krampfanfall erleben die Kranken nichts. [...] Die Angst, die wir als Grundstimmung des Schockerlebens finden, ist für Heidegger eine

aus der einnehmenden, rückwärts blickenden Trauer gerissen wurden. Durch Dämpfung, Euphorisierung und Verunmöglichung des Traurigseins wurde der erlebten Epoche des Krieges und des Nationalsozialismus die Fähigkeit zur affektiven Überwältigung genommen. Richard Bessel erkennt in diesem sozialen und individuellen Schock auch den Anlass einer funktionalistischen Flucht in die Krankheit und reiht sich damit in die Tradition der deutschen Neurosen-pathologie.⁷⁴ Die Sehnsucht nach Normalität und Zivilität, welche Konrad Jarausch herausgearbeitet hat, ergänzt um die hier körperhistorisch untersuchten Praktiken des Schocks, gestattet zumindest auf individuellen Ebenen Beschreibungen des Kriegserlebnisses und der Nachkriegszeit, die ohne den Rückgriff auf den Topos der opportunistischen Flucht in die Krankheit auskommen.⁷⁵

Die historische Untersuchung der Elektroschocktherapie unter der Frage nach Affektregimen und Affektkontrolle stellt die Relationalität von Affekten und ihrer historischen Normierung heraus und, davon abgeleitet, die historischen pathologischen Formen heraus. Es wird die enge Verbindung zwischen Affekten, Erinnerungsweisen und Vergessen sowie die damit einhergehende Sinnproduktion deutlich, die unter den Bedingungen des Schocks unmöglich scheinen. Der Schock als Erlebnis – als Nicht-Erfahrung – kristallisiert sich dabei mit Blick auf die ältere Konzeptualisierung der Jahrhundertwende, als eine Denkfigur heraus.⁷⁶ Der Schock bildete eine bestimmte Praxis, die es gestattete, die Sinnlosigkeit der Kriegserlebnisse ebenso wie die Therapie begrifflich zu erfassen. Der historischen Untersuchung gestattet er damit eine quellennahe Beschreibung und Analyse von Stimmungen und Affekten, Erlebnissen und Reaktionen, ohne zum Beispiel auf die

Grundbefindlichkeit des Daseins und zwar diejenige, in der das Nichts begegnet, ohne dabei Gegenstand zu werden“, Richard Jung, Gedanken, 1947, S. 110.

74 Richard Bessel, *The Shadow of Death*, S. 63.

75 Die von Axel Schildt gegen die allzu pauschale Zivilisierung der deutschen Bevölkerung vorgebrachten zahlreichen Beispiele soldatischer Kontinuitäten und vergangenheitspolitisch selektiven Erinnerns und Vergessens verhindern allerdings eine allzu einfache Verallgemeinerung der hier entwickelten Skizze, vgl. Konrad Hugo Jarausch, *Die Umkehr. Deutsche Wandlungen 1945 - 1995*, Bonn 2004, S.44; Axel Schildt, *Die langen Schatten des Krieges über der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft*, in: Jörg Echternkamp u. Stefan Martens (Hg.), *Der Zweite Weltkrieg in Europa: Erfahrung und Erinnerung*, Paderborn 2007, S. 233-234.

76 Ulrich Koch, *Was tun mit Metaphern? Überlegungen zur Bedeutung von Metaphern und Metapherntheorie für die Wissenschaftsgeschichte am Beispiel medizinischer Schockmetaphorik*, in: *BerWG* 38. 2015, S. 329-30.

voraussetzungsreiche Terminologie der Traumatisierung zurückgreifen zu müssen.⁷⁷

Die Untersuchung führte ebenfalls den Zusammenhang der theoretischen Arbeit von Norbert Elias und der therapeutischen in Eglfing-Haar vor, indem ich Therapie und Theorie als strukturell analoge Problematisierungen des affektiven Subjekts in den 1940er und 1950er Jahren herausgearbeitet habe. Der Schock stellte dabei einen therapeutisch zu operationalisierenden Zustand dar und bot einen treffenden Begriff, um die Sinnlosigkeit und Überwältigung der Gegenwart zu begreifen.

Zusammenfassung und Schlussbetrachtung

Die Frage, wie das historische Verhältnis von Affekten und psychiatrischer Therapie im Kontext der Nachkriegsgesellschaft zu bestimmen ist, spannt ein Feld auf zwischen der Erwerbsunfähigkeit, der Gegenwart des Krieges und seiner Folgen, dem psychischen beziehungsweise dem emotionalen Leiden und dem therapeutischen Handeln. Pathologische Entitäten wie die Depression veränderten sich unter dem Eindruck der therapeutischen Intervention und der drastischen gesellschaftlichen Brüche; sie wurden angesichts der Dynamik der Nachkriegszeit historisch und sozial. Der stete Hinweis von Psychiatern, dass die Behandlung Krankheiten keineswegs in ihrem endogenen Kern angreifen könnte, verlor ebenso wie die wiederholte Betonung, dass durch Erlebnisse keine psychischen Krankheiten entstünden, sukzessive ihre Glaubwürdigkeit.⁷⁸ Nicht nur die soziale Veranlassung der Hospitalisierung und die zu Grunde liegenden Normen der Selbstbeherrschung und Affektkontrolle sind so in ihrer Historizität deutlich geworden, sondern auch das Verkörpern von Gemütszuständen unter den Bedingungen einer Psychiatrie der Elektrokrampftherapie.

In den Akten wurden zur Beschreibung von Patienten und bei der Bewertung des Therapieverlaufs Begriffe wie *Zustand*, *Offenheit*, *Lockerung* und *Anpassung* sowie *Adaptation* verwendet. Zentral war die Fähigkeit zu diesen sozialen Leistungen, deren Herstellung Ziel der therapeutischen Maßnahmen war. Die Einseitigkeit der Anpassungs-

77 Wohingegen die deutsche Sozialgeschichte offenbar nicht ablassen kann von den individuellen und kollektiven Traumadiagnosen, zum Beispiel Schildt, *Die langen Schatten des Krieges*, S. 234, 236; zur historischen Schwierigkeit des Traumbegriffs vgl. Goltermann, Svenja, *Gewalt und Trauma. Zur Verwandlung psychiatrischen Wissens in Ost- und Westdeutschland seit dem Zweiten Weltkrieg*, in: Wolters/Beyer/Lohff, *Abweichung und Normalität*, S. 279-308.

78 Dies., *Psychisches Leid und herrschende Lehre*, S. 265–67.

aufgabe und die analoge Struktur der EKT verhinderten die Integration der sozialen und lebensweltlichen Verhältnisse in den Patientenbiographien. Die Kriegs- und Nachkriegszeit als Periode emotionaler, mentaler und körperlicher Belastung hatte nur eine marginale Stellung in den Quellenberichten.

Affekte waren nicht nur Zustandsbeschreibungen der Patientin, also ihre Niedergeschlagenheit oder Antriebslosigkeit, sondern waren Bestandteil, besser noch Ausführungen, ihrer sozialen Person. Sie schüttelte dem Arzt die Hand ‚affektiv warm‘ und ‚herzlich‘ oder bettelte ‚klebrig‘ um Zuwendung. Dementsprechend ergeben sich für die Historiographie der Affekte in den Patientenakten zentrale Anknüpfungspunkte für die Historisierung von Affektkontrolle und Affektregimen aus körperhistorischer Perspektive.

Konzeptuell bietet die Untersuchung der 1940er und 1950er Jahre Zugriff auf unterschiedliche Formen der Problematisierung des affektiven Subjekts. Die unter anderem von Elias herausgearbeitete historisch-relationale Struktur von individueller Affektkontrolle und sozialem Affektregime entsprach jener Ordnung, die gesellschaftlich und psychiatrisch erarbeitet und durchgesetzt wurde. Theoretische und praktische Auseinandersetzung mit Affekten und ihrer Regulierung waren aufeinander bezogen, weshalb eine kritische Lektüre von Elias sich nicht nur auf seine Ausführungen zur Frühen Neuzeit konzentrieren sollte. Seine Arbeit kann ebenfalls den Ausgangspunkt einer kritischen Bestandsaufnahme von Affektordnungen unter den Bedingungen der Modernisierung in der Mitte des 20. Jahrhunderts bilden.⁷⁹ Es ist zum Beispiel deutlich geworden, wie die Etablierung von gesellschaftlich und historisch wandelbaren Normen wie Anpassung, Rationalität und Soziabilität die Befreiung des einzelnen Patienten von den Fesseln seiner hereditären, unheilbaren ‚Natur‘ ermöglichte. Im gleichen Schritt unterwarfen ihn die neuen Normen aber der nach Elias immer bereits bestehenden historisch-sozialen Ordnung, welche sich in immer weiter differenzierten und verästelten Interdependenzen äußerte.⁸⁰ Trotz einer zunehmenden Sensibilisierung für das Erleben der Therapie beziehungsweise ihrer Effekte durch den Patienten und einer Privilegierung sozialer, affektiver und kognitiver Kapazitäten ist festzustellen, dass die Kontinuität der Arbeits- und Leistungsideologie in der Nachkriegsgesellschaft der pauschalen Annahme eines umfassenden Wertewandels entgegensteht.⁸¹

79 Jan Philipp Reemtsma, Warum Affekte?, in: *Mittelweg* 36 24. 2015, S. 23.

80 Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 1983, S. 313.

81 Sabine Hanrath, *Zwischen 'Euthanasie' und Psychiatriereform. Anstaltspsychiatrie in Westfalen und Brandenburg, ein deutsch-deutscher Vergleich (1945-1964)*, Bielefeld

Schließlich bildete der Schock historisch eine Denkfigur und Handlungsweise, die zweierlei gestattete. Er stellte erstens ein Werkzeug dar, das die nötige Distanzierung, Indifferenz und den Gedächtnisverlust bot, um in der Gegenwart aus der Verzweiflung zu finden. Zweitens war der moderne Schock ein Muster, um die Moderne in ihrer zugespitzten Form des totalen Krieges hinsichtlich ihrer Wirkungen auf das Subjekt, sein Erleben und Erinnern auszuloten. Die moderne Psychiatrie eignete sich diese Kapazitäten seit den 1930er Jahren und besonders im Zweiten Weltkrieg als Werkzeug an. Im Gegensatz zu Wirkungen der Abhärtung, wie sie dem Fronterlebnis und bestimmten elektrischen Behandlungsweisen im Ersten Weltkrieg zugeschrieben wurden, war keine Rede mehr von ‚Stahlgewittern‘.⁸² Der Gemütszustand und die Person wurden so therapiert, dass eine individuelle Affektkontrolle im Sinne des gesellschaftlichen Affektregimes wieder möglich war und eine erfolgreiche Anpassung gelang.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor, *Minima Moralia*, Berlin, Frankfurt/M. 1951.
- Alberth, Lars, *Sich einer Erinnerung bemächtigen. Zum Zusammenhang von Kultur, Herrschaft und Erinnern bei Walter Benjamin* in: Oliver Dimbath u. Michael Heinlein (Hg.), *Die Sozialität des Erinnerns*, Wiesbaden 2014.
- Ankele, Monika, *Arbeitsrhythmus und Anstaltsalltag. Eine Einführung in den Sammelband*, in: Monika Ankele u. Eva Brinkschulte (Hg.), *Arbeitsrhythmus und Anstaltsalltag. Arbeit in der Psychiatrie vom frühen 19. Jahrhundert bis in die NS-Zeit (= Medizingeschichte)*, Stuttgart 2015.
- Ashby, William Ross, *The Application of Cybernetics to Psychiatry*, in: *J. Ment. Sci.* 100. 1954.
- Baeyer, Walter u. Wilhelm Grobe, *Psychopathologische Erfahrungen mit der Elektrokrampfmethode*, in: *Z. Neur.* 179. 1948.
- Ders., *Die moderne psychiatrische Schockbehandlung*, Stuttgart 1951.
- Benjamin, Walter, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in: Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser (Hg.), *Abhandlungen, Gesammelte Schriften 1.2*, Frankfurt/M. 1990.

2002, S. 456-479; Rüdiger Hachtmann, *Vom 'Geist der Volksgemeinschaft durchpulst'*, in: *Zeitgesch. onl.* 2010.

82 Gerd Krumeich, *der Mensch als Material*, 297.

- Bessel, Richard, Gewalterfahrung und Opferperspektive. Ein Rückblick auf die beiden Weltkriege des 20. Jahrhunderts in Europa, in: Jörg Echternkamp u. Stefan Martens (Hg.), *Der Zweite Weltkrieg in Europa: Erfahrung und Erinnerung*, Paderborn 2007, S. 253–267.
- Ders., *The Shadow of Death in Germany at the end of the second World War*, in: Alon Confino u.a. (Hg.), *Between Mass Death and Individual Loss. The Place of the Dead in Twentieth Century Germany*, New York 2008.
- Braunmühl, Anton von, Einige grundsätzliche Bemerkungen zur Schock- und Krampfbehandlung, in: *Allg. Z. Psych.* 118. 1941.
- Ders., *Insulinschock und Heilkampf in der Psychiatrie*, Stuttgart 1947.
- Braunschweig, Sabine, *Zwischen Aufsicht und Betreuung*, Zürich 2013.
- Brelie-Lewien, Doris von der u. Ingrid Laurien, Zur Politischen Kultur im Nachkriegsdeutschland. Politisch-kulturelle Zeitschriften 1945-1949: Ein Forschungsbericht, in: *Politische Vierteljahresschrift* 24. 1983, S. 406–427.
- Brink, Cornelia, *Grenzen der Anstalt. Psychiatrie und Gesellschaft in Deutschland 1860 - 1980*, Göttingen 2010.
- Brown, E. M., Why Wagner-Jauregg won the Nobel Prize for discovering malaria therapy for General Paresis of the Insane, in: *Hist. Psych.* 11. 2000.
- Coché, Stefanie, An der Schwelle von Inklusion und Exklusion. Zur Bedeutung der Kategorie 'Arbeit' in der psychiatrischen Einweisungspraxis 1941-1945, in: Monika Ankele u. Eva Brinkschulte (Hg.), *Arbeitsrhythmus und Anstaltsalltag*, Stuttgart 2015.
- Elias, Norbert, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Frankfurt/M. 1983.
- Foucault, Michel, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt/M. 1976.
- Ders., *Polemics, Politics and Problematizations*, in: Paul Rabinow (Hg.), *The Foucault reader*, New York 2010.
- Gawlich, Max, Medizinisch handeln und wirken. Entwicklungen und Handhabungen der apparategestützten Elektrokrampftherapie 1939–1950, in: *Technikgeschichte* 82. 2015.
- Goeschel, Christian, *Selbstmord im Dritten Reich*, Berlin 2011.
- Goldstein, Kurt, *The Idea of Disease and Therapy*, in: *Rev. Rel.* 13. 1949.
- Ders., *Human Nature in the Light of Psychopathology*, Cambridge 1940.
- Golla, Frederick L. u.a., Electrically Induced Convulsions, in: *Proc. R. Soc. Med.* 33. 1940.
- Goltermann, Svenja, *Psychisches Leid und herrschende Lehre*, in: Bernd Weisbrod (Hg.), *Akademische Vergangenheitspolitik. Beiträge zur Wissenschaftskultur der Nachkriegszeit*, Göttingen 2002.

- Dies., Gewalt und Trauma. Zur Verwandlung psychiatrischen Wissens in Ost- und Westdeutschland seit dem Zweiten Weltkrieg, in: Christine Wolters, Christof Beyer u. Brigitte Lohff, Abweichung und Normalität. Psychiatrie in Deutschland vom Kaiserreich bis zur Deutschen Einheit. Bielefeld 2013, S. 279-308.
- Günther, Helmut u. Max Bense, Die Perfektion der Technik, in: Merkur 2. 1948, S. 301-310.
- Hachtmann, Rüdiger, Vom 'Geist der Volksgemeinschaft durchpulst', in: Zeitgeschichte-online, Januar 2010, URL: <http://www.zeitgeschichte-online.de/thema/vom-geist-der-volksgemeinschaft-durchpulst>.
- Hanrath, Sabine, Zwischen 'Euthanasie' und Psychiatriereform. Anstaltspsychiatrie in Westfalen und Brandenburg, ein deutsch-deutscher Vergleich (1945-1964), Bielefeld 2002.
- Hohendorf, Gerrit, Therapieunfähigkeit als Selektionskriterium. Die 'Schocktherapieverfahren' und die Organisationszentrale der national-sozialistischen 'Euthanasie' in der Berliner Tiergartenstraße 4, 1939-1945, in: Hans-Walter Schmuhl u. Volker Roelcke (Hg.), 'Heroische Therapien'.
- Hirschauer, Stefan, Körper macht Wissen, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.), Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006, Frankfurt/M. [u.a.] 2006.
- Hitzer, Bettina, Emotionsgeschichte – ein Anfang mit Folgen, in: H-Soz-Kult. 2011, S. 2-3. Online: <http://www.hsozkult.de/literaturereview/id/forschungsbericht-e-1221>, Stand: 20.10.2016.
- Jaraus, Konrad Hugo, Die Umkehr. Deutsche Wandlungen 1945 - 1995, Bonn 2004.
- Jaspers, Karl, Erneuerung der Universität. Eine Rede, in: Die Wandlung 1. 1945.
- Ders. u.a., Geleitwort der Herausgeber und des Verlegers, in: Die Wandlung 1. 1945.
- Ders., Allgemeine Psychopathologie, Berlin, Heidelberg 1946.
- Jung, Richard, Gedanken zur psychiatrischen Schockbehandlung, in: Heinrich Kranz (Hg.), Arbeiten zur Psychiatrie, Neurologie und ihren Grenzgebieten, Heidelberg 1947.
- Kütemeyer, Wilhelm, Die Krankheit Europas. Beiträge zu einer Morphologie, Berlin 1951.
- McCrae, Niall, 'A Violent Thunderstorm'. Cardiazol Treatment in British Mental Hospitals, in: Hist. Psych. 17. 2006, S. 67-90.

- Meyer-Mickeleit, Rudolf W., Das Elektrencephalogramm beim Elektrokrampf des Menschen, in: Arch. f. Psych. u. Nervenkr. 183. 1949.
- Mol, Annemarie, *body multiple*, Durham 2003.
- Müller, Max, Die Elektrokrampfbehandlung. (Cerletti), in: Fortschr. Neur. Psych. 13. 1941.
- Ders., *Erinnerungen. Erlebte Psychiatriegeschichte 1920-1960*, Berlin 1982.
- Lang, Sascha, *Psychiatrie, technische Innovation und Industrie. Die Siemens-Reiniger-Werke und die Entwicklung des Elektrokrampftherapiegerätes Konvulsator im Zweiten Weltkrieg*, in: Hans-Walter Schmuhl u. Volker Roelcke (Hg.), 'Heroische Therapien'. Die deutsche Psychiatrie im internationalen Vergleich 1918-1945, Göttingen 2013.
- Leibbrand, Werner, 'Heilung' durch den Schock, in: *Die Wandlung* 2. 1947.
- Lethen, Helmut, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt/M. 1994.
- Lindner, Manfred, Über neue Verfahren in der Elektrokrampftherapie, in: *Nervenarzt* 20. 1949.
- Koch, Ulrich, Was tun mit Metaphern? Überlegungen zur Bedeutung von Metaphern und Metaphertheorie für die Wissenschaftsgeschichte am Beispiel medizinischer Schockmetaphorik, in: *BerWG* 38. 2015.
- Krumeich, Gerd, Der Mensch als „Material“. in: Stig Förster/Markus Pöhlmann/Dierk Walter (Hg.): *Schlachten der Weltgeschichte*, München 2001.
- Oelemann, Carl, Hilfe und Errettung aus seelischer Not. Psychotherapie - ein bedeutendes, weites ärztliches Arbeitsgebiet, in: *Ärztliche Mitteilungen* 34, 1949, S. 156-159.
- Reckwitz, Andreas, Praktiken und ihre Affekte, in: *Mittelweg* 36 24. 2015.
- Reemtsma, Jan Philipp, Warum Affekte?, in: *Mittelweg* 36 24. 2015.
- Scheer, Monique, Are Emotions a Kind of Practice (and is that what makes them have a History)? A Bourdieuan approach to understanding emotion, in: *History and Theory* 51. 2012, S. 195.
- Schildt, Axel, Die langen Schatten des Krieges über der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft, in: Jörg Echternkamp u. Stefan Martens (Hg.), *Der Zweite Weltkrieg in Europa: Erfahrung und Erinnerung*, Paderborn 2007.

- Schmidt, Anne u. Christoph Conrad, Introduction, in: Anne Schmidt u. Christoph Conrad (Hg.), *Bodies and affects in market societies*, Tübingen 2016, S. 18.
- Schütz, Erhard, Technische Zeit, in: Elena Agazzi u. Erhard Schütz (Hg.), *Handbuch Nachkriegskultur*, Berlin 2013.
- Sogliani, Giorgio, Eine neue Methode der Krampftherapie: die Elektroschocktherapie. Erste Ergebnisse, in: *DZfN* 149. 1939.
- Sternberger, Dolf, Versuch zu einem Fazit, in: *Die Wandlung* 4. 1949.
- Stöckel, Sigrid, Psychotherapie als Reformbewegung im Nachkriegsdeutschland, in: Christine Wolters u.a. (Hg.), *Abweichung und Normalität. Psychiatrie In Deutschland vom Kaiserreich bis zur Deutschen Einheit*, Bielefeld 2012, S. 309–323.
- Süß, Winfried, Der 'Völkskörper' im Krieg. Gesundheitspolitik, Gesundheits-verhältnisse und Krankenmord im national-sozialistischen Deutschland 1939-1945, München 2003.
- Tanner, Jakob, Ordnungsstörungen, in: Marietta Meier u. Jakob Tanner (Hg.), *Zwang zur Ordnung. Psychiatrie im Kanton Zürich, 1870-1970*, Zürich 2007.
- Verheyen, Nina, Geschichte der Gefühle, in: *Docupedia-Zeitgeschichte*, 6.2010. Online:
<http://docupedia.de/docupedia/index.php?title=Geschichte_der_Gef%C3%BChle&oldid=73289>.
- Waldmüller, Monika, *Die Wandlung. Eine Monatsschrift. 1945-1959. Ein Bericht (= Deutsches Literaturarchiv - Verzeichnisse Berichte Informationen)*, Marbach 1988.
- Walther, Therese, *Die 'Insulin-Koma-Behandlung'. Erfindung und Einführung des ersten modernen psychiatrischen Schockverfahrens in Deutschland*, Berlin 2000.
- Weber, Florian, Von den klassischen Affektenlehren zur Neurowissenschaft und zurück. Wege der Emotionsforschung in den Geistes- und Sozialwissenschaften, in: *Neue Politische Literatur* 53. 2009, S. 21-42.
- Wehler, Hans-Ulrich, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte 1914 - 1949, Bd. 4, Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten*, Bonn 2010.

“Self-control” and “self-knowledge”: fashioning consumer subjectivities in late socialist Romania¹

Esther Wahlen

English abstract: From the 1980s, research on the history of consumption has flourished. Following Michel Foucault’s studies on governmentality, scholars have established a link between liberal political culture and a turn to the responsible, self-regulating consumer. In this paper, I suggest a more integrated look on consumption politics by including authoritarian states into the picture. Exploring the program on “rational alimentation” in late socialist Romania, I show that the authoritarian government under Nicolae Ceaușescu did not primarily use force to make people eat better. Instead, it aimed at self-control and informed decision-making. Doing so, I argue that the program contributed to a “late modern” form of government that transferred social responsibilities from the state to individual consumers.

In the early 1980s, the Romanian Ministry of Health introduced a new program on “rational alimentation.” The program was an attempt to make people eat more healthily, work out, and refrain from the excessive consumption of greasy food, alcohol, coffee, and tobacco. The authoritarian government under dictator Nicolae Ceaușescu was notorious for its ruthless interventions into people’s intimacy, the near-complete ban on abortions being the most infamous example. The program for rational alimentation, however, did not primarily work with force and restraint, but challenged consumption habits in subtler ways. With self-help guides, weight-and-height charts, and questionnaires, the program encouraged people to analyze their consumption behavior and offered guidelines on how to live a better and healthier life.

Although all of these programs conveyed highly normative visions about health and human bodies, they largely refrained from top-down measures that would have immediately affected people’s lives and consumption habits. Instead, they settled for nonbinding guidelines and advice, aiming to foster people’s competence to make rational decisions

1 Research for this article was supported by a PhD fellowship from the German Academic Exchange Service and funding by the European University Institute, Florence. The argument is part of my dissertation “The politics of alcohol in late socialist Romania and Czechoslovakia” conducted at the European University Institute, Florence.

I thank the editors Marcus Otto and Andreas Weiß as well as the anonymous reviewer for their useful comments, which have substantially improved the article.

in matters of consumption. To capture this approach, Michel Foucault coined the term *governmentalization*. Governmentalization referred, in Foucault's terms, to "the point where power reaches into the very grain of individuals, touches their bodies and inserts itself into their actions and attitudes, their discourses, learning processes and everyday lives."² Foucault, and many scholars in his wake, have studied this subtle approach to people's consumption, health, and bodies for the context of Western liberal democracies. As in many other historical fields, the geopolitical focus is not only the result of negligence but is derived from a conceptual bias. As Phillip Sarasin, Thomas Laqueur, and Harry G. Cocks have argued, the quest for autonomous decision-making is based on a specific concept of the individual, namely its ability to control its body and desires. The imperative to restrain the self, in turn, is explained as a reaction to an abundance of goods and civic liberties. These ideas appear intimately related to Western liberal political culture.³ Central and South Eastern European states do not seem to fit into this picture. In the so-called "economies of shortage" of the authoritarian Eastern bloc, there seems to be room neither for voluntary restraint nor for autonomous choice. In a period when "Romanians had to forage for food on a daily basis,"⁴ a program that encouraged moderation and sensitive decision-making appeared cynical to contemporaries and scholars alike and has accordingly not attracted scholarly attention.

There is no doubt that problems with food procurement were part of consumption realities in Romania in the 1980s. However, Liviu Chelcea and Narcis Tulbure have pointed out that these realities did not equal the absence of consumer culture. To the contrary, they have shaped very specific consumer experiences and subjectivities.⁵ Following their lead, I do not intend to deny the repressive elements of Romanian consumption politics but suggest taking them seriously: as a particular

2 Michel Foucault and Colin Gordon, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (Brighton, Sussex: Harvester Press, 1980), 39.

3 Thomas Walter Laqueur, *Solitary Sex: A Cultural History of Masturbation* (New York: Zone Books, 2003); Harry G. Cocks, "Modernity and the Self in the History of Sexuality," *The Historical Journal* 49, no. 04 (2006); Philipp Sarasin, *Reizbare Maschinen: Eine Geschichte des Körpers 1765-1914* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2001).

4 Gail Kligman, *The Politics of Duplicity: Controlling Reproduction in Ceaușescu's Romania* (Berkeley: University of California Press, 1998), 299, fn 36.

5 Liviu Chelcea, "The Culture of Shortage During State-Socialism: Consumption Practices in a Romanian Village in the 1980s," *Cultural Studies* 16, no. 1 (2002); Narcis Tulbure, "Drink, Leisure, and the Second Economy in Socialist Romania," in *Pleasures in Socialism: Leisure and Luxury in the Eastern Bloc*, ed. David Crowley and Susan E. Reid (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 2010).

historical context that shaped the formulation and effect of a consumption program in the early 1980s. How did the program for rational alimentation promote moderation and self-control? What idea of the self, its autonomy, and role in society was conveyed? And what were the boundaries of self-control in authoritarian state socialism?

Besides materials created by the Romanian Health Ministry for the program of rational alimentation, my source base includes several volumes of the women’s journal *Femina* and the most widely distributed guidebooks on nutrition. Although these official releases are no reliable indicators for people’s actual consumption habits, they are worth exploring for the tropes and forms of presentations used to promote the program. Focusing on notions of individual agency and self-control, my aim is to show how and to what extent state socialist countries mobilized these ideas for their social politics. Pointing out parallel tendencies in Eastern and Western Europe, but also discussing the boundaries of the discourse in Romania and other Eastern bloc states, I aim to shed light on what I argue were “late modern” trends in fashioning individual agency and self-control.

Modern consumer culture between abundance and restraint

For all modern societies, the concepts of moderation and restraint were productive tools of organizing social order. While the idea of moderation is not modern itself, the presumption that each person is an individual who can control his own body and its affects is intimately connected to the transformations of modern life. The need for moderation and self-control was a reaction to industrial transformations and far-reaching changes within the production, supply, and consumption of goods. The quest to control the human body was a way of adapting human behaviour and subjectivities to the demands of modern life.⁶ In Romania as everywhere else, the modernizing impetus developed gradually in the course of nation-building and reached its peak in the late nineteenth and early twentieth century. In 1881, the independent principalities of Wallachia and Moldavia had been united with with parts of Dobruja, all of which had nominally belonged to the Ottoman Empire, to form the Kingdom of Romania. After the First World War, the territory was enlarged to “Greater Romania,” with the former Austro-Hungarian territories of Transylvania, Banat, and Bucovina, as well as Bessarabia, which had belonged to the Russian Empire. The new territories were a source of pride, but they also brought many significant problems with

6 Sarasin, *Reizbare Maschinen*.

them. The various regions were shaped by distinct political legacies and were ethnically diverse. In the interwar period, minorities such as Hungarians, Jews, Roma, and Germans made up 28 to 30 percent of the total population. What is more, 77 percent of the population was rural in 1918, and there was hardly any industry that the country could have built on.⁷

Health and consumption politics were a way of modernizing the country and at the same time homogenizing the dispersed communities, which centered around the concepts of village and denomination more than around the concept of the nation. Political authorities designed institutions and social programs to improve food supply and to educate the population about consumption and bodily care. Old-fashioned diets, excessive drinking habits, and superstitious approaches to health and illness were to be replaced by scientific and modern ideas on how to take care of the body.⁸ Again, the modernizing impetus was not specific to Romania, but an integral part of state-building in the early twentieth century. For the early Soviet Union, Tricia Starks has shown that political authorities used hygienic programs as a way of regimenting the human body and conditioning its functions to conform to industrial work life.⁹ The urge to homogenize and improve the national population had a strong exclusionary potential, too. Especially in countries with strong fascist movements, health and consumption politics turned into a racialized discourse about the quality of a particular nation and degenerative potential of certain individuals or ethnic groups. This discourse took its most extreme form in National Socialist Germany. Adolf Hitler, Heinrich Himmler, and other Nazi leaders were outspoken against excessive consumption of any kind and with the 1933 *Law for the Prevention of Genetically Diseased Offspring* banned, among others, alcoholics from procreating.¹⁰ Although, a fascist government under Ion Antonescu took power in 1940 in Romania and was part of the Axis until 1944, there are no reports of similar practices.

7 On the debates about ethnic minorities see Marius Turda, "The Nation as Object: Race, Blood, and Biopolitics in Interwar Romania," *Slavic Review. American Quarterly of Soviet and East European Studies* 66, no. 3 (2007), 432; on Romania's biopolitics in the interwar period, see: Maria Bucur-Deckard, *Eugenics and Modernization in Interwar Romania* (Pittsburgh, Pennsylvania: University of Pittsburgh Press, 2002), 8.

8 *Ibid.*, chapter 4.

9 Tricia Starks, *The Body Soviet: Propaganda, Hygiene, and the Revolutionary State* (Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2008), 165-66.

10 Robert N. Proctor, *The Nazi War on Cancer* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), 141-153. On the concept of moderation in modern history, see: Martin Lengwiler, ed., *Das präventive Selbst: Eine Kulturgeschichte moderner Gesundheitspolitik* (Bielefeld: transcript, 2010).

After the Second World War, the idea of restraint lost prominence. Mary Neuburger notes in the late 1940s how Stalin as well as the first communist leader of Bulgaria, Georgi Dimitrov, smoked in public and were both known to be heavy drinkers. If excess was not actively encouraged in the first post war decade, there were no open calls for moderation either. Enjoying good food and drink were considered a reward for the hard work of building socialism.¹¹ In Romania, which was still a predominantly rural country, health and consumption politics became a tool to enforce the new state agenda once again. In February 1948, the Romanian Workers’ Party assumed power.¹² As in other countries of East Central and South Eastern Europe, party officials consolidated their position with sweeping socioeconomic reforms, which included the nationalization of land property and the central organization of food and health provision.¹³

Rational alimentation, rational life

The program for rational alimentation was thus not the first attempt to steer people’s consumption behaviour in Romania. However, in the later decades of the twentieth century, the politics of health and consumption changed in nature. Since 1965, the state was governed by General Secretary Nicolae Ceaușescu. If in the postwar decades party authorities enforced their policy goals with large-scale structural programs and open violence, the means of governing became more intricate now. Gail Kligman has argued that the new government shifted its means from terror campaigns to social policy programs. More than on open violence, Ceaușescu relied on health, education, and welfare arrangements to organize and control social order.¹⁴ The new policy line does not mean

11 Mary Neuburger, *Balkan Smoke: Tobacco and the Making of Modern Bulgaria* (Ithaca: Cornell University Press, 2013), 170–71. In his memoirs, the Yugoslav politician and later dissident Milovan Đilas describes Stalin’s inclination to excess: Milovan Đilas, *Gespräche mit Stalin*, (Frankfurt/Main: S. Fischer, 1962), for example 192–93.

12 For the history of Romanian Stalinism, I rely on Dennis Deletant, *Ceausescu and the Securitate: Coercion and Dissent in Romania, 1965-1989* (Armonk, NY: M.E. Sharpe, 1995), chapters 1 and 2.

13 On the policy of collectivization, see Gail Kligman and Katherine Verdery, *Peasants under Siege: The Collectivization of Romanian Agriculture, 1949-1962* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011).

14 Kligman, *The Politics of Duplicity*. See for the decrees on abortion and divorce: “Decret pentru reglementarea intreruperii cursului sarcinii: 770/1966,” in *Buletinul Oficial al Republicii Socialiste România* nr. 60, October 1, 1966; “Decret pentru

that the means of governing were devoid of violence, however; to the contrary, many policies were inherently repressive. An example was the new decree on abortions from 1966. The new decree 770 criminalized abortion with only very few exceptions. In order to detect violations of this decree, gynaecological examinations became mandatory.¹⁵ Governing in the “late socialist period” did thus not become any more gentle. Rather, the means of organizing the social changed their form.

The program for rational alimentation provides a further example of the changing nature of governing in Romanian state socialism. The notion of “rational alimentation” (*alimentația rațională*) emerged in the mid-1950s in medical writings.¹⁶ In the 1960s, authors used it in popular guidebooks addressed to rural women. In these publications, “rational alimentation” was a means to update old-fashioned ideas about food and consumption, to acquaint households with knowledge about bodily functions, energy transformation and caloric value, and to overcome metabolic diseases still widespread in the country.¹⁷ In the mid-1960s, the concept was extended to more areas of life. Denoting a “simple formula of hygienic rules,”¹⁸ rational consumption practices included a balanced diet, sufficient movement, a proper balance between work and rest, and a generally healthy lifestyle. In the late socialist period, the Romanian government took the discourse on rational consumption to a new level. In 1981, the Health Ministry set up a commission with the goal of elaborating a national agenda for better nutrition. The commission, directed by the dietitian Iulian Mincu, consisted of the Health Minister, representatives of the Institute for Hygiene and Public Health, the Academy of Sciences, the Women’s Council, and the media. The resulting “Program for the Rational Alimentation of the Population” (*program de alimentație rațională a populației*) strove to advance research on the production and processing of food. With brochures, newspaper articles, and instructional lectures in schools, the committee aimed to guide people in their consumption

modificarea unor dispoziții legale privitoare la divorț: 779/1966,” in *Buletinul Oficial al Republicii Socialiste România* nr. 64, October 8, 1966.

15 See for the text of the decree: “Decret pentru reglementarea intreruperii cursului sarcinii: 770/1966”, in *Buletinul Oficial al Republicii Socialiste România* 60, October 1, 1966. For an analysis of the politics of demography, see Kligman, *The Politics of Duplicity*.

16 For an early example: Iancu Gonțea, “Importanța alimentației raționale pentru dezvoltarea și sănătatea populației”, *Viața Medicală* 2, no. 3 (1955).

17 As an example of a guidebook for “women in cities and villages”: *Consiliul Național al Femeilor din RPR, Alimentația rațională în familie, factor important în apărarea sănătății. Lecție ce se va ține în fața femeilor de la orașe și sate* (Bucharest: 1963). The guidebook was also published in a Hungarian and a German version.

18 “Prevenirea hepatitei epidemice”, *Femeia* 18, no. 5 (1965).

choices, to popularize knowledge about food preparation and dietary standards, and to provide norms for average calorie needs and body measurements. From July 1982, a pervasive press campaign promoted the new program.¹⁹

The timing of the program could not have been worse. In the 1980s, the Romanian government introduced strict austerity measures to reduce its international debts, with the goal of becoming economically independent. Considering that in the early 1980s electricity and basic foodstuffs were rationed, the program for rational alimentation appeared ineffective at best, strategic at worst.²⁰ Food scarcity was a reality in Romania during the 1980s, and the program encouraged norms of consumption which the country’s economy was unable to meet. However, the Romanian program was not simply a propagandistic tool created by a dictator who was known for his idealistic visions of the country’s potential but has to be considered in its global context. Not only in Romania public health institutions scrutinized consumption habits, tightened the regulations on food quality, and expressed concern about dangerous habits of consumption.

The renewed attention to consumption habits was intimately related to recent socioeconomic changes. In both Eastern and Western Europe, the transformation from industrial to service economies translated into a reduction of physical labour. In many states, the work week was shortened from six to five days in the late 1960s. These changes sparked a critical discourse on leisure and consumption in general. National health programs, popular guidebooks, as well as expert journals on health and nutrition scrutinized consumption as a means of discussing and adapting people’s behaviour. People were encouraged to find “cultured” and “rational” ways of using the available time. With activities like hiking, working out, and engaging in cultural activities, people were to avert the stress and lack of movement induced by automatized labour.²¹

19 For the commission and its members: “Stenograma ședinței de constituire a Comisiei pentru elaborarea Programului de alimentație rațională a populației”, October 29, 1981, nr. inv. 98/1981; for its official agenda: “Proiect - Program Național de alimentație rațională a populației”, December 1981, in: “Raport privind programul național de alimentație rațională a populației”, January 1982, nr. inv. 258/1981. Both in: Arhivele Naționale ale României (hereafter ANR), fond Comitetului Central al Partidului Comunist Român (hereafter CC al PCR), Secția Economică (1978-1989), inventar 3294.

20 On economic politics in Romania in the 1980s: *ibid.* Critical remarks about the program on rational alimentation can be found in: Serban Angheliescu, Ana Vinea and Muzeul Țăranului Român, LXXX: marturii orale: anii '80 si bucureștenii (Bucharest: Paideia, 2003), 167; Kligman, *The Politics of Duplicity*.

21 On work and leisure politics in socialist Bulgaria: Neuburger, *Balkan Smoke*, 174, 185. For the introduction of the five-day working week in Czechoslovakia and its

To update consumption habits to the new demands of socioeconomic life, the World Health Organization as well as public committees in the USA, France, the Soviet Union, and Bulgaria had worked out programs which defined dietary standards and caloric needs according to age group, gender, and professional effort. In its work, the Romanian committee explicitly picked up on the results of these programs.²²

Furthermore, the Romanian program drew on powerful contemporary sentiments. First, it did not overthrow old norms of consumption. Although the commission for rational alimentation designed the program according to the standards of other “developed countries,”²³ it deliberately built on traditional habits of food preparation and consumption. To a large extent, the program for national alimentation entered in the form of practical knowledge which was highly adaptable to people’s everyday lives. Secondly, the program mobilized contemporary fears of modernization and change. In their brochures, authors created a dark-age scenario of the modern world, with new forms of consumption causing “diseases of civilization”²⁴ to abound, like obesity, mental illnesses, and substance addiction. The program for national alimentation balanced the threat of unfettered modernization by promoting a more reasonable, more “natural” way of life.

It was therefore no coincidence that the trope of intoxication gained considerable attention in the 1980s. The idea that the body was polluted by unnatural, adulterated, or rotten elements was not new but had strongly featured in biopolitical debates of the early twentieth century all over Europe. Often, these debates had a strong racial connotation, with “foreign” races argued to pollute the allegedly clean, homogenous national body. Romania was no exception here.²⁵ In the context of the late socialist campaign of rational alimentation, the fear of intoxication was channelled to substances that were ascribed to an excessive,

neighboring states, see: Lenka Kalinová, *Konec nadějí a nová očekávání: K dějinám české společnosti v letech 1969-1993* (Prague: Academia, 2012), 208.

22 As testified in the background material of the program, see: “Proiect - Program Național de alimentație rațională a populației,” December 1981, in: “Raport privind programul național de alimentație rațională a populației,” January 1982, nr. inv. 258/1981. ANR, CC al PCR, Secția Economică (1978-1989), inventar 3294. For the formulation of public and national consumption programs in the 1970s and 1980s: Jakob Tanner, “Lebensmittel und neuzeitliche Technologien des Selbst: Die Inkorporation von Nahrung als Gesundheitsprävention,” in Lengwiler, *Das präventive Selbst*, 31-54.

23 “Proiect – Program” (see footnote 12).

24 Nicolae Feraru, *Ministerul Sănătății, and Institutul de Igienă și Sănătate Publică, Pleoarie pentru o alimentație rațională* (Bucharest: Editura Medicală, 1980), 9.

25 Proctor, *The Nazi War on Cancer*, 11; on the Romanian debates, see Turda, “The Nation as Object: Race, Blood, and Biopolitics in Interwar Romania”.

modern way of life. Brochures and newspaper articles depicted alcohol as well as tobacco, coffee, and medical drugs as unnecessary, seemingly unnatural substances that polluted the human body.²⁶ In this endeavour alcohol figured as the paragon of irrational consumption. Publications emphasized the negative impacts of alcohol consumption for important body organs, describing alcohol as a “counter-aliment”²⁷ or “the enemy of a rational life.”²⁸ To a certain extent, the program also started to demonize coffee, depicting it as a serious drug that everybody should avoid as much as possible.²⁹ Given its reduced availability in late socialist Romania, the campaign against coffee appears strategic. But again, the trope of intoxication was a powerful moment, and the incentive to restrain oneself in consuming “stimulants of the type coffee”³⁰ was not solely an attempt to justify food shortages.

A further substance that came under scrutiny was tobacco. In the 1950s, scientists in Great Britain and the United States had published what were later described as the “key texts” for establishing a systematic relation between smoking and lung cancer. Doctors in Romania and other states made use of these texts to underscore the dangers of smoking. From the mid to late 1970s, many countries introduced policy campaigns against smoking. Notably, none of them seriously threatened the production and sales of tobacco. Instead, they determined the rules by which people could consume. In Romania, too, new decrees raised the age limit for buying tobacco, restricted its advertisement, and banned smoking from public places like train stations, health institutions, and public transportation. Governments thus settled for a minimum protection of people’s health and otherwise contented themselves with discouraging their citizens from pursuing their habits.³¹ Especially in women’s journals, anti-smoking texts

26 See for example: “Fumatul și sănătatea,” *Femeia* 40, no. 9 (1987); “Atenție la consumul de medicamente,” *Femeia* 40, no. 7 (1987).

27 Mircea Diaconescu, *Alimentația rațională*. With a foreword by Iulian Mincu (Bucharest: Editura Medicală, 1979), 63.

28 Aurelian Ciurdea, “Adevărul despre alcool,” *Femeia* 34, no. 5 (1981).

29 On this critical attitude towards coffee consumption see for example the questionnaire “Cunoașterea gradului de echilibru interior” in Adrian Neculau, Septimiu Chelcea, Pavel Mureșan et al., *Comportament și civilizație: Mică enciclopedie pentru tineret* (Bucharest: Editura Științifică și Enciclopedică, 1987).

30 Neculau, Chelcea, Mureșan et al., *Comportament și civilizație*.

31 For smoking politics in Europe: Rosemary Elliot, “Inhaling Democracy: Cigarette Advertising and Health Education in Post-war West Germany, 1950s-1975,” *Social History of Medicine* 28, no. 3 (2015); in Austria, a new law restricted advertising for alcohol and cigarettes in 1974: Irmgard Eisenbach-Stangl, *Eine Gesellschaftsgeschichte des Alkohols: Produktion, Konsum und soziale Kontrolle alkoholischer Rausch- und Genussmittel in Österreich 1918-1984* (Frankfurt/Main,

incorporated an affective dimension, too. Many tests pointed out the consequences for women's looks. According to a 1981 brochure, it was accordingly "important to mention the not unimportant fact that smoking also affects the physical, the aesthetic. Women who practice this habit age prematurely, [...] their fingers and nails turn yellow, their teeth turn black..."³² The use of beauty standards was an element as intricate as common also in brochures on *rational consumption*. Advocating regular workout and a diet poor in fat and sugar, articles in the women's journal *Femeia* picked up on the goals of the state program and declared them individual desires of every woman.³³

"Judge for yourself and decide"

The global quest for better consumption led to a number of new regulations. In the 1970s and 1980s, many states introduced new standards for food quality and restricted the access to certain substances with age limits or medical prescriptions. In Romania, the program for "rational alimentation" similarly envisaged to improve the quality of consumption habits by increasing the standards of food production and preparation. Public food places were to play a crucial role in this endeavour. By offering meals that followed the standards of the program, canteens in schools and enterprises as well as kiosks with warm meal services were supposed to improve people's consumption habits in a very immediate way.³⁴ Given the austerity politics of Romania in the 1980s, a successful top-down strategy would have however required a reformulation of economic plans and an increase in public spending on food infrastructure. Evidently, the government was unwilling to do so. As a less demanding and in the long run cheaper strategy, the commission for rational alimentation turned to other channels to disseminate the program's goals. In the late 1970s and early 1980s, Romanians were confronted with an ever-increasing number of

New York: Campus Verlag, 1991), 203. For Bulgaria: Neuburger, *Balkan Smoke*, chapter 7; for Romania: Ioan Bordeleanu, *Fumatul*, (Bucharest: Editura Științifică, 1966).

32 Diaconescu, *Tabagismul*; for a similar depiction: "Fumatul și sănătatea," *Femeia* 40, no. 9 (1987).

33 On advice how to workout, see for example: "Sfaturi practice," *Femeia* 28, no. 1 (1975). Advice for women not to eat too much fat or too much was ubiquitous, see for example the model menu for a week which was heavily gendered in many aspects. The mother was for example completely denied any desserts and was not allowed to spread butter on her bread, see *Femeia* 34, no. 1 (1981).

34 As envisaged in the official text of the program: "Proiect – Program" (see footnote 12).

guidebooks on alimentation. From late 1981, the column “The art of living rationally” (*Arta de a trăi rațional*) was a regular part of the women’s journal *Femeia*, and articles on proper consumption became a common element in other newspapers, too. Readers were to learn about the dangers connected to old-fashioned habits of food preparation, unhealthy consumption, and lack of movement.³⁵

Providing people with scientifically sound knowledge about food consumption, the media campaign was no end in itself, but served to transfer the responsibility for consumption habits to individual households. In particular, guidebooks and articles mobilized the traditional role of women as mothers and housekeepers. The focus on women was explicitly formulated in the background material of the program on rational alimentation.³⁶ Many articles stressed the responsibility of women in battling dangerous consumption habits. A commonly mentioned example was the persistent tradition of feeding alcohol to infants. Although both mothers and fathers were reported to tolerate their children’s alcohol consumption, doctors and guidebook authors made sure who was in charge of the children’s education: “the family, in particular mothers, have the obligation to make sure that youths and also children are protected from the damage done by alcohol, from the diseases caused by its consumption.”³⁷ To be sure, women did not passively oblige to rigid state-imposed norms, but were themselves interested in improving their family’s consumption habits. Administering the household budget and responsible for the moral and physical integrity of the family, women bore the brunt of alcoholism and health problems. By addressing women in their traditional roles, the program for rational alimentation exploited this responsibility and at the same time reinforced prevailing gender hierarchies. Susan Gal and Gail Kligman have described this as a “parasitism” of the socialist state on the

35 Examples for the column can be found in most *Femeia* editions of the early 1980s. A number of slim brochures addressed aspects of the program, for example: Constantin Dumitrescu, *Alimentația rațională a școlarului* (Bucharest: Sport-Turism, 1979); Mircea Diaconescu, *Alimentația rațională* (Bucharest, Editura Medicală, 1979); Nicolae Feraru, *Pledorie pentru o alimentație rațională* (Bucharest, Editura Medicală, 1980); Viorica Dobre, *Principiile alimentației raționale* (Iași: Institutul de Medicina și Farmacie, 1982).

36 “Proiect – Program” (see footnote 12).

37 This and all following translations from Romanian are mine (E.W.). Aurelian Ciurdea, “Adevărul despre alcool”, *Femeia* 34, no. 5 (1981). See furthermore: Gabriela Ionescu, “Abuzul de alcool, atentat la sănătate”, *Femeia* 28, no. 6 (1975).

family, meaning that the state relied on gender dependencies to fulfill its social goals.³⁸

Members of the commission for rational nutrition were aware that exploiting people's own interests in good food and health bore an enormous potential. As a commission member formulated in the debates around the program, its success relied to a good extent on people's acceptance "that rational alimentation is in the interest of their own health."³⁹ When preparing the program, the commission member Constantin Arseni, a neurosurgeon, accordingly emphasized that "the population, in particular the middle tier [*pătura mijlocie*] and those in the countryside should obtain some explanations so that they don't reach other conclusions."⁴⁰ Accordingly, the media campaign around the program for rational alimentation was cautious to present the program not as a state-imposed consumption plan to justify food shortages, but as guidelines leading to self-fulfillment. In a guidebook on rational alimentation, the author argued along these lines:

Does this life put any restrictions on us? Does this rational, preventive attitude deprive anyone of [his/her] joy of living a fulfilled life, does it frustrate [him/her] in [his/her] joy and pleasures? Not at all, no. To the contrary, an ordered life, with a well balanced program of work, with respect to the hours of rest, with a rational alimentation does not do anything but create the conditions so that we can fully seize the pleasures of life.⁴¹

Towards the end of his deliberations, the author specified: "It has been proven that people who lead a rigorous, ordered life... benefit from a robust, active old age, without suffering, with perfect health, which they can then bring into service for the family and society."⁴² With a similar focus on people's productivity, the commission for rational alimentation pronounced that "[i]t is the interest of everyone to know what, how, how much, and when [he/she] needs to consume in order to be healthy, vigorous, creative, fit for work, and to avoid premature aging".⁴³

38 Susan Gal and Gail Kligman, *The Politics of Gender After Socialism: A Comparative-Historical Essay, with the assistance of American Council of Learned Societies* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000), 70.

39 "Stenograma ședinței de constituire a Comisiei pentru elaborarea Programului de alimentație rațională a populației", October 29, 1981, nr. inv. 98/1981. ANR, CC al PCR, Secția Economică (1978-1989), inventar 3294.

40 Ibid.

41 Note on language: the above pronouns are ungendered in Romanian. Quote from Mircea Diaconescu, *Alimentația rațională* (Bucharest, Editura Medicală, 1979), 44.

42 Ibid., 177-78.

43 CC al PCR, "Sinteza. Programul de alimentație științifică a populației", June 12, 1982, in "Programul de alimentație științifică a populației discutat în ședința de lucru din 13

With Michel Foucault, we can describe this attempt of transferring governmental goals into individual desires as “microphysics of power,” meaning “the point where power reaches into the very grain of individuals, touches their bodies and inserts itself into their actions and attitudes, their discourses, learning processes and everyday lives”.⁴⁴ The Romanian discourse on rational consumption was certainly not void of normative guidelines, but more than telling people what and how to eat, newspaper articles and guidebooks encouraged autonomous reflection and decision-making. Doing so, they enforced the “subjectivization” of their readers, an understanding of the autonomous self who was not only capable of, but also responsible for making informed decisions.⁴⁵ By the mid-1970s, the genre of self-help guides and personality tests experienced a global boom.⁴⁶ Also in the Romanian campaign on rational alimentation, questionnaires became a common instrument to help people “get to know themselves” (*auto-cunoaștere*). As a 1987 guidebook specified in 1987, *auto-cunoaștere* was neither supposed to encourage the “passionate obsession with the self (narcissism) nor the inverse tendency (continuous self-flagellation),”⁴⁷ but rather presented “a disinterested sympathy towards the own self.”⁴⁸ At a meeting of the commission for rational alimentation, Nicolae Ceaușescu got to the heart of these measures by suggesting that

[w]e also need to make recommendations for physical education..., to point out the optimum weight according to age and sex, so that people can control themselves. Nothing works better than self-control and because of that, people need to understand what is rational.⁴⁹

In women’s journals, readers were asked to answer questions to find out “whether you and your family live healthily.”⁵⁰ In monthly columns on rational alimentation, questionnaires enquired for example “what does it mean to live a rational life?” or “how do you spend your leisure time?”

iunie 1982”, nr. inv. 121/1982. ANR, CC al PCR, Secția Economică (1978-1989), inventar 3294.

44 Foucault/Gordon, *Power/Knowledge*, 39.

45 Sarasin, *Reizbare Maschinen*, 23-25.

46 Eberhard Wolff, “Moderne Diätetik als präventive Selbsttechnologie: Zum Verhältnis heteronomer und autonomer Selbstdisziplinierung zwischen Lebensreformbewegung und heutigem Gesundheitsboom,” in Lengwiler, *Das präventive Selbst*, 169-204.

47 Neculau, Chelcea, Muresan et al., *Comportament și civilizație*, 164.

48 *Ibid.*, 165.

49 “Stenograma ședinței de constituire a Comisiei pentru elaborarea Programului de alimentație rațională a populației”, October 29, 1981, nr. inv. 98/1981. ANR, CC al PCR, Secția Economică (1978-1989), inventar 3294.

50 “Arta de a trăi rațional”, *Femeia* 34, no. 5 (1981).

offering multiple choice sets for readers to pick an answer.⁵¹ Other guidebooks dug deeper, urging readers to “get to know the level of your inner balance,” among others. The questions were not restricted to consumption habits, but also made readers analyze their decision-making processes, their professional life (“How do you feel about your superiors?”), their conflict resolution skills, and their family life (“Do you usually look forward to going home?,” “Do you sometimes feel lonely within your family?”).⁵² Open in their formulations, these questions acknowledged negative feelings towards stress at work and in the family as a valid option.

The interest in self-exploration seems hard reconcile with life in a dictatorship, especially when considering the demographic policy in late socialist Romania. In 1966, not only abortions were banned. A new decree practically prohibited divorces, too. In the course of the 1970s, the number of divorce requests as well as their acceptance rate increased progressively. But even with a gradual liberalization of divorce procedures, the process remained tedious, and official media channels did their utmost to discourage people from this possibility.⁵³ What was the motivation then of surveys that asked their readers to reflect on their family life? What use was it to a Romanian woman to acknowledge her unhappy marriage if the national policy line actively discouraged separations? For some personality tests, there is proof that they are taken over from a very different socio-political context. The authors of the above questions cited for example the US-American doctor Donald M. Vickery as their source of inspiration. Vickery became a best-selling author for his repeatedly re-edited self help guide on how to “Take Care of Yourself: A Consumer’s Guide to Medical Care.”⁵⁴

However, formulations like the above were no isolated phenomenon in the Romanian guidebooks of the 1980s. More interesting than the ostensible mismatch of psychological tests and ideological requirements is the curious ease with which guidebooks and articles in late socialist Romania integrated formulations and examples which centred on the notion of autonomous individuals, individual responsibility, and free choice. The coverage on smoking is another example for the turn to the self-regulating consumer. In the 1950s and 1960s, Romanian brochures

51 “Arta de a trăi rațional”, *Femeia* 34, no. 7 (1981).

52 All examples from “Anexe”, in Neculau, Chelcea, Muresan et al., *Comportament și civilizație*.

53 Kligman, *The Politics of Duplicity*, 50-52.

54 Donald M. Vickery and James F. Fries, *Take Care of Yourself: A Consumer's Guide to Medical Care* (Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co, 1976); for the reference to Vickery see: P. Muresan, “Cunoașterea stării de sănătate”, in Neculau, Chelcea, Muresan et al., *Compor-tament și civilizație*.

emphasized the biological harm potential of tobacco.⁵⁵ Also in later decades, popular texts on smoking never ceased to mention the biological impact of smoking. By the late 1970s however, they devoted more space to the question of individual choice and responsibility. In a 1977 guidebook, the doctor Gheorghe Alexandrescu explained that “[e]very individual is born with a biological capital [*capital biologic*]. Some spend this capital stingily [...] of course every individual can spend this capital as [he/she] wishes, [he/she] is free to choose the poison which will end [his/her] life.”⁵⁶ The decision was presented as strictly voluntary: “Judge for yourself and decide. But we ask you insistently, do not decide until you have not taken into account your true interests.”⁵⁷

Again, we might dismiss these formulations as blatantly inappropriate in the context of a state socialist economy. Doing so, we would however ignore how neatly the phrase “biological capital” fits into Alexandrescu’s argumentation about health as an individual choice and interest. Far from an unfortunate slip, the term “biological capital” encapsulates the general thrust of the program for rational alimentation. Assigning capital value to individual health, it expressed the idea that people could choose how to “invest” and enhance their health value by rational choices about consumption. The program for rational alimentation was a means to transfer social responsibilities, and thus costs, from the state to the institution of the family and its individual members.

Concluding remarks

We have seen that the Romanian program for “rational alimentation” did not simply choose to improve people’s consumption habits by top-down means, for example by augmenting the network of public food places or by changing the meal services of these places. Instead, state authorities banked on a campaign that appealed to people’s “self-knowledge” and their ability to control their actions. How did the focus on individual responsibility fit into a country like Romania, which did not only nominally subscribe to socialist ideals, but also to national communitarism? And how did this strategy make sense for a government that was notorious for its ruthless intrusion in intimate

55 Zamfir, Constantin, and Gheorghe Gheorghiu, *Intoxicația prin tutun: Tabagismul* (Bucharest: Editura Militară a Ministerului Forțelor Armate ale RPR, 1960), quotes from page 59.

56 Gheorghe Alexandrescu, *Nu-mi luați ultima plăcere* (Bacău: Direcția Sanitară Bacău, 1977).

57 Dan Abulius and Ministerul Sănătății și Centrul Sanitaro-Antiepidemic al Municipiului Bucharest, *Dragi fumători începători* (Bucharest: Editura Medicală, 1975), 14.

matters of the body? Considering for example the close regimentation of women's bodies, it is striking that when it came to matters of consumption, the government acknowledged people's autonomy to make informed decisions. The appeal to individual consumer choices created contradictions. In state socialist Romania, people were not only confronted with caloric tables, but also with empty shelves and rationed foodstuffs. If they took the appeal to individual responsibility seriously, they became painfully aware of their limited choice to make informed decisions. Pushing this argumentation further, we might argue that people's agency was the price state socialist governments had to pay for their ambition to install a new mode of governing: that the state of half-liberalization, half-subjectivization proved eventually fatal for socialist states.

However, it would fall short to explain the fall of communist governments with unlikely consumption policies. Appeals to moderation and self-control were certainly more convincing in liberal states for the simple reason that people had more liberty to choose. In Central and Eastern Europe, the boundaries of what was and wasn't allowed to be said and done became at times very visible, and it goes without saying that the difference between liberal and authoritarian states (as well as the difference between functioning and poor food provision) had significant consequences for individual realities. Considering the categories employed in consumption politics however, liberal democracies were rife with contradictions, too. Also in Western states, people experienced clear boundaries. Their health, consumption, and general life course continued to be influenced by structural factors such as class, ethnicity, and gender. The consequences of social inequality could be attenuated, but not removed by institutions of welfare, which made appeals to free choice questionable, too. Far from collapsing, Western states showed that it was possible to accommodate the arguments about individual choice and responsibility together with their inherent contradictions and turn them into a viable rationality of governing.

While the turn to individual citizen choices does not immediately explain why the Eastern bloc collapsed at the turn of the 1990s, it gives us an idea why "everything was forever, until it was no more:"⁵⁸ why, as Alexei Yurchak has argued, the end of state socialism caught many people by surprise and yet quickly became an accepted reality. State socialism had not been an invariable, monolithic regime, which all of a sudden disappeared in its entirety. In many areas of life, gradual

58 Alexei Yurchak, *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).

transformations of social organization had been underway. In their governing strategies, Western and Eastern states resorted to increasingly similar measures. If in 1981, Nicolae Ceaușescu argued that “[n]othing works better than self-control,”⁵⁹ he contributed to a dominant paradigm of consumption politics. Still in 2015, Olivier De Schutter, until recently a United Nations Special Rapporteur on the right to food, argued that “‘autonomous’ motivations (i.e., out of a sense that this is the ‘right thing to do’, and that it corresponds to the kind of person one wants to be) are more robust and have more lasting impacts than choices that are made simply as a response to external constraints.”⁶⁰

It is hard to assess whether these appeals to people’s consciousness have yielded better results than functioning networks of public meal services and health centers would have. Whatever their effect, they have been notoriously difficult to enforce and control. Rather than comprehensively improving public health, the strategies have contributed to a new form of government that aimed to replace external controls with internal regulation. Tapping into notions of human agency, self-reflection, and responsibility, they did not involve disciplinary measures and domination, but governed with the consent of those governed. The Romanian program for rational alimentation should accordingly not be dismissed as a cynical attempt to divert attention from food shortages. More than that, it embodied a new approach to organizing people’s behaviour and allocating social responsibilities. The Romanian and all other programs were strategies of adapting to contemporary challenges such as automatized labor, the resulting sedentary lifestyle and lack of movement, the ubiquity of food, drinks, and legal substances, and the increase in leisure time. Rather than declaring these phenomena and their consequences the result of encompassing socio-economic developments, health programs framed them primarily as challenges on the way to personal fulfilment. The “individualization” of consumption politics saved costs in a two ways: first by shifting the focus from public food programs and health infrastructure to advice and guidebooks—and secondly, in a figurative sense, by shedding responsibility for social problems.

59 “Stenograma ședinței de constituire a Comisiei pentru elaborarea Programului de alimen-tație rațională a populației,” October 29, 1981, nr. inv. 98/1981. ANR, CC al PCR, Secția Economică (1978-1989), inventar 3294.

60 Olivier de Schutter, “Foreword: How to Motivate Healthier Lifestyles?,” in *Regulating Lifestyle Risks: The EU, Alcohol, Tobacco and Unhealthy Diets*, ed. Alberto Alemanno and Amandine Garde (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015), xviii.

Bibliography

- Anghelescu, Serban, Ana Vinea, and Muzeul Țăranului Român. LXXX: marturii orale: anii '80 si bucureștenii. Bucharest: Paideia, 2003.
- Bucur-Deckard, Maria. Eugenics and Modernization in Interwar Romania. Pittsburgh, Pennsylvania: University of Pittsburgh Press, 2002.
- Chelcea, Liviu. "The Culture of Shortage During State-Socialism: Consumption Practices in a Romanian Village in the 1980s." *Cultural Studies* 16, no. 1 (2002): 16–43.
- Cocks, Harry G. "Modernity and the Self in the History of Sexuality." *The Historical Journal* 49, no. 04 (2006): 1211–27.
- Deletant, Dennis. Ceausescu and the Securitate: Coercion and Dissent in Romania, 1965-1989. Armonk, N.Y: M.E. Sharpe, 1995.
- Dilas, Milovan. Gespräche mit Stalin. 2130th ed. Frankfurt/Main: S. Fischer, 1962.
- Eisenbach-Stangl, Irmgard. Eine Gesellschaftsgeschichte des Alkohols: Produktion, Konsum und soziale Kontrolle alkoholischer Rausch- und Genussmittel in Österreich 1918-1984. Frankfurt/Main, New York: Campus Verlag, 1991.
- Elliot, Rosemary. "Inhaling Democracy: Cigarette Advertising and Health Education in Post-war West Germany, 1950s-1975." *Social History of Medicine* 28, no. 3 (2015): 509–31.
- Foucault, Michel, and James D. Faubion. Power. Essential works of Foucault, 1954-1984 v. 3. New York, New York: New Press; Distributed by W.W. Norton, 2000.
- Foucault, Michel, and Colin Gordon. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977. Brighton, Sussex: Harvester Press, 1980.
- Gal, Susan, and Gail Kligman. The Politics of Gender After Socialism: A Comparative-Historical Essay. With the assistance of American Council of Learned Societies. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- Halliwell, Martin. Therapeutic Revolutions: Medicine, Psychiatry, and American Culture, 1945-1970. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2013.
- Hitchins, Keith. A Concise History of Romania. Cambridge concise histories. Cambridge, United Kingdom, New York: Cambridge University Press, 2014.
- Kalinová, Lenka. Konec nadějí a nová očekávání: K dějinám české společnosti v letech 1969-1993. Prague: Academia, 2012.

- Kligman, Gail. *The Politics of Duplicity: Controlling Reproduction in Ceaușescu's Romania*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- Kligman, Gail, and Katherine Verdery. *Peasants under Siege: The Collectivization of Romanian Agriculture, 1949-1962*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.
- Laqueur, Thomas W. *Solitary Sex: A Cultural History of Masturbation*. New York: Zone Books, 2003.
- Lengwiler, Martin, ed. *Das präventive Selbst: Eine Kulturgeschichte moderner Gesundheitspolitik. Verkörperungen 9*. Bielefeld: transcript, 2010.
- Neuburger, Mary. *Balkan Smoke: Tobacco and the Making of Modern Bulgaria*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- Proctor, Robert N. *The Nazi War on Cancer*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.
- Sarasin, Philipp. *Reizbare Maschinen: Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1524. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2001.
- Schutter, Olivier de. “Foreword: How to Motivate Healthier Lifestyles?” In *Regulating Lifestyle Risks: The EU, Alcohol, Tobacco and Unhealthy Diets*. Edited by Alberto Alemanno and Amandine Garde. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2015.
- Starks, Tricia. *The Body Soviet: Propaganda, Hygiene, and the Revolutionary State*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2008.
- Tanner, Jakob. “Lebensmittel und neuzeitliche Technologien des Selbst: Die Inkorporation von Nahrung als Gesundheitsprävention.” In Lengwiler, *Das präventive Selbst*, 31–54.
- Tismăneanu, Vladimir. *Stalinism for All Seasons: A Political History of Romanian Communism*. Berkeley: University of California Press, 2003.
- Tulbure, Narcis. “Drink, Leisure, and the Second Economy in Socialist Romania.” In *Pleasures in Socialism: Leisure and Luxury in the Eastern Bloc*. Edited by David Crowley and Susan E. Reid, 259–82. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 2010.
- Turda, Marius. “The Nation as Object: Race, Blood, and Biopolitics in Interwar Romania.” *Slavic Review. American Quarterly of Soviet and East European Studies* 66, no. 3 (2007): 413–41.
- Vickery, Donald M., and James F. Fries. *Take Care of Yourself: A Consumer's Guide to Medical Care*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Pub. Co, 1976.

Wolff, Eberhard. "Moderne Diätetik als präventive Selbsttechnologie: Zum Verhältnis heteronomer und autonomer Selbstdisziplinierung zwischen Lebensreformbewegung und heutigem Gesundheitsboom." In Lengwiler, Das präventive Selbst, 168–200.

Yurchak, Alexei. *Everything Was Forever, Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.

Kontakt: Esther Wahlen, esther.wahlen (at) gmail.com (Goethe-Institut e.V. München)