

# Was tun mit unseren Gefühlen?

## Zur destruktiven Plastizität bei Günther Anders und Catherine Malabou

### What Should We Do With Our Feelings?

#### On Destructive Plasticity in the Writings of Günther Anders and Catherine Malabou

Bernd Bösel

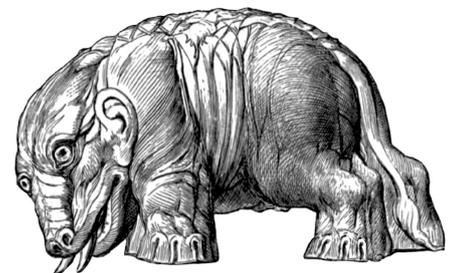
### Abstract

The article draws a comparison between some motifs in the writings of Günther Anders and Catherine Malabou. It begins with an outline of Malabou's concept of (neuro)plasticity and its three main aspects and focuses on the importance of the notion of destructiveness as emphasised by the philosopher's insistence on neurodegenerative maladies and sociopolitical trauma. Her notion of disaffection as a necessary component of plasticity is then paralleled to Anders' critical engagement with modern technology and its tendency towards the destruction of humanity. His argument that the atom bomb forces us to realize that our ability to produce is so much greater than our abilities to imagine and to feel led him to a short but very dense discussion of what he called the "plasticity of feelings", a notion that he developed alongside the visionary assertion of a historicity of feelings in general. In somewhat similar fashion to Malabou, Anders wants to sharpen our consciousness of the plasticity of feelings in order to make us feel the necessary amount of fear of our own potential destructiveness – and thus of the very real possibility that our affectivity might come to its own end. Malabou as well as Anders thus propose to take upon us an engagement with what usually is deemed "negative affect", in order to counter the risk of a complete and final negation of affect.

**Keywords, dt:** Plastizität, Affektivität, Destruktivität, Trauma, Technik

**Key words, engl.:** plasticity, affectivity, destructiveness, trauma, technology

**Dr. Bernd Bösel** is an assistant professor at the chair of media theory and media studies at the University of Potsdam and teaches in the curriculum "European Media Studies". He coordinated the research network *Affect- and Psychotechnology Studies* (funded by the DFG between October 2015 and February 2018). **E-Mail:** [bernd.boesel@uni-potsdam.de](mailto:bernd.boesel@uni-potsdam.de)



Der Begriff der Plastizität hat in den letzten Jahren eine erstaunliche Konjunktur erfahren. Zu einem großen Teil liegt das sicherlich am Postulat der Neuroplastizität, das von der Hirnphysiologie ausgehend auch in seinen gesellschaftspolitischen Implikationen diskutiert wird. Die französische Philosophin Catherine Malabou sieht in der Plastizität sogar eine Art Epochenbegriff wirksam werden, der auf dem Weg ist, den so lange prägenden Begriff der Schrift – der von der Antike bis ins Computerzeitalter unersetzbar schien – abzulösen (Malabou 2010, 1).

Die aktuelle Bedeutsamkeit eines Begriffs erhöht die Aufmerksamkeit auf und das Interesse für seine früheren Indienstnahmen. Unter diesen sticht diejenige durch Günther Anders heraus, der in seinem Hauptwerk *Die Antiquiertheit des Menschen* von der „Plastizität der Gefühle“ sprach und dieser einen suggestiven Anhang widmete (Anders 1983, 309–316). Diese lexikalische Koinzidenz zwischen Anders und Malabou ist für den vorliegenden Text der Ausgangspunkt, um weitere fundamentale Parallelen in beider Denken auszuloten, die angesichts der sehr unterschiedlichen Herkunft überraschend prägnant sind: Anders ist als Schüler Husserls und Heideggers von der Phänomenologie geprägt, geht aber über sie hinaus; Malabou ist Schülerin von Derrida, geht aber ihrerseits über die Dekonstruktion hinaus. Die Motive, anhand derer sich diese Verbindung aufzeigen lässt, betreffen die Destruktivität, die Gegenwartsdiagnose einer umfassenden Desaffizierung, sowie eine wenn auch sehr unterschiedliche Praxis engagierten philosophischen Schreibens, die als politische Intervention verstanden werden kann. Durchzogen sind beide Denkbewegungen, zumindest in den Aspekten, die im Folgenden erläutert werden sollen, von dem Verdacht, dass mit den Gefühlen etwas nicht (mehr) stimmt – und der Frage, was zu tun ist, um dieser Unstimmigkeit entgegenzuwirken.

## I

Jede große Denkerin denkt nur einen einzigen Gedanken. Oder umgekehrt: Wer nur einen einzigen Gedanken denkt und an diesem festhält, egal ob es vordergründig um Hegel, Heidegger, Freud, die Neurobiologie oder den Feminismus geht, erweist sich gerade in diesem Festhalten, ja gerade aufgrund dieses Festhaltens, als große Denkerin. In jedem Text Catherine Malabous geht es um Plastizität. Ihr wohl bekanntester Essay *Was tun mit unserem Gehirn?* setzt sich mit großer philosophischer, aber auch rhetorischer Finesse mit der seit den 1950er Jahren von der Neurowissenschaft postulierten Neuroplastizität auseinander. Damit ist die Fähigkeit des Gehirns bezeichnet, sich über die gesamte Lebensspanne eines Individuums immer wieder zu restrukturieren und umzuformen, im Gegensatz zu der früheren Vorstellung, dass die neuronale Struktur des erwachsenen Gehirns im wesentlichen stabil bleibe.[1] Indem sie nun die seit Tschernyschewski und Lenin eminent politische Frage „Was tun?“ mit eben dieser Neuroplastizität verbindet, insistiert Malabou darauf, dass hier ein dringender Handlungsbedarf besteht. Denn einerseits wissen „wir“ noch immer zu wenig von dieser Plastizität, trotz der Versuche der Neurowissenschaftler, diese Erkenntnis allgemein bekannt zu machen; andererseits versteht sich

[1] Für einen aktuellen Überblick zum Forschungsstand der Neuroplastizität siehe Costandi (2016).

der Kapitalismus bestens darauf, diese Neuroplastizität für seine Zwecke zu nutzen, wenn nicht zu missbrauchen. Ein entscheidender Punkt von Malabous Essay ist dann auch die Entlarvung der neoliberalen Anrufung individueller Flexibilität als eine (sei es absichtliche oder unabsichtliche) Fehlinterpretation der Plastizität.

Malabou definiert diese zu Beginn ihres Essays anhand von drei Aspekten. Zwei von ihnen sind schon wortgeschichtlich ablesbar:

„Seiner Etymologie zufolge – das griechische *plassein*, modellieren – hat das Wort ‚Plastizität‘ zwei Grundbedeutungen: es bezeichnet gleichzeitig die Fähigkeit, eine *Form annehmen zu können* (Ton und Lehm werden zum Beispiel als ‚plastische‘ Stoffe bezeichnet) und eine *Form geben zu können* (wie in der Kunst oder in der plastischen Chirurgie).“ (Malabou 2006, 13)

Der Plastizitätsbegriff umfasst in zunächst unentscheidbarer Weise einen Passivitäts- wie auch einen Aktivitätspol, und in ihrer Auseinandersetzung mit der Neurophysiologie interessiert sich Malabou insbesondere für diesen Chiasmus zwischen einer passiven Formannahme sowie einer aktiven Formgebung. Doch erst der dritte Begriffsaspekt gibt Malabous Überlegungen ihre existenzielle wie auch politische Brisanz, wengleich er im Gehirn-Essay wie ein Nachgedanke präsentiert wird: „Es muß allerdings darauf hingewiesen werden, daß Plastizität auch die Fähigkeit bezeichnet, die Form zu vernichten, die sie annehmen oder schaffen kann.“ (ebd.)

Malabou spricht damit als dritte Grundbedeutung das an, was sie „destruktive Plastizität“ nennt. In ihren veröffentlichten Arbeiten war diese interessanterweise von Anfang an mitpräsent. So endet ihre Promotionsschrift über die *Zukunft Hegels (L'avenir de Hegel)* mit der Einsicht: „Plasticity is the place where Hegel's finitude is constituted. Between the emergence and the annihilation of form, plasticity carries, as its own possibility, self-engendering and self-destruction.“ (Malabou 2005: 193). Plastizität sei daher zugleich ein vitaler wie ebenso ein mortaler Gedanke: Leben und Sterben sind in ihm verschränkt. Dennoch erhält die destruktive Plastizität erst in späteren Schriften, in denen sich Malabou mit neurodegenerativen Erkrankungen (allen voran Alzheimer) sowie mit den sogenannten „Neuen Verwundeten“ beschäftigt, größeren Raum. Darunter subsumiert sie all jene Menschen, die an Traumata leiden – seien es neurologische, seien es durch Katastrophen ausgelöste oder seien es soziopolitisch verursachte Traumata (etwa durch Gewalt, Krieg oder Terror). Gemeinsam ist diesen aus der Fachliteratur der Neurophysiologie sowie der Psychiatrie herangezogenen Fällen aus Malabous Sicht die Auslöschung des emotionalen Erlebens. Immer wieder zitiert sie das Kardinalbeispiel Antonio Damasio (1995), den im 19. Jahrhundert lebenden Arbeiter Phineas Gage, dem bei einem Unfall während einer Sprengung eine Eisenstange quer durch den vorderen Kopfbereich fuhr. Er verlor ein Auge, erholte sich aber ansonsten scheinbar vollständig – mit Ausnahme von Verhaltensänderungen, die vor allem als emotionale Kälte, als Gleichgültigkeit oder Desaffizierung beschrieben wurden. Phineas Gage wird inzwischen als neurophysiologisches Pendant zum Paranoiker Daniel Paul

Schreber bezeichnet: während letzterer vor allem für die Psychoanalyse der Psychosen zentral wurde, ist Gage das Musterbeispiel für die Auswirkungen einer Hirnverletzung auf die emotionale Erfahrung sowie die Veränderung der Persönlichkeit (Malabou 2012, 220; vgl. Davoine/Gaudilliere 2004, 49f.). Malabou zufolge wird die Neuroplastizität hier in ihrer destruktiven Kapazität sichtbar, die in den Fällen, die Phineas Gage gleichen, nicht die kognitiven, sondern eben die affektiven Fähigkeiten einer Person unterbrechen bzw. radikal verändern. Diese empirische Grundlage ermöglicht es Malabou, eine Struktur analogie zwischen den Symptomen von Hirnläsionen und denjenigen von Traumatisierungen zu postulieren, die durch häusliche Gewalt und Missbrauch, durch Krieg und Terror sowie durch Unfälle und Naturkatastrophen ausgelöst werden. Im Anschluss an die amerikanische Psychiaterin Judith Lewis Herman (1992) folgert sie, dass sich an allen Fronten der gegenwärtigen Gesellschaft posttraumatische Zustände ausbreiten, die durch die Unfähigkeit zur emotionalen Berührung charakterisiert seien (Malabou 2012, 161). Diese Unfähigkeit, affiziert zu werden, betrifft auch – und das ist ein für Malabou ganz zentraler Punkt – die Fähigkeit, überhaupt mit dem Anderen in Beziehung zu treten. Es steht also die Erfahrbarkeit des Anderen, der Alterität, auf dem Spiel, wenn die soziopolitischen Umstände durch Traumata bestimmt werden, die in Desaffizierung münden. Hirnverletzungen wie diejenige von Phineas Gage mögen selten sein, doch tut das für Malabous Argumentation nichts zur Sache, weil sie sie als ein „Paradigma“ auffasst, als paradigmatische Beispiele für alle Arten von posttraumatischen Verhaltensänderungen (ebd., 157).

Malabou spricht von diesen in ihren Ursachen so unterschiedlichen, in ihren Wirkungen aber äquivalenten Traumata mit einer existenziellen Emphase, die aufhorchen lässt. So umschreibt sie die destruktive Plastizität in der Schlusspassage von *The New Wounded* als „metamorphosis unto death“ sowie „as a form of death in life marked by affective indifference“ (ebd., 212) und schwenkt von den neurodegenerativen Erkrankungen mit ihren Durchkreuzungen jeglicher Hoffnung auf Remission oder Regeneration auf das „psychische Leiden heute“ insgesamt um, das auf eine angemessene Anerkennung und Theoretisierung immer noch warte. In diesem Zug fällt auch der derzeit für die politische Theorie so zentrale Begriff der Vulnerabilität (vgl. Butler/Gambetti/Sabsay 2016). Dieser wird von Malabou zwar nicht eigens diskutiert, doch verhandelt sie die Wunde im Sinne des Traumas ständig mit, sodass man sagen kann, dass ihre Überlegungen zur destruktiven Plastizität geradezu auf die Figur der Vulnerabilität hinauslaufen.

Die Emphase dieser Destruktivität steigert sich in ihren Texten zuweilen zu Stellen wie der folgenden aus dem Essay *Ontologie des Akzidentiellen*: „Wir müssen unbedingt zur Kenntnis nehmen und anerkennen, dass wir alle eines Tages zu einem anderen werden können, zu einem völlig anderen, zu jemandem, der sich niemals wieder mit sich selbst versöhnen wird, der diese Form ohne Erlösung und Rettung, ohne letzten Willen sein wird, diese verdammte Form, außerhalb der Zeit.“ (Malabou 2011, 10f.). Und in *The New Wounded* heißt es fast gleichlautend, dass „wir“, „jeder von uns“, „jederzeit“ zu diesen neuen Verwundeten werden können, ohne jegliche Verbindung zu

jener Identität, die wir vorher gewesen sein mögen (Malabou 2012, 213). Die Gefahr einer „Nullifizierung der Vergangenheit“ und eines „Endes jeglicher Signifikation“ und damit jeder Bedeutungsverleihung und Sinnstiftung wird von Malabou geradezu beschworen – allerdings verwahrt sie sich gegen den Vorwurf des Pessimismus, den ihr quasi-existenzialistischer Plastizitätsbegriff nahelegen könnte. Mit den Psychoanalytikern Françoise Davoine und Jean-Max Gaudillière findet Malabou zu einer interessanten Wendung: es gehe darum, zum Subjekt des Leidens jener anderen zu werden, die nicht in der Lage sind, ihr eigenes Leiden zu empfinden (ebd., 214).

Ich möchte hier die Triftigkeit dieser Überlegungen Malabous nicht näher diskutieren, sondern den Fokus von der Frage, ob nun die Psychoanalyse oder die Neurologie besser gewappnet sein mag, um das Ereignis des Traumas bzw. das Ereignis als Trauma und umgekehrt das Trauma als Ereignis zu denken, hin zu jener Nicht-Abstinenz umlenken, die auch Malabous philosophisches Schreiben kennzeichnet. Der Anklang des Ausdrucks „Nicht-Abstinenz“ an die Abstinenzregel Freuds ist dabei durchaus beabsichtigt. In einer aufschlussreichen Formulierung von 1914 empfahl Freud seinen Kollegen, sich den Chirurgen zum Vorbild zu nehmen, „der alle seine Affekte und selbst sein menschliches Mitleid beiseite drängt und seinen geistigen Kräften ein einziges Ziel setzt: die Operation so kunstgerecht als möglich zu vollziehen“ (Freud 2000, 175). Zwar blieb diese, von Freud in separaten Schriften zur Behandlungstechnik mehrfach ausformulierte Regel nicht unwidersprochen, wie vor allem die Kontroverse um Sandor Ferenczi zeigt. Dennoch ist sie bis in die heutige Praxis der Psychoanalyse eines ihrer Grundmerkmale. Malabous Nachdenken über Plastizität nun als nicht-abstinent zu bezeichnen, heißt, darin eine andere Form von Engagement zu erkennen, als die Psychoanalyse zu bieten imstande ist – nämlich ein Engagement, das aus der Sorge um die Gefahr und das Risiko einer umfassenden Desaffizierung angesichts der destruktiven Plastizität erwächst, mit der sich die Psychoanalyse nicht beschäftigt. Zwar hatte Freud, wie Malabou vermerkt, ausdrücklich von der „Plastizität des Seelenlebens“ sowie der „Plastizität der Libido“ gesprochen, dabei aber zugleich die Unzerstörbarkeit von Prägungen betont (Malabou 2011, 50–55). Genau dieser fehlenden Berücksichtigung der Zerstörbarkeit von Prägungen in der Psychoanalyse tritt Malabou entgegen: „Die zerstörerische Plastizität lädt dazu ein, über ein Leiden nachzudenken, das in einem Fehlen des Leidens besteht, über das Auftauchen einer neuen Wesensform, die der alten fremd ist. Über einen Schmerz, der sich als Gleichgültigkeit gegenüber dem Schmerz äußert, als Ungerührtheit, Vergessen, Verlust von symbolischen Bezügen.“ (ebd., 25). Am griffigsten wird Malabous Anliegen wohl in der von ihr so oft gebrauchten Metapher der „emotionalen Kälte“, die sie ausdrücklich (und nicht frei von Klischees) nicht nur bei Hirngeschädigten, Schizophrenen, Serienmördern, Traumatisierten und allen Ausgeschlossenen verortet, sondern als „virtuell in jedem von uns als Bedrohung vorhanden“ auffasst (ebd., 45).<sup>[2]</sup> Wem das zu sehr nach herkömmlicher Kulturkritik klingt, findet in einem jüngeren Text auch eine philosophischere Variante desselben Motivs. Dieser Text (Malabou 2013) sieht die (Hetero-)Affektivität

[2] Die hier betonte „emotionale Kälte“ aufseiten der Traumatisierten, die eine besondere Zuwendung erforderlich macht, scheint die klassische analytische Situation völlig auf den Kopf zu stellen: Denn der Analytiker hat es ja, der Freud'schen Darstellung zufolge, mit ‚heißen‘ (mein Ausdruck), weil zu „Liebesübertragung“ und „sexueller Hingabe“ (Freud 2000: 223) überaus bereiten Patientinnen zu tun (ich folge der klassischen Gender-Zuteilung Freuds), weshalb ausdrücklich eine professionelle „Gefühlskälte“ angezeigt ist (ebd., 175).

durch die Subjektivität konstituiert, d. h. die Subjektwerdung ist abhängig von der Fähigkeit, sich von Anderem affizieren, berühren und damit verändern zu lassen. Ohne den Begriff Plastizität zu verwenden, bringt sie dabei erneut die Destruktivität ins Spiel; auch hier bezieht sie sich auf die von Damasio verwendeten Beispiele einer durch ein Hirntrauma zerstörten Affektivität als der Unfähigkeit, überhaupt noch Affekte zu empfinden. Affiziertwerdenkönnen, so folgert Malabou überzeugend, heißt also auch so affiziert werden können, dass danach *kein* Affiziertwerden mehr möglich ist.

## II

Eine solche Sorge kennzeichnet auch das Werk von Günther Anders. Und auch Anders spricht, allerdings bei weitem nicht so monomanisch wie Malabou, von Plastizität. Immerhin aber findet sich der Begriff an einer zentralen Stelle des ersten Bands der *Antiquiertheit des Menschen*, und offenbar empfand Anders ihn als so gehaltvoll, dass er ihr einen Anhang mit dem Titel *Von der Plastizität der Gefühle* anfügte (Anders 1983, 311–316).

Eine weitere Parallele: Auch Anders ist ein dezidiert anti-abstinenter Denker, der bekanntlich versuchte, der „Apokalypse-Blindheit“ der Ära des Kalten Kriegs mit einer hoch engagierten Intervention entgegenzuwirken. Als zentrales Reflexionsobjekt hatte sich ihm die Atombombe als Instrument einer totalen Destruktivität aufgedrängt; aus ihrer Insistenz galt es Folgerungen für das menschliche Selbst- und Weltverhältnis zu ziehen. Anders erläuterte die Blindheit für das mögliche Bestehen eines realen Weltuntergangs durch die These, wonach das Gefühlsvermögen einen uneinholbaren Rückstand gegenüber dem Vorstellungsvermögen habe, welches seinerseits hinter dem Herstellungsvermögen hinterherhinke. Am anschaulichsten wird dies in dem mehrmals wiederholten Merksatz: Man könne Abertausende Tote produzieren, sich aber nur wenige Tote klar und deutlich vorstellen, und betrauern nur ganz wenige, wenn nicht gar nur einen einzigen (ebd., 269). Angesichts der menschlichen Destruktivität, die mit der modernen Technik ein neues Maß erreicht hat, ist das Fühlen „unzureichend“ (ebd., 273) – es leistet (noch) nicht, was es leisten können müsste, um auf der Höhe der Zeit zu sein.[3]

Anders stellt hier aus technikkritischer Sicht nahezu beiläufig einen Befund, der von höchster philosophischer Tragweite ist: Gefühle sind historisch und kulturell geprägt. Dieser Befund verteilt sich auf zwei Postulate, die aus heuristischen Gründen im Folgenden stärker getrennt werden sollen, als Anders selbst es tut. Es wird dabei sichtbar werden, dass diese Postulate den ersten beiden Aspekten von Malabous Plastizitätsbegriff entsprechen (der Fähigkeit zur Formannahme sowie der Fähigkeit zur Formgebung). Das erste Postulat besagt, dass Gefühle historisch bedingt und dadurch wandlungsfähig sind. Diese *Historizität* der Gefühle ergibt sich, wie Anders überzeugend darlegt, bereits aus der Sozialität des Menschen, die kulturell variabel ist: „Nicht nur die Formen unserer Praxis haben sich im Laufe der Geschichte verwandelt, nicht nur unsere Kategorien sich verändert, nicht nur die Weisen der Anschauung anderen Weisen Platz gemacht: auch die Gefühle haben ihre, wenn eben auch langsamere, Geschichte gehabt.“ (ebd.,

[3] Auffällig ist, dass Anders diesen Gedanken nicht im Hinblick auf die Shoah entwickelt, sondern sich ausschließlich auf die Atombombe bezieht. Dass ihn die industrielle Massenvernichtung in Auschwitz nicht weniger erschüttert hat als die Bombenabwürfe über Hiroshima und Nagasaki, wird in seinem unter dem Titel *Wir Eichmannsöhne* (1964) publizierten offenen Brief an Klaus Eichmann sowie in seinen Texten in *Besuch im Hades* deutlich (Anders 1979).

312). Diese Langsamkeit liege wiederum an der Trägheit des menschlichen Gefühlsvermögens, die Anders als Erklärung dafür anbietet, warum bis dato niemand auf die Idee gekommen war, etwa analog zur Ideengeschichte auch eine Geschichtsschreibung der Gefühle zu betreiben: „Verursacht ist diese Lücke durch das Vorurteil, das Gefühlsleben sei *das* Konstante, *das* Nicht-Historische in der Geschichte der Menschheit.“ (ebd., 311f.). Diesen Umstand konnte Anders noch dreißig Jahre später, nämlich im Jahr 1986, beklagen, als er seine New Yorker Tagebuchaufzeichnungen aus den späten 1940er Jahren unter dem programmatischen Titel *Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens* herausgab. In deren Vorbemerkungen erinnerte er noch einmal an das schon in der *Antiquiertheit* artikulierte Desiderat und resümierte erneut, „daß die Aufgabe der morgigen Historiker, sofern es diese geben wird, auch darin bestehen wird, Geschichte als ‚Geschichte der Gefühle‘ zu schreiben“ (Anders 1986, 10).

Inzwischen ist dieses Manko durch eine Vielzahl an Publikationen aus dem neu etablierten Bereich der Emotionsgeschichte behoben worden (vgl. Frevert 2009; Plamper 2012; Matt/Stearns 2014). Doch Anders beschränkte sich keineswegs auf die Feststellung, dass Gefühle sich im historischen Prozess ebenso, wenn auch deutlich langsamer, verändern wie Ideen und die Technik. Er stellte vielmehr die Frage, mehr noch: die *Forderung*, dass das Gefühlsvermögen des Menschen *aktiv und intentional erweitert* werden muss. Dies ist möglich, weil nun neben die Historizität auch noch eine *Modellierbarkeit* oder *Plastizität* der Gefühle als zweites Postulat tritt.

Besonders augenfällig werde diese emotionale Plastizität am Gang der Kultur- und Kunstgeschichte: Denn mit jeder neuen künstlerischen Individualität tritt, so Anders, zugleich ein neuer Gefühlsmodus auf die Bühne. „Wer behaupten würde, das spezifisch giorgioneske Gefühl würde er auch ohne die Vermittlung durch Giorgiones Bilder gekannt haben, könnte nicht ernst genommen werden. Die jeweilige geschichtliche Welt, in der, für die oder gegen die diese Künstler schufen, hat jeden von ihnen auch völlig verschieden fühlen lassen.“ (Anders 1983, 312). Es gibt also unzählbar viele Gefühlsnuancen, die einander ablösen, überlagern, nebeneinander bestehen, sich potenzieren; die Kunst bringt diese affektiven Differenzen besonders deutlich zum Ausdruck. Durch die Beschleunigung des technischen Fortschritts – dem das Gefühlsvermögen aufgrund seiner höheren Trägheit nicht mehr nachkomme – ist eine historisch neue Situation eingetreten. Zwar räumt Anders ein, dass das Mitfühlen immer schon hinter der Phantasie und der materialtechnischen Begabung des Menschen zurückgeblieben sei, und zwar möglicherweise aus evolutionären Gründen.

„Entscheidend ist aber, daß die Differenzen zwischen den Leistungen so übermäßig anwachsen können, daß die Vermögen einander aus den Augen verlieren; daß sie nun unfähig werden, sich auf gleiche Gegenstände zu beziehen, daß das Band zwischen ihnen nun endgültig zerreißt. Und das ist heute eben der Fall; was jener Bombenflieger beweist, der, nach seiner Rückkehr von einem Interviewer gefragt, woran er denn nun bei seinem Fluge gedacht habe, gleich ob aus Zynismus oder aus Naivität, antwortete: ‚Ich konnte

und konnte mir den Gedanken an die \$ 175, die ich für den Refrigerator zuhause noch nicht abbezahlt habe, nicht aus dem Kopf schlagen.“ (ebd., 268)

Das Gefühlsvermögen hat also Grenzen und der Abstand dieser vergleichsweise trägen Grenzen zu den überaus variablen Grenzen der Machbarkeit und der Vorstellbarkeit wächst beunruhigend an. An dieser Stelle zieht Anders einen Vergleich zur Leistung Kants, der gezeigt habe, in welchem Sinn die Vernunft begrenzt ist – eine dem entsprechende „Kritik des reinen Gefühls“ stehe aber bislang noch aus: „Was uns heute – im Unterschied zu Faust – aufregen müßte, ist jedenfalls nicht, daß wir nicht allmächtig sind oder allwissend; sondern umgekehrt, daß wir im Vergleich mit dem, was wir wissen und herstellen können, zu wenig vorstellen und zu wenig fühlen können. Daß wir fühlend kleiner sind als wir selbst.“ (ebd., 269)

Doch damit muss sich der Diagnostiker der Apokalypse-Blindheit nicht abfinden. Denn Anders deutet die Plastizität der Gefühle als offen gestaltbar: Man könne und müsse angesichts der technologischen Bedrohungen dem Gefühlsleben nachhelfen, wenn man eine völlige Desynchronisierung zwischen dem Produktions- und dem Affizierungsvermögen vermeiden wolle. Gerade die Kunst lehre ja, dass man Gefühle bewusst schaffen kann: Kunstwerke *erzeugen* Gefühle *sui generis*, und zwar „solche, die ohne die hergestellten Gegenstände sich gar nicht verwirklichen können“ (ebd., 315). Vor allem der Musik traut Anders diese Fähigkeit zur Gefühlserweiterung zu,[4] wie er angesichts der Symphonik Bruckners schreibt: „*unsere Seele wird ausgedehnt*, sie nimmt eine Fassungsweite an, die wir selbst ihr gar nicht verleihen können“ (ebd., 313). Selbiges müsse nun aus dem selbstzweckhaften Bereich der Kunst auf das alles beherrschende Problem der Gegenwart übertragen werden, nämlich das prometheische Gefälle zwischen technischem und (mit)fühlendem Können.

„[D]ie heute entscheidende moralische Aufgabe [besteht] in der Ausbildung der moralischen Phantasie, d. h. in dem Versuche, das ‚Gefälle‘ zu überwinden, die Kapazität und Elastizität unseres Vorstellens und Fühlens den Größenmaßen unserer eigenen Produkte und dem unabsehbaren Ausmaß dessen, was wir anrichten können, anzumessen; uns also das Vorstellende und Fühlende mit uns als Machenden gleichzuschalten.“ (ebd., 273)

Es gibt also eine Differenz von unangemessenem und angemessenem Fühlen; das unangemessene ist das traditionale, langsame, aber auch, wie man mit der Medienkritik ergänzen muss, das von politischen und wirtschaftlichen Mächten gesteuerte.[5] Ein großer Teil der unangemessenen Gefühle wird also bewusst erzeugt; doch um zu einem angemessenen Fühlen zu kommen, müssen ebenfalls Gefühle erzeugt werden. Die Differenz verläuft demnach keineswegs zwischen einer angeblichen Natürlichkeit und der Künstlichkeit der Gefühle – im Gegenteil, was geboten ist, ist ebenso künstlich wie die technische Welt selbst: „Auch die Zustände, in die uns Kunstwerke versetzen, sind eben künstlich; wenn man will: ‚Kunstwerke‘.“ (ebd., 315). Der Unterschied besteht in der Angemessenheit bezüglich der moralischen Aufgabe einer Abwendung der drohenden Menschheits- oder sogar Weltvernichtung.

[4] Dies wird umso weniger überraschen, seitdem die *Musikphilosophischen Schriften* aus dem Nachlass herausgegeben worden sind (Anders 2017). Anders hatte eine Habilitationsschrift über „musikalische Situationen“ verfasst, die Habilitation scheiterte allerdings und die Arbeit blieb unveröffentlicht.

[5] Man vergleiche dazu den Aufsatz *Die Antiquiertheit des Individuums* aus dem zweiten Band der *Antiquiertheit*, worin die Unterhaltung als Tendenzkunst der Macht bezeichnet wird und die modernen Arbeitnehmer allesamt als „synthetische Lustmörder“ mit schizophrenen Anteilen bezeichnet werden (Anders 1984, 138 bzw. 175).

Anders ist sich dabei durchaus bewusst, dass seine Aufforderung zur Erweiterung des Gefühlsvermögens als „gewalttätig“ eingestuft werden kann (ebd., 274). Er vergleicht sie mit den „gewalttätigen Überforderungen“, die vonseiten des Human Engineering kommen und die er bei anderer Gelegenheit noch „heftig abgewiesen“ hatte. Nun aber bleibe nichts mehr übrig, als die Waffen des Angreifers selbst in die Hand zu nehmen. Diese Affirmation einer gewissen Gewalttätigkeit (die übrigens lange jenen berüchtigten Überlegungen zum gerechten Mord in den 1980er Jahren vorausgeht<sup>[6]</sup>) ist die eine unbehagliche Reminiszenz, die Anders selbst anführt. Die andere betrifft die Propaganda der Nationalsozialisten. Sie, deren „Zeugen und Opfer wir gewesen sind“, war nämlich „in der Tat nichts anderes als eine Produktion von Gefühlen im kolossalsten Maßstabe; eine Produktion, die die Partei für geboten hielt, weil sie kalkulierte, daß die mit diesen Gefühlen ausgestatteten Opfer das überfordernde Terrorsystem leichter, wenn nicht gar enthusiastisch, akzeptieren würden“ (ebd., 311).

Trotz dieser echten Sorge um die Gewalttätigkeit des Fühlen-Machens und ihrer Anklänge an die normierenden Visionen des Human Engineering sowie an die Gefühlsmaschinerie der Nazis zieht Anders hier nicht alle Konsequenzen. Eine bestimmte Dialektik scheint ihm zu entgehen. Einerseits gilt, dass wenn das Gefälle zum politischen Risiko wird, die „Notwendigkeit“ besteht, „dem Fühlen nachzuhelfen oder Gefühle ganz ausdrücklich herzustellen“, damit die „Weltveränderung“ akzeptiert, ihr entsprochen wird. Andererseits wird nun aber eben jenes Deutschland 1933 zitiert, das ja die Gefühlsproduktion als Mittel zur Implementierung ihres Terrorsystems eingesetzt hat. Damit aber haben die Nazis selbst jene Weltveränderung vorangetrieben, zu deren Akzeptanz sie zugleich die Gefühle der Bevölkerung modellieren mussten, was ihnen bekanntlich sehr gut gelang. Die Gefühlsproduktion kann demnach zur Durchsetzung jeder beliebigen aktiven Weltveränderung eingesetzt werden – sie wird zum Mittel für *beliebige* Zwecke. Anders will die Gefühlsproduktion aber genau von dieser Beliebigkeit abziehen, um sie moralisch einzusetzen: Nicht instrumentell für das Ziel einer aktiven Weltveränderung, sondern zur korrektiven Erkenntnis der bereits vollzogenen und sich noch vollziehenden Weltveränderung. Und erst über diesen heuristischen Umweg ist eine aktive Weltveränderung dann wieder denkbar – nun aber auf einer sichereren, weil breiteren Gefühlsbasis. Gewiss könnte man zeigen, dass die Nazis das Gefühlsleben der deutschen Bevölkerung eher verengt haben, anstatt beispielsweise ihre Empathiefähigkeit zu erweitern. Gerade im Gegenteil dazu ging es ja um eine massive Entsolidarisierung mit großen Teilen der Bevölkerung, insbesondere der Juden, durch affektive Abwertungen in ungeahntem Ausmaß.<sup>[7]</sup> Instrumentell wird die Gefühlsproduktion da, wo sie nur ganz bestimmte Gefühle produzieren will (Freude, Enthusiasmus, Patriotismus, Stolz, Ehrgefühl – jeweils im spezifischen nationalsozialistischen Modus), um zugleich andere stillzulegen (Trauer, Zweifel, Melancholie etc.).

Anders' Vorschlag zur Erweiterung des Gefühlsvermögens kennt auch diese instrumentelle Seite; aber sie ist nicht darauf reduzierbar. Er schreibt zwar davon, dass es die Aufgabe der Zeit sei, das Fürchten wieder zu lernen:

[6] Diese Debatte ist dokumentiert in Bissinger (1987). Anders' Text, der die Debatte ausgelöst hat, spricht allerdings von „Notstand und Notwehr“.

[7] Zur Emotionsgeschichte des Antisemitismus siehe Jensen/Schüler-Springorum (2013).

„Denn was uns vor allem fehlt, ist ‚freedom to fear‘, das heißt: die Fähigkeit, *angemessene Angst*, als dasjenige Quantum an Angst aufzubringen, das wir leisten müßten, wenn wir uns von der Gefahr, in der wir schweben, wirklich frei machen, also die ‚freedom from fear‘ wirklich gewinnen wollen. Worum es geht, ist also: to fear in order to be free; *Angst zu haben, um frei zu werden*; oder um überhaupt zu überleben.“ (Anders 1983, 266)

Hans Jonas wird später in *Das Prinzip Verantwortung* fast gleichlautend von der Notwendigkeit einer „Heuristik der Furcht“ sprechen (Jonas 1984, 392); ebenso spricht Jonas von der Pflicht der „Aufbietung des dem Vorgestellten angemessenen Gefühls“ (ebd., 65).[8] Hier wird also ein bestimmtes Gefühl instrumentell eingesetzt; doch ist diese Instrumentalität *heuristischer* Art, d. h. sie dient der Erkenntnis- bzw. der Einsichtsproduktion; und sie wird letztlich in *emanzipatorischer* Absicht gefordert: als Weg zur Freiheit.

Ein biographischer Umstand verdient hier beachtet zu werden, weil die Vermutung naheliegt, dass er thematisch und terminologisch mitschwingt. Anders hat den ersten Band der *Antiquiertheit* seinem Vater William Stern gewidmet und dabei vor allem dessen Festhalten am Begriff der Menschenwürde gewürdigt.[9] Stern gilt nun zudem als Erfinder des Begriffs „Psychotechnik“ (vgl. Schrage 2001; Bösel 2013). Auf diesen denkwürdigen Umstand kommt Anders in einer der letzten Anmerkungen des zweiten Bandes der *Antiquiertheit* zu sprechen – ein wenig so, als wollte er nun seinem Vater nach dem ersten auch das letzte Wort überlassen. Die Anmerkung bezieht sich auf das versuchsweise eingeführte Wort „Technikpsychologie“. Anders erinnert angesichts dieser Wortschöpfung an die (nach dem Ausdruck „Intelligenzquotient“) vermutlich zweitberühmteste väterliche Begriffserfindung: „Mein Vater hatte noch das unselige Wort ‚Psychotechnik‘ geprägt, wenn er auch nicht wie seine Kollegen damit prahlte, entdeckt zu haben, daß die Seele technisch bearbeitet werden könne. Wir dagegen meinen, wenn wir von ‚Technikpsychologie‘ sprechen, die Untersuchung und die Kritik des Einflusses, den die bestehende Technik auf den Menschen ausübt.“ (Anders 1984, 464). Doch wie gesehen beschränkt sich sein Ansatz keineswegs auf eine kulturkritische Gegenwartsdiagnose. Vielmehr stellt er selbst die Forderung, „technisch“, d. h. künstlich, auf die Gefühle der Menschen einzuwirken, um sie vom Ausmaß der globalen Bedrohung zu überzeugen und sie von jener Furcht zu befreien, die sie noch gar nicht empfinden, die aber dennoch bereits implizit in ihnen vorhanden ist und sich unbewusst auf ihre Lebensführung auswirkt.

### III

In dem 1961 geschriebenen Aufsatz *Die Antiquiertheit der Menschenwelt* berichtet Anders von seiner Beobachtung japanischer Pachinko-Spieler. Er sieht in ihren Gesichtern nicht nur die weithin bekannten Affekte aller Glücksspieler, die er als „Monte-Carlo-Erregungen“ zusammenfasst, sondern außerdem „Wut und Rachsucht“ (Anders 1984, 61). Er diagnostiziert, dass hier ein Maschinen-Ressentiment am Werk sei, genauer gesagt ein Ressentiment, das sich auf die

[8] Zur persönlichen und diskursiven Verbindung von Anders und Jonas siehe Liessmann (2003) sowie Dries (2012).

[9] „In Erinnerung an ihn, der den Begriff der Menschenwürde dem Sohne unausrottbar eingepflanzt hat, sind diese traurigen Seiten über die Verwüstung des Menschen geschrieben worden.“ (Anders 1983, V).

Maschinen richtet, aber in der Arbeitswelt, von wo her es rührt, nicht ausagiert werden kann. Eben deshalb brauche es „Abreaktionsgeräte“, um die Wut abzuführen. All das geschehe unbewusst, d. h. den betroffenen Subjekten sei weder ihr „Antimaschinen-Affekt“ bewusst, noch ihre Abreaktion als solche zugänglich. Und auch die Designer der Spielautomaten wüssten nicht um die Funktion, die ihre Geräte erfüllen – auch wenn man ihnen sicher, über Anders hinausgehend, unterstellen kann, dass sie die Spielsucht durch das Design der Geräte und Interfaces absichtlich zu induzieren versuchen, wie es vor wenigen Jahren von der Ethnologin Natasha Dow Schuell angesichts der Spielhallen in Las Vegas unter dem Titel *Addiction by Design* (2012) herausgearbeitet wurde. Anders interessiert sich aber für einen ganz anderen Punkt, nämlich nicht die Sucht, sondern das Ressentiment: Der Antimaschinenaffekt werde tabuisiert (Anders 1984, 62), und wenn man Anders in der Annahme folgen will, dass er tatsächlich unterhalb der Bewusstseinschwelle bleibt, lässt sich auch keine Manipulation durch „Psychotechnik“ im Sinne einer intentionalen Bearbeitung der Seele unterstellen, wie er allerdings insinuiert. Vielmehr müsste man stattdessen von einer ungesteuerten Emergenz von Abreaktionsmaschinen sprechen, die aus demselben industriellen Komplex herrühren wie die Arbeitsmaschinen, die das Ressentiment überhaupt erst entstehen lassen. Diese Gedanken sind in einem Paragraphen zu finden, der mit *Das Trauma des Industriezeitalters* übertitelt ist. Diese Wendung wird nicht ausbuchstabiert, wie auch der Traumabegriff keine zentrale Rolle in den beiden Bänden der *Antiquiertheit* spielt; aber offenbar ist das Maschinen-Ressentiment *Folge* jenes Traumas, das von den Maschinen herrührt (wie im Aufsatz über *prometheische Scham* ausgeführt); und dieses Ressentiment äußert sich nicht nur in der Pachinko-Spielsucht, sondern ebenso in einem „Zerstörungsfuror“ von Jugendlichen, „Halbstarken“ und anderen – nennen wir sie, in Anlehnung an die zeitgenössische Figur des Globalisierungsverlierers, die ‚Maschinisierungsverlierer‘ (ein Ausdruck, der auf der Linie von Anders’ Rhetorik gelagert sein dürfte). Diagnostiziert wird von Anders auch eine „Indolenz gegen Zerstörung“, eine „Gleichgültigkeit gegenüber der Totalvernichtung durch einen eventuellen Atomkrieg“ (ebd., 64); man könnte auch von einer Desaffizierung oder Apathie sprechen, die nur noch von Zerstörungslust durchbrochen wird.[10]

Wir sind nun also bei derselben Gegenwartsdiagnose gelandet wie bei Malabou. Die Diagnose der Indolenz trifft sich mit derjenigen des zerstörten emotionalen Erlebens fünfzig Jahre später. Und in beiden Fällen stehen diese Diagnosen in Verbindung mit dem Begriff der Plastizität: Neuroplastizität bei Malabou und, wenn man so will, Pathoplastizität bei Anders. Ebenso beharren beide auf der Annahme, dass die Allgemeinheit von dieser Plastizität nichts weiß, und mehr noch, dass sie auch von der Möglichkeit sowie der Wirklichkeit der destruktiven Plastizität kein Bewusstsein hat. Wie ein Leitmotiv wiederholt Malabou die Wendung „wir wissen es nicht“ (2006, 7, 12, 19, 20), um die Bewusstmachung eben dieser Plastizität in allen ihren Aspekten als Intention ihres Essays zu verdeutlichen (ebd., 7f.). Anders vermeidet es zwar, die Plastizität der Gefühle als eine auch destruktive zu bezeichnen, doch geht die zerstörerische Seite der Formbarkeit des Gefühlslebens aus seiner

[10] Christopher John Müller hat in *Prometheanism* einen weiteren Aspekt in Anders’ Werk stark gemacht: Die komplexe arbeitsteilige Forschung und Entwicklung der Atombombe habe einer „Anästhetisierung“ der ArbeitnehmerInnen zugearbeitet, die von ihrem Produkt maximal entfremdet sind. Damit wird letztlich die Fähigkeit zu Kritik, emotionaler Betroffenheit und Empathie „ausgeschaltet“: „the complexity of the nuclear device generates a level of abstraction and detachment that the limited reach of human feeling and empathy cannot bridge“ (Müller 2016, 140). Das prometheische Gefälle vergrößert sich damit an beiden Enden zugleich: Nicht nur das Herstellungsvermögen wird gesteigert, sondern zugleich das Gefühlsvermögen verringert. Müller macht diese Denkfigur, die Anders anhand der Atombombe entwickelt hat, für seine eigene Analyse der digitalen Technologien stark und spitzt sie in der Aussage zu, dass das Smartphone gewissermaßen die Funktion der Atombombe übernommen habe (ebd., 147–164).

Diagnose der Gleichgültigkeit deutlich genug hervor. Beide argumentieren also vor dem Hintergrund der Anerkennung einer zerstörerischen Plastizität – und beide fragen danach, was wir mit dieser Plastizität tun sollen, nun da *erwiesen* ist, dass sie eben auch eine zerstörerische Seite hat.

Anders schlägt „Exerzitionen zu einem erweiterten Fühlen“ vor und vergleicht das, was ihm vorschwebt, mit mystischen Techniken oder auch „Selbstverwandlungs-Techniken“ (Anders 1983, 275); sein Paradigma einer Gefühlserweiterung findet er vornehmlich in den Künsten. Während also die destruktive Plastizität auch den impliziten Hintergrund von Anders' Überlegungen bildet, will er sich die rezeptive (empfangende) Gefühls-Plastizität zunutze machen, um die aktive (formgebende) Gefühls-Plastizität in eine andere Richtung zu lenken. Dann muss allerdings auch die Frage gestellt werden, wem oder was die Gefühls-Plastizität überhaupt Form verleiht? Gemäß den Vermögen, die Anders unter dem promethetischen Gefälle verhandelt, würde sich eine erweiterte Fähigkeit zum Fühlen sowohl auf das Vorstellen wie auch auf das Herstellen auswirken.

Wer nun konkrete Vorschläge oder gar Anweisungen erwartet, wird von Anders allerdings enttäuscht; er sagt ausdrücklich, dass ihm diese als nicht möglich erscheinen. „Sie entziehen sich der Mitteilung. [...] von der Selbsterweiterung lässt sich nichts mehr mitteilen.“ (ebd., 275). Immerhin sagt er aber noch so viel, dass es sich, wenn man an der Schwelle dieser Exerzitionen steht und sich gerade dazu durchringt, sie zu vollziehen, um eine Art Anrufung handelt: „denn man ruft ja über die Gefälle-Kluft hinüber, so als wären die jenseits der Kluft zurückgebliebenen Vermögen Personen; und sie: die Phantasie und das Gefühl, sind es, die hören sollen, oder denen man überhaupt erst einmal ‚Ohren machen‘ will.“ (ebd.)

Dieses Bild operiert auf der *intrasubjektiven* Ebene, als sei die geforderte Ausweitung des Affektvermögens eine rein individuelle Angelegenheit; aber auch wenn Anders hier nichts bezüglich eines *intersubjektiven* Ausweitungsversuchs sagt, kann doch seine eigene schriftstellerische und rhetorische Praxis als ein solcher Versuch begriffen werden. Oder, um daraus eine Frage zu formulieren: Bemüht sich Anders in seinem Schreiben um eine Erweiterung der Empfindungsfähigkeit seiner Leserschaft? Nimmt er eine Art psychotechnischer oder vielleicht besser psychoplastischer Intervention vor, die auf der Erfahrung seines eigenen Schreckens und seiner eigenen Ängste beruht?

Erinnern wir uns an Malabous Forderung, wonach der heutige Therapeut zum Subjekt des Leidens jener Traumatisierten werden muss, die ihr eigenes Leiden nicht mehr empfinden können. Diese Forderung läuft darauf hinaus, ein Leiden, einen Schmerz, einen Schrecken auf sich zu nehmen, der ansonsten sang- und klanglos unterzugehen droht. Erweisen sich Anders' Vorschlag einer Heuristik der Furcht und Malabous Vorschlag einer Heuristik des Schmerzes damit als masochistische Projekte? Sind die Furcht und der Schmerz Selbstzwecke? Nein, denn für Anders dient die Heuristik der Furcht ja, wie später bei Hans Jonas, der Rückgewinnung von Verantwortlichkeit, Handlungsmacht und letztlich Freiheit. Und für Malabou dient die Anerkennung des Schmerzes letztlich der Rückgewinnung einer Affizierbarkeit, die aus ihrer Sicht für die Konstitution jeglicher Subjektivität notwendig ist – und damit auch einer

ungehorsamen, ungefügigen Subjektivität.

In beiden Fällen scheint das Politische (wenn auch nicht ausdrücklich) in einer Artikulationsfähigkeit begründet, die wiederum auf die Kraft zurückgeht, das Schmerzhaftes nicht nur auszuhalten, sondern es in seinen Möglichkeitsbedingungen zu betrachten. Diesen Schmerz gilt es offenzuhalten, um zu verhindern, dass er als verleugneter oder nicht mehr empfundener Schmerz zur Auslöschung aller Schmerzempfindung führt. Das Unzeitgemäße an beiden Ansätzen (und zwar „unzeitgemäß“ durchaus im Sinne von Friedrich Nietzsche, der ebenfalls gegen die Tendenz zur utilitaristisch motivierten Desaffizierung ansah, die er seiner Gegenwart attestierte) liegt schlussendlich darin, sich den sogenannten „negativen“ Affekten emphatisch zuzuwenden – nicht aber, weil Anders oder Malabou diese als Selbstzweck betrachten würden, sondern weil sie darin die einzige Chance sehen, der Gefahr einer technologisch bzw. traumatologisch induzierten Negation der Affekte etwas entgegenzusetzen.

## Bibliographie

- Anders, G. (1964) *Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann*. München: Beck.
- Anders, G. (1979) *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966. Nach ‚Holocaust‘ 1979*. München: Beck.
- Anders, G. (1983 [1956]) *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Anders, G. (1984 [1980]) *Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Anders, G. (1986) *Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens*. München: Beck.
- Anders, G. (2017) *Musikphilosophische Schriften. Texte und Dokumente*. München: Beck.
- Bissinger, M. (1987) (ed.) *Günther Anders: Gewalt – ja oder nein. Eine notwendige Diskussion*. München: Knauer.
- Bösel, B. (2013) Die philosophische Relevanz der Psychotechniken – Argumente für die Indienstnahme eines ambivalenten Begriffs. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 38(2): 123–142.
- Butler, J.; Gambetti, Z.; Sabsay, L. (2016) (eds.) *Vulnerability in Resistance*. Durham; London: Duke University Press.
- Costandi, M. (2016) *Neuroplasticity*. Boston (Mass): MIT Press.
- Damasio, A. (1995) *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. München: List.
- Davoine, F.; Gaudilliere, J.-M. (2004) *History Beyond Trauma*. New York: Other Press.
- Dries, C. (2012) *Die Welt als Vernichtungslager. Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*.

- Bielefeld: transcript.
- Freud, S. (2000) *Schriften zur Behandlungstechnik*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Frevert, U. (2009) Was haben Gefühle in der Geschichte zu suchen? In: *Geschichte und Gesellschaft* 35(2): 183–208.
- Herman, J. L. (1992) *Trauma and Recovery. The Aftermath of Violence – from Domestic Abuse to Political Terror*. New York: Basic Books.
- Jensen, U.; Schüler-Springorum, S. (2013) Einführung: Gefühle gegen Juden. Die Emotionsgeschichte des modernen Antisemitismus. In: *Geschichte und Gesellschaft* 39(4): 413–442.
- Jonas, H. (1984) *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Liessmann, K. P. (2003) Verzweiflung und Verantwortung. Koinzidenz und Differenz im Denken von Hans Jonas und Günther Anders. In: Wiese C.; Jacobson, E. (eds.) *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Berlin; Wien: Philo Verlagsgesellschaft: 53–70.
- Malabou, C. (2005) *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality, and Dialectic*. Abingdon: Routledge.
- Malabou, C. (2006) *Was tun mit unserem Gehirn?* Zürich; Berlin: diaphanes.
- Malabou, C. (2010) *Plasticity at the Dusk of Writing. Dialectic, Destruction, Deconstruction*. New York: Columbia University Press.
- Malabou, C. (2011) *Ontologie des Akzidentiellen. Über die zerstörerische Plastizität des Gehirns*. Berlin: Merve.
- Malabou, C. (2012) *The New Wounded. From Neurosis to Brain Damage*. New York: Fordham University Press.
- Malabou, C. (2013) Go Wonder: Subjectivity and Affect in Neurobiological Times. In: Johnston, A.; Malabou, C. *Self and the Emotional Life. Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience*. New York: Columbia University Press: 1–72.
- Matt, S. J.; Stearns, P. N. (2014) (eds.) *Doing Emotions History*. Urbana et al.: University of Illinois Press.
- Müller, C. J. (2016) *Prometheanism. Technology, Digital Culture and Human Obsolescence*. London: Rowman & Littlefield.
- Plamper, J. (2012) *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*. München: Siedler.
- Schrage, D. (2001) *Psychotechnik und Radiophonie. Subjektkonstruktionen in artifiziellen Wirklichkeiten*. München: Fink.
- Schuell, N. D. (2012) *Addiction by Design. Machine Gambling in Las Vegas*. Princeton (NJ): Princeton University Press.