

Die Emotionalisierung des Politischen

Helfritzsch, Paul (Ed.); Müller Hipper, Jörg (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Helfritzsch, P., & Müller Hipper, J. (Hrsg.). (2021). *Die Emotionalisierung des Politischen* (Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839452783>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-ND Lizenz (Namensnennung-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-ND Licence (Attribution-NoDerivatives). For more Information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0>

PAUL HELFRITZSCH,
JÖRG MÜLLER HIPPER (HG.)

DIE
EMOTIONALI-
SIERUNG
DES
POLITISCHEN

Paul Helfritsch, Jörg Müller Hipper (Hg.)
Die Emotionalisierung des Politischen

Paul Helfritzs (Dr.) lehrt Philosophie mit methodischem Schwerpunkt in Phänomenologie, Existenzialismus und Poststrukturalistischer Theorie als Lehrbeauftragter an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Er forscht in den Bereichen Sozialphilosophie und radikale Demokratietheorie sowie zum Geschlechterverhältnis und dem performativen Verhältnis von Versammlungen und Politik.

Jörg Müller Hipper, geb. 1981, lehrt Philosophie mit Schwerpunkt auf Phänomenologie und philosophische Ästhetik als Lehrbeauftragter an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Er forscht u.a. zum Ästhetizismus in Bezug auf Ethik und Erkenntnistheorie sowie der Ästhetik als Lebensform.

Paul Helfritsch, Jörg Müller Hipper (Hg.)

Die Emotionalisierung des Politischen

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 Lizenz (BY-ND). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, gestattet aber keine Bearbeitung.

(Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/deed.de>)

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen oder Derivate einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2021 im transcript Verlag, Bielefeld

© Paul Helfritzsch, Jörg Müller Hipper (Hg.)

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5278-9

PDF-ISBN 978-3-8394-5278-3

<https://doi.org/10.14361/9783839452783>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einleitung: Vom Aufschrei bis zur gestalterischen Teilhabe – Emotionen und Politik	9
---	---

1. Emotionen & Politik – historische Perspektiven

Eine Frage des Gefühls

Alexis de Tocqueville und die Emotionalisierung der Politik <i>Sarah Rebecca Strömel</i>	19
---	----

Ein demokratisches Puppentheater?

Die Problematik der Metaphorik des <i>Theatrum mundi</i> <i>Michael Hartmann</i>	45
---	----

»Erklärt doch die Esel durch Volksbeschluss für Pferde!«

Zur Relevanzrelativierung des Politischen für das Leben durch >Emotionalisierung< in den Anfängen der Kyniker <i>Simon Varga</i>	49
--	----

Die Dialektik politischer Emotionalisierung und Entemotionalisierung

<i>Ruth Rebecca Tietjen</i>	67
-----------------------------------	----

2. Konfrontative Emotionen – Politische Teilhabe mit unerwünschten Mitteln

Erlaubte und verbotene Aggressionsaffekte im öffentlichen Raum

<i>Hilge Landweer</i>	75
-----------------------------	----

Normalisierte Verachtung und verachtende Normalität

<i>Hannah Schlüter</i>	99
------------------------------	----

Affektiv, authentisch, autoritär?

Zu den politischen Risiken von Authentizitätsinszenierungen

Jule Govrin 107

Zur Diskurstauglichkeit des Authentischen

Andreas Sandner 137

Patriotische Erregung oder Friedhofsruhe des rationalen Diskurses?

Zur Rolle der politischen Emotionen bei Charles Taylor, Martha Nussbaum und Jürgen Habermas

Jens Bonnemann 143

Eine Diskursethik der Lebenswelt und eine Spur Existenzialismus

Kommentar zu Jens Bonnemanns »Patriotische Erregung oder Friedhofsruhe des rationalen Diskurses?«

Paul Helfritsch 171

Emotionalisierung als Entgrenzung des sozialen Kriegszustands

Der Kriegszustand des Politischen als Transmitter der Emotionalisierung

Rafael Rehm 175

Kommentar zu Rafael Rehm »Emotionalisierung als Entgrenzung des sozialen Kriegszustands. Der Kriegszustand des Politischen als Transmitter der Emotionalisierung«

Thomas Zingelmann 195

3. Emotionen & Ratio - Die Frage nach einem adäquaten Verhältnis

Sagen oder zeigen?

Zur Dramaturgie der Verfremdung bei Marx

Peggy H. Breitenstein 203

Darstellende Praxis in Theorie und Alltag

Ein Kommentar zu Peggy H. Breitensteins »Sagen oder zeigen? Zur Dramaturgie der Verfremdung bei Marx«

Paul Helfritsch 231

Zwischen Verrohung und Sensibilisierung

Chancen einer Emotionalisierung des Politischen bei Richard Rorty und Zygmunt Bauman

Lucas von Ramin 235

Kommentar zu Lucas von Ramin »Zwischen Verrohung und Sensibilisierung. Chancen einer Emotionalisierung des Politischen bei Richard Rorty und Zygmunt Bauman«

Sebastian Bandelin 259

Wie Hass und Gewalt sich begrifflich ausdehnen

Emotionalisierung durch Concept Creep

Maria-Sibylla Lotter 263

Die Dystopie des fraglosen Verstehens

Helen Akin 279

Die Empörung der Anständigen und der Hass der Verratenen

Abstoßende Affekte

Robert Hugo Ziegler 285

Von der Empörung zur Praxis – Ein Plädoyer

Cindy Salzwedel 307

4. Konkrete Verwendung von Emotionen im Politischen – Eine empirische Analyse

Instrumentalization of Emotion During the 2016

U.S. Presidential Election

A Neopragmatist Analysis of the Presidential Nominees' Media Communication

Sheena F. Bartscherer 321

Kommentar zu Sheena F. Bartscherer »Instrumentalization of Emotion During the 2016 U.S. Presidential Election – A Neopragmatist Analysis of the Presidential Nominees' Media Communication«

Sebastian Bandelin 373

Autor:inneninformation 377

Einleitung: Vom Aufschrei bis zur gestalterischen Teilhabe – Emotionen und Politik

Der Titel des vorliegenden Sammelbandes ist – wie der der ihm vorausgegangenen Tagung – *Die Emotionalisierung des Politischen*. Damit ist nicht gemeint, dass im Bereich politischer Aktivität und Gesetzgebung Emotionen in der Vergangenheit keinen Platz hatten und erst seit neusten Zeiten zu einem Teil der politischen Debatten geworden sind. Wir sind ganz im Gegenteil der Überzeugung, dass Emotionen schon immer eine bedeutende Rolle für politische Aktionen gespielt haben. Des Weiteren sollen der Titel und damit das Thema dieses Bandes auch keine eindeutige Wertung sein, welche Geltung Emotionen zu kommt, beziehungsweise in welcher Intensität sie für das Politische angemessen sind. Wir wollen mit diesem Sammelband auch in formaler Hinsicht einen weniger ausgetretenen Pfad betreten und einen Beitrag zur Debattenkultur leisten. Dies geschieht, indem wir schon bestehende Diskurse zu diesem Thema aufnehmen und einen Diskursraum schaffen, in welchem Ideen und Anknüpfungspunkte nicht bloß in Form von Essays dargestellt werden. Darüber hinaus erfahren die Beiträge direkt durch einen anschließenden Kommentar aus der Perspektive einer anderen Person eine Einordnung, ein Weiterdenken oder auch eine Kritik.

Wiederkehrende Themen der hier versammelten Essays sind: 1. Lässt sich eine durch Emotionen hervorgerufene Ausweitung oder Verengung der Bedeutung von Begriffen im Bereich politischer Praxis und Theorie bestimmen und wie soll damit umgegangen werden. 2. Kann eine Form der Urteilskraft beschrieben werden, womit hier eine Fähigkeit gemeint ist, in emotionalen Äußerungen nicht rein subjektiv-erstpersonale und damit, wie bisweilen behauptet wird, willkürliche Phänomene zu erkennen, sondern sinnvolle intersubjektive oder sogar objektive Erscheinungen und diese als angemessene oder unangemessene Bezugnahme auf politische Entscheidungen und Verhältnisse zu begreifen. Es geht also um eine Beurteilung eines angemessenen Zusammenspiels von Emotionen und Politik. 3. Welche Bedeutung lässt sich den Emotionen bei der Konstitution und Teilhabe an einer Öffentlichkeit zusprechen? Und 4. zeigen alle Beiträge, ob implizit oder explizit, dass die dualistische Trennung zwischen Rationalität und Emotionen für die

Politik nichts weiter ist als ein unzureichendes Modell, dass weder historisch noch aktuell in der Wirklichkeit Bestand hat.

Dies soll für den Überblick und Einblick in den Sammelband genügen. Die Titel und Kommentare wollen wir ohne weitere Umschreibung ihres Inhalts für sich stehen und sprechen lassen. Auf den folgenden Seiten werden wir noch – in aller Kürze – etwas zu unserem theoretischen Hintergrund beleuchten, was bedeutet, zu beschreiben, welchen Anlass wir hatten, die Tagung und diesen Sammelband gerade zu diesem Thema abzuhalten und herauszugeben. An dieser Stelle wollen wir uns aber schon bei allen Beteiligten Autor:innen¹ für ihre aufschlussreichen und theoretisch vielseitigen Beiträge bedanken, und auch dem Verlag insbesondere Herrn Wierichs für die gute Zusammenarbeit bei der Herausgabe und dem Verlegen des Buches.

Nun also zu unserer Motivation für diesen Band: *Vom Aufschrei bis zur gestalterischen Teilhabe*, dieser Zusatztitel der Einleitung, beschreibt ziemlich genau das Interesse, welches hinter diesem Band steckt. Es ist das Interesse zu verstehen oder zumindest zu versuchen zu verstehen, inwiefern Emotionen im gesamten Spektrum des Politischen eine Rolle spielen, also von den kürzesten politischen Aktionen, wie einem Aufschrei oder einer Empörung über ein Geschehnis, bis hin zu langwierigen und anstrengenden Gestaltungsprozessen, wie den Versuchen der Um- und Neustrukturierung. Eine tragende Rolle nehmen Emotionen dabei vor allem ein, wenn die Frage aufkommt, wer sich aus welchen Gründen politisch engagiert, welche Themen momentan – etwas salopp gesagt – en vogue sind und auch, wer sich welcher politischen Gruppe oder Strömung zugehörig fühlt, beziehungsweise wer einer solchen Gruppe oder Strömung entgegensteht.

Auf den verbleibenden Seiten der Einleitung wird Paul Helfritzsch versuchen, eine nachvollziehbare Bestimmung der Bedeutung der Emotionen für das Politische zugeben, die in dieselbe Richtung wie die bisherigen Ausführungen weist. Ein Anhaltspunkt dafür findet sich bei Judith Butler in *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*: Sie merkt an, dass bei der zu beobachtenden Prekarisierung von Teilen der Bevölkerung, sei es in den USA, in Europa oder auf dem afrikanischen Kontinent, nicht nur eine ökonomische Verarmung oder kulturelle Ausgrenzung zu beobachten ist, sondern ebenso »ein gesteigertes Gefühl der

1 Der Doppelpunkt an Personen- oder Gruppenbezeichnungen markiert in diesem Sammelband, dass es sich bei den markierten Begriffen um gesellschaftliche Konstruktionen handelt, die jedoch gesellschaftlich wirkmächtig sind. Die Verwendung dieser Markierung soll einen gedanklichen Raum öffnen, so dass sich dort alle Leser:innen wiederfinden beziehungsweise alle möglichen Varianten von sex und gender hineingedacht werden können. Neben dieser Variante haben sich auch einige Autoren:innen für die Variante der abwechselnden Nennung von Maskulinum und Femininum entschieden. Für die Formulierung zum Gebrauch des Doppelpunktes danken wir Cindy Salzwedel.

Entbehrlichkeit oder Verfügbarkeit [dazu gehört], das in der Gesellschaft unterschiedlich verteilt ist. [...] Prekarität bedeutet auch eine Eskalation der Angst um die eigene Zukunft und um diejenigen, die möglicherweise von einem abhängig sind; sie zwingt die Person, die diese Ängste hat, in einen Rahmen der Eigenverantwortlichkeit; und sie definiert Verantwortung neu als die Forderung, zum Unternehmer seiner selbst zu werden – unter Bedingungen, die diese dubiose Berufung unmöglich machen.«² Dieses Zitat fasst in wenigen Sätzen mehrere Punkte zusammen, die die Bedeutung der Emotionen innerhalb des politischen Raumes aufzeigen: 1. Stellt es die Geltung der emotionalen Wertung einer Sache, einer Struktur oder einer Person nicht als nachgeordnet dar, sondern als ebenso beachtenswert, wie die bestehenden ökonomischen und kulturellen Gegebenheiten. 2. Zeigt dieses Zitat auch, auf welche Weise Emotionen nicht allein erstpersonal zugänglich sind. Dies geschieht im genannten Beispiel, indem dem Gefühl der Angst, dass mit der Prekarisierung einhergeht, was heißt, gleichzeitig entbehrlich und verfügbar zu sein, eine andere Richtung gegeben wird. Das Gefühl der Angst wird also umgelenkt, sodass sein Gegenstand nicht mehr konkrete Andere sind, die eine:n zu gefährden scheinen, sondern die Strukturen der Prekarität selbst, wodurch sie zu dem werden können, was verändert werden soll. Hier setzt der Übergang vom personellen zum Strukturellen ein. Das Gefühl wird, aus einem möglicherweise diffusen selbstbezogenen Rahmen, herausgeholt und in einen gesellschaftlichen Kontext gestellt, was es für Andere, die unter ähnlichen Strukturen leben, konkret und nachvollziehbar macht. 3. Diese Nachvollziehbarkeit – hier in Form der Angst um die eigene Zukunft – entsteht eben durch die Verbindung des Gefühls mit der konkreten Lebenssituation prekarisierter Personen, wodurch sowohl die Situation wie auch etwaige andere emotionale Reaktionen wie Wut, Empörung oder Zorn gegen diejenigen, die dafür verantwortlich scheinen, verstehbar und selbst bewertbar werden. So erscheinen die Gegenstände der Wut nicht als irrational und willkürlich gewählt.

Wird dies angenommen, so ist auch ein Diskurs über die Sinnhaftigkeit, nicht der Wut, sondern des Gegenstands der Wut möglich. Eine Schlussfolgerung kann hier also sein, insofern die Annahme richtig ist, dass Emotionen weder willkürlich noch irrational und auch nicht nur rein subjektiv beziehungsweise erstpersonal verständlich sind. Es ist deshalb notwendig, Emotionen sinnvoll in den politischen Diskurs und politische Aktionen einzubeziehen. Damit ist allerdings auch eine Warnung verbunden, denn wenn Emotionen oder zumindest deren Gegenstände diskutabel sind, wird damit auch eine Lenkung möglich, worauf sich diese Emotion und die damit verbundene Motivation für politisches Handeln richtet. Dies ist deshalb zu beachten, weil gerade populistische Akteur:innen genau diese

2 Judith Butler: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 25.

Lenkung beabsichtigen, um Menschen für ein nicht weiter hinterfragtes Ziel zu vereinen. Ermöglicht wird diese Lenkung dadurch, dass nicht notwendig vorhergesagt werden kann, auf welchen Gegenstand sich welche Emotion richtet. So können Gegenstand und Emotion – nicht willkürlich, aber doch ausreichend variierend – in andere Formen und Zusammenhänge gebracht werden: Aus der Wut über eine konkrete andere Person kann Wut auf die Form der Sozialisation werden, aus Unsicherheit vor dem Fremden die Empörung über Sozialsysteme.

Doch genau in dieser unsicheren Zuordnung, die die Möglichkeit der Lenkung zur Folge hat, liegt auch die Möglichkeit, die Zuordnung reflexiv zu hinterfragen, da eine Lenkung potenziell erkannt und bei diesem Erkennen in Frage gestellt werden kann. Werden also Emotionen, wie hier mit Blick auf Butler vorgeschlagen, bestimmt, dann eröffnet sich daraus die Notwendigkeit, Emotionen bei der Analyse und Beschreibung politischer Prozesse und gesellschaftlicher Missstände genauer zu betrachten. Wie dies aussehen kann, möchten wir im Folgenden kurz anhand eines momentan viel diskutierten Themas, nämlich dem des Populismus – oder in den Worten von Horkheimer und Adorno – der Propaganda erörtern. Dazu sei auf zwei Zitate verwiesen, zum einen auf eines aus Chantal Mouffes *Für einen linken Populismus* und zum anderen auf eines aus Max Horkheimers und Theodor W. Adornos *Aufzeichnungen und Entwürfe*, die den Ausführungen aus der *Dialektik der Aufklärung* angehängt sind.

Zuerst zu Adorno und Horkheimer, sie schreiben über die Propaganda: »Propaganda für die Änderung der Welt, welch ein Unsinn! Propaganda macht aus der Sprache ein Instrument, einen Hebel, eine Maschine. Propaganda fixiert die Verfassung der Menschen, wie sie unterm gesellschaftlichen Unrecht geworden sind, indem sie sie in Bewegung bringt. [...] Die Wut, die sie in sich spüren, wenn sie ihr folgen, ist die alte Wut gegen das Joch, durch die Ahnung verstärkt, daß der Ausweg, den die Propaganda weist, der falsche ist. [...] Propaganda ist menschenfeindlich. Sie setzt voraus, daß der Grundsatz, Politik solle gemeinsamer Einsicht entspringen, bloß eine façon de parler sei.«³ Was wird an diesem Text deutlich, der zuerst 1944 erschien? Zum einen, dass die These, Emotionen so zu betrachten, dass sie nicht rein subjektiv sind, sie tatsächlich bestehende Missstände anzeigen, deren Gegenstandsbezug jedoch lenkbar und auch hinterfragbar ist, keine neue Einsicht darstellt, sondern – wenn gleich nicht explizit – implizit schon eine gewisse Zeit theoretische Arbeiten zu diesem Themengebiet leitet. Zum anderen unterstreicht der Inhalt dieses Zitates die weiter oben gegebene Warnung: Propaganda wird als ein dezidiert menschenfeindliches Unterfangen bestimmt, bei dem eine bestehende emotionale Wertung, beispielsweise die Wut gegen bestehendes Unrecht, zur Unterstützung eines Ziels gelenkt wird, dass dieses Unrecht nicht

3 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M.: Fischer 1988, S. 272.

behebt, sondern vielmehr aufrechterhält und die emotionalen Reaktionen der Betroffenen kanalisiert, die diesem Unrecht ausgesetzt sind, ohne dass am Ende der Bewegung eine Veränderung des Bestehenden zu erwarten wäre. Damit steht, laut Adorno und Horkheimer, hinter dem Versuch, die Emotionen Anderer durch gezielte Diskursverschiebung auf ein Ziel zu lenken, welches den Anlass der Emotion nicht auflöst, immer der Versuch politische Machtspiele zu führen. Dies geschieht, um sich selbst in eine Position politischer Bestimmung zu bringen. Dadurch wird dann der von Adorno und Horkheimer angeführte demokratische Grundsatz, dass »Politik gemeinsamer Einsicht entspringen« solle,⁴ hintergangen. Diese negative Beurteilung der politischen Strategie der Propaganda entspricht zu weiten Teilen auch derjenigen des Populismus, wie er gesellschaftlich in Europa, spezieller noch in Deutschland eingeordnet wird. Mit der Konsequenz, dass immer noch eine gewisse Skepsis herrscht, wenn es um die Verbindung von Emotionen und Politik geht. Doch lässt diese negative Beurteilung eine Seite unbeachtet, und zwar die, wie – wenn Propaganda die falsche Art ist, mit Emotionen umzugehen – in der Politik und dem außerparlamentarischen Engagement für politische Themen mit Emotionen angemessen verfahren werden soll, beziehungsweise was generell ein angemessenes politisches Verhalten wäre. Zugegebenermaßen ist diese Antwort nicht leicht zu geben; ein Hinweis liefert die Forderung, Politik solle gemeinsamer Einsicht entspringen. Dann wäre allerdings noch zu klären, ob diese Forderung jede Form von Emotionslenkung ausschließt, auch diejenige, die dazu führen soll, die eigenen Emotionen und die Gegenstände dieser Emotionen zu hinterfragen, um zu anderen Zusammenschlüssen von Personen zu gelangen. Diese Frage kann, wendet man den Blick auf ein Zitat Mouffes, mit nein beantwortet werden. Sie schreibt mit Blick auf Ernesto Laclaus Ausführungen in *On Populist Reason* folgendes zum Populismus: »Populismus ist keine Ideologie, und man kann ihm keinen spezifischen programmatischen Inhalt zuordnen. Ebenso wenig stellt er ein politisches Regime dar. Es handelt sich um eine Art, Politik zu betreiben, die zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten unterschiedliche ideologische Formen annehmen kann und mit einer Vielzahl institutioneller Rahmenbedingungen kompatibel ist.«⁵ Es geht, kurz gesagt, also darum, mittels Populismus politische Gestaltungsmöglichkeiten unter unterschiedlichen Bedingungen zu erlangen, die über einen emotionalen Aufschrei hinausgehen, sich aber dieser Emotionen bewusst sind und sich ihrer ähnlich wie bei der Propaganda bedienen. Im Gegensatz zu Adorno und Horkheimer geht Mouffe nicht davon aus, dass das Ziel des Populismus notwendig in einem unangemessenen Verhältnis zu den Emotionen derjenigen steht, deren Unterstützung erlangt werden soll. Denn wäre dies der Fall, hieße

4 Vgl. ebd.

5 Chantal Mouffe: *Für einen linken Populismus*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 21. Mouffe bezieht sich dabei auf: vgl. Ernesto Laclau: *On Populist Reason*, London: Verso 2005, S. 16ff.

es, die Umstände nicht verändern zu wollen, sondern nur diejenigen, die politische Macht ausüben, auszutauschen. Der Begriff des »Populismus« ist bei ihr ein funktionaler, weshalb er vorrangig unter solchen Gesichtspunkten und nicht unter moralischen bewertet werden soll. Der »Propaganda« bestimmt sich hingegen zuerst und nicht zu Unrecht, da er im Hinblick auf die politischen Taktiken des NS-Regimes bestimmt wurde, durch die moralische Verurteilung aller politischen Mittel, die der Propaganda nahekommen. Zu diesen Mitteln zählt nun auch der Populismus, der von Mouffe zuallererst neutraler bestimmt wird. Unter diesem neutraleren Gesichtspunkt – denn völlig neutral kann kein Standpunkt sein – kann der Umgang mit Emotion anders beschrieben werden, als es unter dem Begriff der »Propaganda« möglich wäre: Wird Populismus nämlich nicht primär unter moralischen Gesichtspunkten betrachtet, sondern unter politischen, d.h. unter dem Aspekt, die Möglichkeit zu haben, Gesetze und die Öffentlichkeit zu gestalten, Personen hinter beziehungsweise neben sich zu versammeln, ihre Bedürfnisse und Emotionen anzusprechen, dann ist die Lenkung von Emotionen auf andere Gegenstände nicht mehr notwendigerweise eine Manipulation. So kann beispielsweise das Gefühl der Unsicherheit, als dessen Gegenstand gerne Minderheiten ausgemacht werden, auf strukturelle Probleme mangelnder persönlicher Absicherung gelenkt werden. Populismus kann somit auch Mittel einer Überzeugung, einer Erklärung oder einer Bewusstwerdung sein, und nicht nur Mittel der Manipulation. Die Funktion der Lenkung von Emotionen bestimmt sich hiernach also mehr dadurch, *wie* Menschen gelenkt werden, als dadurch, dass sie überhaupt gelenkt werden, da eine Manipulation als ausgewähltes Mittel nur diejenigen anwenden, die gleichberechtigte politische Teilhabe nicht als Gut anerkennen. Würde allein der Versuch jemanden zu lenken als ausschlaggebender Punkt für die Bewertung politischer Aktionen genutzt, wäre wohl jede politische Aktion zu verurteilen, weil in solch einem Fall mit jeder Darstellung eines:r politischen Gegner:in bestehende Emotionen umgelenkt oder verstärkt werden sollen oder neue hervorgebracht und direkt auf sie:ihn gerichtet werden sollen. Wird sich jedoch auf das *Wie* fokussiert, lässt sich eine begriffliche Genauigkeit einstellen, die es erlaubt, dass Propaganda und Populismus nicht als synonym gelten, womit eine größere Klarheit in die Analyse politischer Geschehnisse gebracht werden kann. Die Art und Weise ermöglicht also über die explizite Betrachtung der Emotionen im Politischen eine begriffliche Trennung. Eine Trennung zwischen Propaganda, als moralisch immer negativer Manipulation, und Populismus, als ideologisch offen und damit nicht notwendig moralisch schlechtem politischen Mittel, bei dem die Lenkung von Emotionen auch Bewusstwerdung, Überzeugung und Erklärung politischer Missstände und Darlegung gesellschaftlicher Strukturen sein kann.

Anhand dieser kurz vorgeführten Betrachtung können präzisere Beschreibungen und Analysen der bestehenden politischen Situation und deren emotionalen Reaktionen geleistet werden. Neben der hier exemplarisch vorgestellten Analyse

gibt es selbstredend noch andere zu diskutierende Wege, sich mit der Bedeutung von Emotionen für das Politische gewinnbringend auseinanderzusetzen. Vorschläge, wie diese aussehen könnten und wie damit an die bestehende Forschung angeknüpft werden kann, finden sich nun im Folgenden in diesem Sammelband zur *Emotionalisierung des Politischen*. Was uns hier noch innerhalb der Einleitung zu tun bleibt, ist, aufzuschlüsseln, was wir unter Emotionalisierung im Kontext des Politischen verstehen, nach dem kurz und sicherlich nicht abschließend ein Vorschlag vorgeführt wurde, was mit der ernsthaften Betrachtung von Emotionen im Politischen für die Analyse, beispielsweise von Populismus, geleistet werden kann: Emotionalisierung wird hier als Kategorie verstanden, unter die mehrere politische Aktivitäten fallen können. Diese Aktivitäten reichen von Manipulation, Überzeugung, Erklärung bis zur Bewusstwerdung der Gegenstände, auf die die Emotionen gerichtet sind. Auf all diese Praxen trifft zu, dass sie einen spontanen ersten Aufschrei der Wut, der Empörung, aber auch der Freude und Euphorie in die Bahnen lenken können, gestalterisch an politischen Praxen und der Öffentlichkeit teilhaben zu wollen; sich so den Weg zu erkämpfen, selbst oder durch Andere öffentlich und wirksam in Erscheinung zu treten. Wie die Aktionen zu bewerten sind, muss bei all diesen Formen anhand der verwendeten Mittel, der Art und Weise des Verhaltens bestimmt werden. Denn es sei hier zum Abschluss an folgende Worte aus Hannah Arendts *Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten* erinnert: »Daß ein Mensch in der Öffentlichkeit überhaupt erscheint, daß die Öffentlichkeit ihn akzeptiert und bestätigt, ist keineswegs selbstverständlich.«⁶ Dass der Weg zum öffentlichen Erscheinen über Emotionen und ihre Auswirkungen im Politischen führt, sollte heute niemanden mehr verwundern, der:die an politischen Aktionen oder Kämpfen teilnimmt oder diese beobachtet. Wir wünschen allen Leser:innen, dass sie in diesem Band finden, weshalb sie ihn aufschlugen, zumindest aber Anregungen zum Weiter-, Anders- und Nachdenken.

Jena, 27.11.2020

Paul Helfritzsch & Jörg Müller Hipper

6 Hannah Arendt: »Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten« in Hannah Arendt: *Freundschaft in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing*, Berlin: Matthes & Seitz 2020, S. 40.

1. Emotionen & Politik – historische Perspektiven

Eine Frage des Gefühls

Alexis de Tocqueville und die Emotionalisierung der Politik

Sarah Rebecca Strömel

Einleitung: Nützliche Gefühle

Ist Politik Gefühlssache? Die Debatte über die Rolle der Gefühle im Kontext des Politischen hat gegenwärtig Konjunktur.¹ Für einige Fluch, für andere Segen, dominiert doch insgesamt eine kritische Haltung gegenüber dem Einzug des Gefühls in die Sphäre des Politischen. Den mündigen, aufgeklärten Bürger wünscht man sich in seinem Wahlverhalten und seinem Agieren als politischem Akteur eher besonnen, nüchtern und vernünftig. Möglichst umfassend informiert soll er sein, das kritische Denken nicht verlernt haben. Impulsive, spontane, gefühlsbetonte Handlungen scheinen den Prozess einer fundierten demokratischen Meinungsbildung da eher zu unterlaufen und anfällig für populistische Parolen zu sein, die die Demokratie langfristig ernsthaft destabilisieren könnten. Ein Denker hat diesen Wunsch nach einem rationalen und politisch gebildeten Bürger nicht nur gekannt, er hat ihn sogar geteilt – die Rede ist von Alexis de Tocqueville. Zu gut kannte er allerdings seinen *homme démocratique*, als dass er am Ende seiner *Demokratiestudie* noch an einen Bürger dieser Art geglaubt hätte. Geprägt von den Erfahrungen

1 Exemplarisch seien hier die Werke von Eva Illouz und Elena Pulcini genannt; Eva Illouz beschreibt, wie sich emotionale und ökonomische Diskurse und Praktiken gegenseitig formen und beeinflussen. Sie geht daran anschließend unter anderem von einem emotionalen Leben aus, das der Logik ökonomischer Beziehungen unterworfen ist. Wie sich zeigen wird, bringt auch Tocqueville das Gefühlsleben der demokratischen Menschen mit ökonomischen Faktoren in Verbindung. Er sieht Emotionen am Werk, die von der sogenannten Liebe zum materiellen Wohlergehen infiltriert sind und räumt ökonomischen Komponenten damit eine in Bezug auf die Emotionalisierung der Politik durchaus große Bedeutung ein. Elena Pulcini verweist in ihrem Buch auf einen sozialpsychologischen Ortswechsel der Leidenschaften des Individuums und stellt dabei ganz explizit Bezüge zu Tocqueville her. Sie benennt außerdem das Bedürfnis nach Anerkennung des Nächsten sowie Identitätsfragen als Erklärungen für den zunehmenden Materialismus. Vgl. Eva Illouz: *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus. Adorno-Vorlesungen 2004*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008 und vgl. Elena Pulcini: *Das Individuum ohne Leidenschaften. Moderner Individualismus und Verlust des sozialen Bandes*, Berlin: diaphanes 2004.

auf amerikanischem Boden, ernüchtert von den Umständen in seinem Heimatland Frankreich, bringt Tocqueville die Ambivalenz des demokratischen Bürgers in seinem Hauptwerk *Über die Demokratie in Amerika* (1835/1840) zum Ausdruck. Im tiefen Zwiespalt zwischen Ratio und Emotio, Vernunft und Gefühl, macht Tocqueville ein Spannungsverhältnis aus, das über nicht weniger als die Zukunft der Demokratie entscheidet.

Dabei ist es nicht die Verstandes-, sondern die Gefühlsebene des demokratischen Menschen, um die sich Tocqueville am Ende sorgt. Sein Erfolgsrezept für eine funktionierende Demokratie nach liberalem, rechtsstaatlichem Maß besteht im Einklang von Herz und Kopf, Gefühl und Verstand. Keineswegs verbannen möchte Tocqueville die Emotionen also aus der Sphäre des Politischen. Sein Befund demokratischer Pathologien empfiehlt zur Genesung vielmehr eine Reaktivierung des Gefühls. Tocqueville zeigt uns, dass Gefühle im Kontext des Politischen nicht nur nützlich, sondern sogar wichtig sind.² Sie dienen dem Erhalt einiger für die Demokratie überlebenswichtigen Faktoren, so zum Beispiel einem stabilisierenden Gemeinschaftsgefühl, einer authentischen und selbstbestimmten Identität des Bürgers oder einer wachsamem, aufgeklärten Zivilgesellschaft. Der Illusion von frei entstehenden, rein individuellen Gefühlen erteilt Tocqueville allerdings – wie wir sehen werden – eine Absage. Emotionen werden für ihn einerseits von den politischen Strukturen beeinflusst und nehmen andererseits selbst wieder großen Einfluss auf demokratische Prozesse und Institutionen. Gefühle sind damit nicht nur, aber auch Sache der Demokratie und können somit sowohl äußerst nützlich als auch gefährlich für die Zukunft der Demokratie sein. Je nachdem, wie sie entstanden sind und um welche Emotionen es sich konkret handelt, wirken sie äußerst ambivalent auf den demokratischen Menschen und damit auf die Demokratie an sich. Sie lenken und leiten den *homme démocratique* sogar so weit, dass sie über die Frage bestimmen, wie eigenständig er eigentlich noch denken kann. Wie richtungsweisend Gefühle im demokratischen Kontext damit sind und weshalb Tocqueville ihnen so viel Bedeutung beimisst, wird im Rahmen dieses Beitrags geklärt.

Dieser Artikel befasst sich also mit Alexis de Tocquevilles Version der Emotionalisierung des Politischen, wobei seine Version – wie sich zeigen wird – eher eine Emotionalisierung der Politik ist und über das Politische hinausgeht. Worin sich eine Emotionalisierung des Politischen von einer Emotionalisierung der Politik im Sinne Tocquevilles unterscheidet, wird im Laufe des Textes deutlich werden. Die Differenzierung ist nicht nur für eine korrekte Deutung von Tocquevilles Theorie

2 Die enorme Bedeutung der Emotionen im Kontext von Tocquevilles politischer Theorie betont auch Harald Bluhm, wenn er von kollektiven Leidenschaften als Medium der Politik spricht: Harald Bluhm: »Leidenschaft für die Freiheit. Das Gravitationszentrum von Tocquevilles politischem Denken«, in: *Berliner Debatte* Initial 16 (2005), S. 69–82, hier S. 71.

wichtig. Sie soll auch als Denkanstoß dienen, das Verhältnis von Emotionen und der Sphäre des Politischen, welches im Mittelpunkt dieses Sammelbands steht, anders zu denken. Schließlich impliziert Tocquevilles Darstellung des Zusammenspiels von Emotionen und Politik gleichsam eine Vision unserer heutigen Gesellschaft und auch eine tiefgreifende Analyse der Demokratie. Zunächst aber zum Aufbau dieses Beitrags:

In einem ersten Teil soll der Kontext erläutert werden, in den Tocquevilles Untersuchung des Verhältnisses von Politik und Emotionen eingebettet ist. Es handelt sich dabei um seine Demokratietheorie, die nur dann vollständig entschlüsselt werden kann, wenn den sogenannten Gewohnheiten des Herzens, dem Innenleben der Individuen also, nachgegangen wird. Hier zeigt sich schon die Relevanz der Emotionen für Tocquevilles Politikverständnis. Der zweite Teil des Aufsatzes widmet sich dem Phänomen des Individualismus, dem Tocqueville ambivalent gegenübersteht. Gleichsam Chance und Risiko für die Demokratie überwiegt am Ende doch Tocquevilles Skepsis gegenüber einer Individualisierung. Er begriff sie als Wegbereiter von Einsamkeit und Politikverdrossenheit. Im darauffolgenden, dritten Teil wird der Gefahr des sogenannten sanften Despotismus nachgegangen. Dieser wird maßgeblich durch emotionale Missstände seitens des *homme démocratique* befördert und kann als spezifischer Vorläufer von populistischen Tendenzen begriffen werden. So setzt sich der vierte Teil des Beitrags also auch mit der Frage auseinander, inwieweit Tocqueville – bezugnehmend auf Individualismus und sanften Despotismus – als Vordenker des Populismus verstanden werden kann. Im fünften Teil steht der Zusammenhang von Mitgefühl und strukturellem Rassismus im Fokus. Hier soll unter anderem dargestellt werden, inwiefern Gefühle im Kontext des Politischen auch stabilisierend wirken können und welches Potenzial eine etwaige (Re-)Emotionalisierung der Politik für Tocqueville birgt. In einem abschließenden Fazit werden die Risiken einer Emotionalisierung der Politik im Tocquevilleschen Sinne ebenso in den Blick genommen wie auch die Frage nach möglichen Chancen.

Als Grundlage für die vorliegende Analyse werden primär Tocquevilles Hauptwerk *Über die Demokratie in Amerika*³ sowie vereinzelt sein Spätwerk *Der alte Staat und die Revolution*⁴ herangezogen. Die These, die dem Aufsatz zugrunde liegt, lautet, dass die emotionale Beschaffenheit der Individuen einen maßgeblichen Einfluss auf politische Prozesse hat und speziell im Kontext der Demokratie richtungsweisend für die politische Zukunft ist. Grundsätzlich soll Tocquevilles Emotionalisierung der Politik möglichst gründlich untersucht und in all ihrer Vielschichtigkeit und Ambivalenz beleuchtet werden. Es folgt nun der erste Teil – die

3 Vgl. Alexis de Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, (Hg.) Mayer, Jacob P., München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1976.

4 Vgl. Alexis de Tocqueville: *Der alte Staat und die Revolution*, Berlin: Verlag Johannes G. Hoof 2014.

Einordnung des Verhältnisses von Emotionen und Politik in Tocquevilles Demokratietheorie.

Im Kontext: Über die Demokratie

Bereits im 19. Jahrhundert hatte der in der Ahnenreihe der Philosophie hierzulande häufig unterschätzte Philosoph Alexis de Tocqueville ein bemerkenswertes Gespür für den komplexen Zusammenhang zwischen den Gefühlen des Individuums und der Gestalt des Politischen. Ganz besonders in der Demokratie – so die These in seinem Hauptwerk *Über die Demokratie in Amerika* – entscheiden die Gefühle, Einstellungen, Gedanken, Sitten und Verhaltensweisen der Individuen über das Funktionieren, den Fortgang und die konkrete Gestaltung des politischen Systems. Die Demokratie ist für ihn also mehr als eine bloße Herrschaftsform oder ein Zusammenwirken von Institutionen. Sie ist auch eine Gesellschaftsform, eine bestimmte Art des Zusammenlebens und ihre konkrete Ausgestaltung hängt maßgeblich von den Individuen ab.⁵ Ein besonderes Augenmerk legt Tocqueville dabei auf die Gefühlswelt des demokratischen Menschen. Sie ist für ihn eine andere als die des *homme aristocratique* und ergibt sich aus den veränderten systemischen Rahmenbedingungen. Doch was führt Tocqueville zu dieser gewagten These? Während seiner Amerikareise, die Tocqueville gemeinsam mit seinem Freund Gustave de Beaumont antritt, beobachtet und erlebt er eine Demokratie, die er als Zukunft für Europa, als richtungsweisend versteht. Geprägt von den positiven Eindrücken der Demokratie in Amerika entsteht 1835 der erste, eher deskriptive und vorwiegend affirmative Band seines Hauptwerks. Fünf Jahre später publiziert Tocqueville den zweiten Band, der deutlich skeptischere Töne anschlägt und nicht nur die amerikanische Variante, sondern die Demokratie als Staats- und Gesellschaftsform *per se* in den Blick nimmt.⁶ Getrübt von den demokratischen Erfahrungen auf europäischem Grund, löst vor allem der vergleichsweise abrupte Systemwechsel in seinem Heimatland Frankreich Unbehagen in Tocqueville aus. Während er in Bezug auf die amerikanischen Verhältnisse lobt, dass die Bürgerinnen und Bürger gewissermaßen von Natur aus, von Geburt an, mit den historisch gewachsenen demokratischen Bedingungen aufwachsen, kritisiert er an der Demokratie in Frankreich

5 Vgl. Karlfriedrich Herb und Oliver Hidalgo: *Alexis de Tocqueville*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2005, S. 58f.

6 Vgl. Dennis Smith: *Capitalist Democracy on Trial. The Transatlantic debate from Tocqueville to the Present*, London & New York: Routledge 1990, S. 20. Vgl. Seymour Drescher: »More than America. Comparison and Synthesis in Democracy in America«, in: Abraham S. Eisenstadt (Hg.), *Reconsidering Tocqueville's Democracy in America*, New Brunswick/London: Rutgers University Press 1988, S. 80f.

ihre plötzliche Einführung durch die Französische Revolution.⁷ Als Demokrat aus Überzeugung konstatiert der französische Philosoph adeliger Abstammung im Innenleben seines demokratischen Menschen hier die gleichen Abgründe, die auch ihn selbst umtreiben: einen Mangel an Verinnerlichung der demokratischen Werte, Sitten, Gefühle und Gedanken. Mag die französische Demokratie als Staatsform also demokratisch sein, den demokratischen Charakter der Gesellschaft zieht Tocqueville in Zweifel. Ganz besonders fürchtet Tocqueville die ausbleibende Identifikation mit den demokratischen Mitmenschen. Zwar wird er zunächst durch die Situation in Frankreich auf diese Schattenseite der Demokratie aufmerksam. Er erkennt die Bindungslosigkeit und die Erosion der Gemeinschaft jedoch schon bald als demokratieinhärente Probleme und führt sie auf das charakteristische Merkmal der Demokratie, die sogenannte Gleichheit der Bedingungen zurück. So schreibt Tocqueville:

In demokratischen Zeitaltern hingegen [...] wird die Hingabe an einen Menschen seltener; das Band menschlicher Zuneigungen dehnt und lockert sich. [...] Da jede Klasse sich den übrigen nähert und mit ihnen vermischt, werden ihre Angehörigen gleichgültig und einander gleichsam fremd. Die Aristokratie bildete aus allen Bürgern eine lange Kette, die vom Bauern bis zum König hinaufreichte; die Demokratie zerbricht die Kette und sondert jeden Ring für sich ab.⁸

Was Tocqueville also zunächst bei der Beobachtung der noch jungen, französischen Demokratie bewusst wird, entlarvt er als demokratischen Makel an sich: Es ist die Demokratie, die infolge der Gleichheit der Bedingungen »die Kette zerbricht und [...] jeden Ring für sich ab[sondert]«. Die politische Chancengleichheit, das für alle geltende Recht auf Partizipation und den hohen Stellenwert des Individuums – alles Konsequenzen aus der Gleichheit der Bedingungen – begrüßt Tocqueville freilich. Was ihn jedoch umtreibt, sind die Orientierungslosigkeit und die Identitätskrise, die ebenfalls durch die Gleichheit der Bedingungen entstehen. Den festen Platz in der Gesellschaft und das Bewusstsein für die eigene Stellung im Kontext des gesamtgesellschaftlichen Gefüges büßen die Individuen ein. Der aristokratische Mensch ist an seine Klasse gebunden. Er hat keine Aufstiegschancen und lebt in einem System der Ungleichheit, aber er kennt seinen Platz und kann sich auf seine Standesgenossen verlassen, fühlt sich seinen Mitmenschen verbunden. Der demokratische Mensch bewegt sich in einem System der Gleichheit der Bedingungen. Inmitten all der Möglichkeiten und der Verantwortung, die jeder einzelne hier als Bürger trägt, verliert er die Orientierung. Er ist häufig überfordert und weiß schließlich nicht mehr, wo er in der Gesellschaft steht. Um es mit Tocquevilles Worten zu sagen: »Jeder steht in seiner Vereinzelung dem Schicksal aller an-

7 Vgl. Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, S. 10.

8 Ebd. S. 586.

dern fremd gegenüber.«⁹ Dies sei jedoch nicht nur auf die fehlenden Hierarchien zurückzuführen, sondern werde maßgeblich durch weitere demokratische Phänomene verstärkt. Besonders hebt Tocqueville hier die Wohlstandssucht, den Anpassungsdruck und das Anerkennungsstreben infolge der öffentlichen Meinung, den Individualismus und den sanften Despotismus hervor. Das große Gefahrenpotential sieht Tocqueville damit nicht auf institutioneller Ebene oder in der Demokratie als Regierungsform. Es ist vielmehr die Gesellschaft, deren langfristige Stabilität er anzweifelt.

Das ausbleibende demokratische Miteinander und die mangelnde Identifikation mit dem Nächsten und der Gemeinschaft gefährden jedoch nicht nur die Demokratie, indem sie den Status des Bürgers untergraben. Sie deformieren, ja pervertieren darüber hinaus auch den demokratischen Menschen an sich. Sein Gefühlshaushalt ist somit die wahre Schwachstelle der Demokratie.

Die enorme Bedeutung der Emotionen für den Fortbestand der Demokratie zeigt sich im Übrigen auch schon am Aufbau des 2. Bandes von Tocquevilles Hauptwerk, der in vier Teile gegliedert ist. Während sich die ersten drei Teile mit dem Einfluss der Demokratie auf das geistige Leben, Gefühlsleben und die Sitten der Individuen befassen, kehrt sich das Verhältnis im vierten und letzten Teil um. Hier untersucht Tocqueville den »Einfluß des demokratischen Denkens und Fühlens auf die politische Gesellschaft.«¹⁰ Er nimmt damit nicht weniger an, als dass in der Demokratie eine ihr eigentümliche Art zu Denken und zu Fühlen existiert. Diese nimmt, wenn sie erst einmal entstanden ist, umgekehrt wieder Einfluss auf die demokratische Gesellschaft. Das diffuse – und vor allem ambivalente – Verhältnis zwischen den Emotionen des Individuums und den Strukturen der Demokratie wird damit zur Zerreißprobe für eine demokratische Zukunft. Besonders an den Phänomenen Individualismus und sanftem Despotismus zeigt sich die herausragende Stellung der Gefühle in Tocquevilles Demokratietheorie. Ferner sieht Tocqueville in beiden die wohl gefährlichsten Erscheinungen des demokratischen Zeitalters.

Im Zwiespalt: Der Individualismus

Wie so vielen Phänomenen in seiner Demokratietheorie steht Tocqueville dem Individualismus ambivalent gegenüber.¹¹ Dass er einerseits den hohen Stellenwert

9 Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, S. 814.

10 Ebd. S. 781.

11 Vgl. Karlfriedrich Herb: »Alexis de Tocqueville«, in: Hans Maier/Horst Denzer (Hg.), *Klassiker des politischen Denkens. Zweiter Band: Von John Locke bis Max Weber*, München: Verlag C. H. Beck 2007, S. 155.

des Individuums und all die Rechte und Möglichkeiten, die jedem Einzelnen in Folge der Gleichheit der Bedingungen zustehen, schätzt, ist bereits erwähnt worden. Ohne die Gleichheit der Bedingungen, die Vorrangstellung des Individuums, ist Tocquevilles Demokratie nicht denkbar. Andererseits beäugt Tocqueville den Individualismus kritisch. Seinen Zwiespalt bringt er wie folgt zum Ausdruck: »Wie man zugeben muß, erregt indessen die Gleichheit, die viel Gutes in die Welt bringt, in den Menschen sehr gefährliche Triebe [...]; sie fördert ihre Vereinzelung und jeder ist bestrebt, sich nur um sich selber zu kümmern.«¹² Tocqueville sieht den Individualismus als Ursprung von gefährlichen Tendenzen, die er mit dem Zeitalter der Demokratie assoziiert: die Vereinzelung und den Rückzug ins Private. Dieser Rückzug impliziert eine Art Politikverdrossenheit und kann zu Einsamkeit¹³ gegenüber anderen und auch gegenüber sich selbst führen, denn die Individuen verlieren nicht nur den regelmäßigen Kontakt zu ihren Mitmenschen, sondern auch den authentischen Kontakt zu sich selbst. Sie entfremden sich.¹⁴ Doch wie genau geht dieser Prozess von statten? Tocqueville grenzt den Individualismus zunächst vom Egoismus ab. Er hält fest, dass der Egoismus zu allen Zeiten existiert hat und so alt ist, wie die Welt, während der Individualismus erst mit der Demokratie entsteht, also ein spezifisch demokratisches Phänomen ist.¹⁵ Und selbst wenn es zunächst kontraintuitiv klingen mag: Obwohl Tocqueville den Individualismus als ambivalentes Phänomen ansieht und auch positive Aspekte damit verbindet, stuft er ihn dennoch als viel gefährlicher ein als den Egoismus. Gerade weil sich der Individualist nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf sein privates Umfeld, seine Freunde und seine Familie konzentriert, nimmt er seinen schleichenden Entfremdungsprozess, den Verlust seines aktiven Bürger-Status nicht wahr. Er glaubt nach wie vor, ein integrierter Bestandteil der Gesellschaft zu sein und begreift nicht, wie an die Stelle einer regen Bürgerbeteiligung ein leerer Ort der Macht rückt, was den Individualismus als gesamtgesellschaftliches Phänomen für die Demokratie

12 Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, S. 506.

13 Zur Einsamkeit im Kontext von Tocquevilles Demokratie vgl. Karlfriedrich Herb und Sarah Rebecca Strömel: »Einsame Herzen. Tocqueville und die Demokratie«, in: *Zeitschrift für Politik* (ZfP) 66 (2019), S. 365-383.

14 Vgl. Steven Bilakovics: *Democracy without Politics*, Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press 2012, S. 84.

15 Vgl. Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, S. 585. In »Der alte Staat und die Revolution« schreibt Tocqueville allerdings von einem Zusammenhang zwischen dem *kollektiven Individualismus* des Ancien Régime und dem *eigentlichen Individualismus* der Demokratie. Er geht davon aus, dass der kollektive Individualismus die demokratischen Individuen auf den eigentlichen Individualismus vorbereitet hat, da es in der Aristokratie zwar keine individuelle Vereinzelung, wohl aber eine Spaltung in verschiedene Gruppen der Gesellschaft gab und sich der eigene Horizont stets an den Grenzen der Gruppenzugehörigkeit messen lassen musste: Tocqueville: *Der alte Staat und die Revolution*, S. 103.

viel gefährlicher macht. Ohne jeden Leidensdruck zu verspüren, verändert sich der demokratische Mensch in seiner Rolle als Bürger und auch als Privatperson. Der Individualismus agiert im Öffentlichen und im Privaten und nimmt substantielle Änderungen in der demokratischen Gesellschaft vor. Interessanterweise wirkt das Phänomen selbst auf der emotionalen Ebene. Zumindest die negative Komponente des Individualismus ist laut Tocqueville also ein Gefühl, das andere Emotionen erzeugt oder verdrängt und den demokratischen Menschen so systematisch verändert:

Der Individualismus ist ein überlegendes und friedfertiges Gefühl, das jeden Bürger drängt, sich von der Masse der Mitmenschen fernzuhalten und sich mit seiner Familie und seinen Freunden abzusondern; nachdem er sich eine kleine Gesellschaft für seinen Bedarf geschaffen hat, überläßt er die große Gesellschaft gern sich selbst. [...] So läßt die Demokratie jeden nicht nur seine Ahnen vergessen, sie verbirgt ihm auch seine Nachkommen und trennt ihn von seinen Zeitgenossen; sie führt ihn ständig auf sich allein zurück und droht ihn schließlich ganz und gar in der Einsamkeit seines eigenen Herzens einzuschließen.¹⁶

Buchstäblich zielt der Individualismus also mitten ins Herz der Demokratie, indem er in die Herzen ihrer Bürger trifft. Tocqueville schildert eindringlich, wie gefährlich der Individualismus ist und wie viel Macht er hat. So agiert der Individualismus nicht nur äußerst subtil und prozesshaft. Seine Funktionslogik impliziert auch, dass er seinen Geltungsbereich von einer eher oberflächlichen Ebene, die die Individuen als demokratische Bürger betrifft, zu ihrem Inneren ausdehnt. Nachdem sich die Individuen aus der demokratischen Gesellschaft in eine Art private, »kleine Gesellschaft nach ihrem Bedarf« zurückgezogen haben, büßen sie auch hier jede authentische, tiefe Bindung ein und werden einsam. Die Worte, die Tocqueville findet, um diesen Zustand des demokratischen Menschen zu beschreiben, lassen wenig Gutes verheißen:

Seine Kinder und seine persönlichen Freunde verkörpern für ihn das ganze Menschengeschlecht; was die übrigen Mitbürger angeht, so steht er neben ihnen, aber er sieht sie nicht; er berührt sie, und er fühlt sie nicht; er ist nur in sich und für sich allein vorhanden, und bleibt ihm noch eine Familie, so kann man zumindest sagen, daß er kein Vaterland mehr hat.¹⁷

Am Phänomen des Individualismus zeigt sich also bereits, weshalb bestimmte Emotionen im Rahmen der Demokratie so gefährlich sind. Sie wirken nicht nur auf der Sphäre des Politischen, sondern auch innerhalb des Privaten, greifen gleichermaßen *citoyen* und *homme démocratique* an. Gewissermaßen sieht

16 Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, S. 585 und 587.

17 Ebd., S. 814.

Tocqueville hier die »falschen« Emotionen am Werk. Er verurteilt eine Emotionalisierung des Politischen nicht pauschal, sondern sieht, dass verbindende Gefühle genau das sind, was einer funktionierenden Demokratie zur Stabilisierung ihrer Gesellschaft fehlt. Während Gefühle, die von einer fortschreitenden Individualisierung manipuliert sind, also schädlich auf die Politik wirken, bilden aufrichtige, gewissermaßen reine, frei entstehende Emotionen gleichzeitig ein Bollwerk gegen die Effekte des Individualismus. Fraglich bleibt für Tocqueville allerdings, ob solche Gefühle im Rahmen der Demokratie noch möglich sind. Hinzu kommt, dass der Individualismus für Tocqueville langfristig ohnehin in Egoismus mündet¹⁸ und die wahrscheinlich größte Bedrohung für und von Demokratien heraufbeschwört: den sogenannten sanften Despotismus. In einem eindrucksvollen Zitat aus Tocquevilles Spätwerk *Der alte Staat und die Revolution*, das 1856 veröffentlicht wurde, beschreibt er, wie Individualismus und sanfter Despotismus miteinander verbunden sind¹⁹ und sich gegenseitig begünstigen:

Die Menschen sind hier [gemeint ist in der Demokratie] nicht mehr durch Kasten, Klassen, Korporationen und Geschlechter miteinander verbunden und sind daher nur zu sehr geneigt, sich bloß mit ihren besonderen Interessen zu beschäftigen, immer nur an sich selbst zu denken und sich in einen Individualismus zurückzuziehen, in dem jede öffentliche Tugend erstickt wird. Der Despotismus, weit entfernt gegen diese Neigung zu kämpfen, macht sie vielmehr unwiderstehlich, denn er entzieht den Bürgern jede gemeinsame Begeisterung, jedes gemeinschaftliche Bedürfnis, jede Notwendigkeit, sich miteinander zu verständigen, jede Gelegenheit zu gemeinschaftlichem Handeln; er mauert sie sozusagen im Privatleben ein.²⁰

Spätestens jetzt erlangt die gern zitierte Parole »Das Private ist politisch« eine Tocquevillesche Bedeutung. Ja, das Private ist politisch. Aber nicht, weil die Trennung zwischen Öffentlichem und Privatem verschwimmt oder obsolet wird, wie im postmodernen Diskurs häufig postuliert wird, sondern weil die Sphäre des Privaten ins Politische rückt, ohne dabei öffentlich zu werden. Wie sehr das Private mit all den Gedanken, Gefühlen und Empfindsamkeiten des Individuums ins Zentrum politisch-strategischer Interessen gerät, zeigt sich am Aufkommen des sanften Despotismus. Folgt man Tocquevilles Ausführungen hierzu, entscheidet sich die Zukunft der Demokratie im Privaten. Sie entscheidet sich durch politisierte Emotionen.

18 Vgl. ebd., S. 585.

19 Vgl. Raymond Aron: *Hauptströmungen des soziologischen Denkens. Erster Band: Montesquieu – Auguste Comte – Karl Marx – Alexis de Tocqueville*, Köln: Verlag Kiepenheuer und Witsch 1965, S. 201-245, hier S. 231.

20 Tocqueville: *Der alte Staat und die Revolution*, S. 15.

Schon an diesem Punkt wird deutlich, wie komplex das Verhältnis von Emotionen und Politik bei Tocqueville ist. Nicht nur der Raum des Politischen wird emotionalisiert, indem Gefühle über politische Fragen entscheiden, indem die spezifisch demokratische Art zu Denken und zu Fühlen bestimmt, welche politischen Ziele verfolgt werden, welche öffentliche Meinung sich durchsetzt und welche Richtung die Demokratie nimmt. Die politisierten Emotionen greifen darüber hinaus in die Sphäre des Privaten ein und manipulieren die Gefühlswelt des Individuums auch hier. Dadurch erfolgt zusätzlich eine Politisierung des Privaten und die Macht der Emotionen wird unvergleichlich größer.

In Gefahr: Der sanfte Despotismus

Durch das Zusammenwirken von Individualismus und sanftem Despotismus entsteht ein fragwürdiges Bündnis. Einerseits ist der sanfte Despotismus die Antwort auf die Missstände, die der Individualismus bei den Individuen erzeugt. Andererseits verstärkt sich der Individualismus durch den sanften Despotismus. Die Wirkung ist also wechselseitig und entfaltet so ihre volle Bedrohlichkeit. Doch was genau versteht Tocqueville unter dem Begriff sanfter Despotismus?²¹ Die passende Bezeichnung für die Krisengestalt der Demokratie zu finden, fällt Tocqueville nicht leicht.²² Nach längeren Überlegungen entscheidet er sich für den Despotismus, um zum Ausdruck zu bringen, dass sich in der Demokratie ein Übel aufzutut, das einerseits an schon da gewesene Formen des Despotischen erinnert. Durch den Zusatz »sanft« betont Tocqueville andererseits die Eigenheit, das spezifisch Neue des Phänomens. Dieses liegt klar in seiner Funktionslogik begründet. Denn während zu früheren Zeiten das Despotische klar erkennbar war, zeichnet sich der sanfte Despotismus durch seine Unsichtbarkeit und Subtilität aus. Das Schreckensszenario, in dem sich Tocquevilles demokratischer Bürger unter solchen Bedingungen befindet, schildert der Philosoph folgendermaßen:

Über diesen erhebt sich eine gewaltige, bevormundende Macht, die allein dafür sorgt, ihre Genüsse zu sichern und ihr Schicksal zu überwachen. Sie ist unumschränkt, ins einzelne gehend, regelmäßig, vorsorglich und mild. [...] Nachdem der Souverän auf diese Weise den einen nach dem andern in seine mächtigen Hände genommen hat, breitet er seine Arme über die Gesellschaft als Ganzes aus; er bedeckt ihre Oberfläche mit einem Netz verwickelter, äußerst genauer und einheitlicher kleiner Vorschriften [...]; er bricht ihren Willen nicht, aber er weicht ihn auf und beugt und lenkt ihn; er zwingt selten zu einem Tun, aber er wendet sich

21 Umfassend dazu: Paul Rahe: *Soft Despotism, Democracy's Drift: Montesquieu, Rousseau, Tocqueville and the Modern Prospect*, New Haven/London: Yale University Press 2009.

22 Vgl. Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, S. 814.

fortwährend dagegen, daß man etwas tue; er zerstört nicht, er hindert, daß etwas entstehe; er tyrannisiert nicht, er hemmt, er drückt nieder, er zermürbt, er löscht aus, er stumpft ab und schließlich bringt er jedes Volk soweit herunter, daß es nur noch eine Herde ängstlicher und arbeitsamer Tiere bildet, deren Hirte die Regierung ist. [...] Jeder duldet, daß man ihn fessle, weil er sieht, daß weder ein Mann noch eine Klasse, sondern das Volk selbst das Ende der Ketten in Händen hält.²³

Diese düstere Beschreibung erinnert an dystopische Gesellschaftsentwürfe von Orwell oder Huxley und weist in vielem auf das voraus, was Foucault unter seinem Machtdispositiv subsumiert. Für Tocqueville ist dieser Zustand der Unmündigkeit jedoch keine Fiktion oder eine weit entfernte Zukunft, sondern die bittere Realität, die er aufkommen sieht. Der sanfte Despotismus stellt für ihn das Andere der Demokratie, ihre pervertierte Form dar. Im Gegensatz zu den meisten Vorstellungen in der Ideengeschichte – man denke nur an Aristoteles – ist der sanfte Despotismus also kein Gegenmodell zur Demokratie. Er gehört zu ihr²⁴ und kann gewissermaßen als ihre entartete Variante verstanden werden. Ob sich also eine rechtsstaatlich-liberale oder eine vom sanften Despotismus durchzogene Version der Demokratie durchsetzt, hängt maßgeblich von den Individuen, genauer von ihrem Innenleben ab. Leicht ist es nicht, den Versuchungen des sanften Despotismus zu trotzen. Gerade weil er äußerst genau ist, nur kleine Vorschriften macht und nicht greifbar ist, also nicht in einer Person, sondern in einer netzartigen Struktur besteht, sind seine Mechanismen schwer zu durchschauen.²⁵ Was der sanfte Despotismus erzeugt, ist eine Art politische Lethargie, eine Passivität und Willenlosigkeit, die jedes kritische Denken seitens der demokratischen Bürger untergräbt. Als einsame Masse, lonely crowd, wie David Riesman eine Zivilgesellschaft, die unter solchen Vorzeichen steht, später nennen wird²⁶, geben die manipulierten Individuen ihre politischen Partizipationsrechte auf, ohne es zu merken. Zu beschäftigt damit, sich um sich selbst zu kümmern, gerät die Sache der Demokratie aus dem Blick. Ein Scheitern der Demokratie sieht Tocqueville also dann drohend bevorstehen, wenn der sanfte Despotismus triumphiert. Sein Siegeszug vollzieht sich vom Inneren des homme démocratique aus. Erneut wird damit deutlich, wie politisiert die Emotionen sind, wie emotionalisiert die Politik ist. Noch drastischer

23 Ebd. S. 814-815.

24 Vgl. Karlfriedrich Herb und Oliver Hidalgo: »Tocquevilles Staatsverständnis«, in: Karlfriedrich Herb und Oliver Hidalgo (Hg.), *Alter Staat – Neue Politik. Tocquevilles Entdeckung der modernen Demokratie*, Baden-Baden: Nomos Verlag 2004, S. 13-22, hier S. 19.

25 Vgl. Herbert Dittgen: *Politik zwischen Freiheit und Despotismus. Alexis de Tocqueville und Karl Marx*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 1986, S. 135.

26 Vgl. David Riesman: *The lonely crowd. A study of the changing American character*, New York: Doubleday 1961.

zeigt sich dies an einer anderen Facette des sanften Despotismus. So unterscheidet er sich von früheren Formen des Despotischen nicht nur in seiner Subtilität, sondern auch durch seinen Fokus auf die Gefühle, die Seele des Menschen: »Unter der unumschränkten Alleinherrschaft schlug der Despotismus in roher Weise den Körper, um die Seele zu treffen; [...] in den demokratischen Republiken jedoch geht die Tyrannei nicht so vor; sie übergeht den Körper und zielt gleich auf die Seele.«²⁷ Später schreibt Tocqueville wörtlich, dass der sanfte Despotismus in der »Vereinzelung des Menschen das sicherste Unterpfand seiner Dauer«²⁸ sieht. Offenbar ist eine Manipulation der Gefühlswelt im Rahmen der Demokratie effektiver denn je. Harte Sanktionen oder körperliche Peinigung sind nicht nötig – der sanfte Despotismus setzt strategisch darauf, die Individuen von innen heraus zu lenken und ist dadurch unvergleichlich machtvoller. Neben Gefühlen der Einsamkeit²⁹ – seien sie durch die Isolation von den Mitmenschen oder durch das Alleinsein mitten unter ihnen entstanden – baut der sanfte Despotismus jedoch auch noch auf andere Emotionen. So dienen ihm beispielsweise Neid, Habgier und Missgunst ebenso wie ein permanenter Geltungsdrang und das Streben nach Anerkennung zur Festigung und Ausweitung seiner Macht. Habgier, Neid und Missgunst werden im Besonderen durch die Liebe zum materiellen Wohlergehen³⁰ hervorgerufen und verstärkt. Auch hier betont Tocqueville, dass die Sucht nach Wohlstand in keinem anderen System so dominant, so einnehmend ist, wie in der Demokratie – hat doch jeder nun, zumindest de jure, die gleichen Chancen, Wohlstand zu erlangen. Die Vehemenz des Gefühls, das den Bürger davon abhält, sich politisch zu betätigen, seiner Rolle als Bürger gerecht zu werden und das alle echten, authentischen Gefühle verdrängt, ängstigt Tocqueville. Er schreibt:

Man ist angesichts dieser seltsamen Rastlosigkeit, die sich bei so vielen glücklichen Männern gerade inmitten ihres Überflusses zeigt, zuerst erstaunt. Und doch ist dieses Schauspiel so alt wie die Welt selbst; neu ist dabei, daß es von einem ganzen Volk geboten wird. [...] Nur auf das Reichwerden bedacht, bemerken sie nicht mehr das enge Band, welches das Wohlergehen jedes einzelnen von ihnen mit dem Gedeihen aller verknüpft. Man braucht solchen Bürgern die Rechte, die sie besitzen, nicht zu entreißen; sie lassen sie selber gern fahren. Die Ausübung

27 Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, S. 295.

28 Ebd. S. 590.

29 Eine eigenwillige Interpretation von Tocquevilles Einsamkeitsbegriff nimmt Guy Paltiel vor. Er betrachtet Einsamkeit keineswegs als Gefahr, sondern als positives Faktum, als Voraussetzung für intellektuelle Arbeit. Der Stellenwert der Einsamkeit geht bei ihm so weit, dass er sie unter Umständen sogar der politischen Teilhabe überordnet. Vgl. Guy Paltiel: »Solitude de son propre cœur. Tocqueville and the Transformation of Democratic Solitude«, in: *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville* 37 (2016), S. 184.

30 Vgl. Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, S. 618ff.

ihrer politischen Rechte erscheint ihnen als eine ärgerliche Störung, die sie von ihrem Gewerbe abhält.³¹

Blockiert von dem permanenten Blick auf die Besitztümer des Nächsten und dem ständigen Drang, selbst mehr anzuhäufen, ignoriert der Bürger seine politischen Rechte. Mehr noch: Er vergisst sie und büßt langfristig nicht nur seine politische Freiheit ein – er verliert auch die persönliche Freiheit und endet als umtriebige Individuum, das von Gefühlen kontrolliert wird, die von einem sanften Despotismus initiiert und instrumentalisiert werden. Fremdbestimmt bewegen sich die Individuen in einem politischen Raum, der selbst im Privaten keine authentischen Gefühle zulässt und so jede vermeintliche Privatsphäre politisiert.

Erneut wirken dabei verschiedene Phänomene zusammen, sie ergänzen sich wechselseitig und verhelfen dem sanften Despotismus so zu seiner Macht. Neben der bereits angesprochenen Liebe zum materiellen Wohlergehen hat Tocqueville hier die sogenannte Stellenjägeri,³² die Allmacht der Mehrheit³³ und die öffentliche Meinung im Blick. Erst durch das Streben, in jeder Hinsicht möglichst viel zu erreichen und die gesamtgesellschaftliche Suggestion, als Mensch vor allem dann wertvoll zu sein, wenn berufliche Aufstiegschancen ergriffen, Besitztümer angehäuft und Kontrahenten ausgestochen werden, entstehen Neid, Missgunst und Habgier in ihrem vollen Bedeutungsumfang. Verstärkt werden die Tendenzen durch eine öffentliche Meinung, die omnipräsent ist und die als Sprachrohr für die Allmacht der Mehrheit fungiert. Nicht zufällig spricht Tocqueville auch von einer Tyrannei der Mehrheit.³⁴ Was uns durch Globalisierung, Leistungsgesellschaft und Kapitalismus also nur allzu vertraut ist, erkennt Tocqueville schon als strukturelles Problem der Demokratie. Das Bedrohliche an Tocquevilles sanftem Despotismus besteht also neben seiner Subtilität und Unsichtbarkeit, neben der Tatsache, dass er so schwer greifbar ist, in der Masse an Gefühlen, die er für sich zu nutzen weiß. Die despotischen Strukturen machen sich nicht nur eine Emotion zu eigen, sondern dehnen sich sukzessive auf verschiedene Empfindungen aus und infiltrieren das Individuum. Auffallend ist dabei, dass es sich um vorwiegend negativ konnotierte Emotionen handelt. Der sanfte Despotismus knüpft an emotionale Defizite, an die Schwachstellen der Individuen an und verstärkt bestimmte Veranlagungen. So etwa einen permanenten Geltungsdrang, das Bemühen um Anerkennung oder einen zermürbenden Konkurrenzdruck. All dies sind wiederum Faktoren, die durch die systemische Beschaffenheit der Demokratie begünstigt werden. Schließlich lässt erst die Gleichheit der Bedingungen an eine Zukunft glauben, in der Wohlstand und Luxus, Erfolg und Status für jeden Einzelnen zum Greifen nah werden. Nicht

31 Ebd. S. 626 und S. 630.

32 Vgl. ebd. S. 740f.

33 Vgl. ebd. S. 284ff.

34 Vgl. ebd. S. 289ff.

zufällig entsteht der sanfte Despotismus also im Kontext der Demokratie. Erst die demokratische Staats- und Gesellschaftsform macht das Zusammenspiel von sanftem Despotismus und Emotionen möglich und lässt Politik damit zur Gefühlssache werden.

Inwieweit der sanfte Despotismus aus heutiger Perspektive nun als Vorläufer von populistischen Tendenzen verstanden werden kann, zeigt sich vor allem an seinem Verhältnis zur öffentlichen Meinung.

In Voraussicht: Über den Populismus

Was Tocquevilles Vorstellung vom sanften Despotismus mit den heutigen Ausprägungen des Populismus eint, ist das Gespür für die Wichtigkeit von Emotionen zur Durchsetzung politischer Ziele. Freilich knüpft daran auch die teils bewusste, teils unbewusste Handlungsbereitschaft an, die Gefühle der Individuen den eigenen Interessen entsprechend zu manipulieren und zu kontrollieren. Besonders effektiv ist diese Manipulation, wenn sie – wie im Falle des sanften Despotismus – nicht nur im Politischen, sondern auch im Privaten wirkt. Diesem – zumindest in seinen Augen – strategisch klugem Schachzug war sich zuvor auch schon ein anderer Denker bewusst. Um Macht zu erhalten und Macht zu bewahren hat bereits Machiavelli seinem Fürsten geraten, die Gunst des Volkes für sich zu gewinnen.

Eine auf Authentizität oder Ehrlichkeit beruhende Politik hielt er dabei für weniger ausschlaggebend als den Schein, die Bedürfnisse der Bevölkerung wahrzunehmen und umzusetzen, um sich ihren Rückhalt zu sichern. Mehr am Zweck, als an den Mitteln interessiert, schuf er damit eine Art Grundlage für das Erfolgsrezept eines populistischen Herrschers.³⁵ Nicht zufällig finden sich diese Gedanken auch in Tocquevilles Verständnis des sanften Despotismus wieder. Zwar waren die drei großen Denker, die Tocqueville laut eigenen Angaben maßgeblich beeinflusst haben, Pascal, Rousseau und Montesquieu.³⁶ An passender Stelle – im Kontext der Führung und Unterwerfung der Untergebenen nämlich – unternimmt Tocqueville jedoch ein seltenes Unterfangen und zitiert aus Machiavellis Fürsten.³⁷ Offensichtlich hat sich sein Verständnis des Despotischen von Machiavellis Feingespür für den Zusammenhang von Macht, Politik, Emotionen und Suggestion inspirieren lassen. Im Kontext seiner Überlegungen zu Machtfragen erkennt Tocqueville,

35 Vgl. Niccolò Machiavelli: *Der Fürst*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2019, S. 133 [XVIII] [1], S. 135 [XVIII] [8,9], S. 127 [XVII] [1].

36 Vgl. Michael Drolet: »Freiheit und assoziatives Leben in Tocquevilles »neuer Wissenschaft der Politik«, in: Harald Bluhm und Skadi Krause (Hg.), *Alexis de Tocqueville. Analytiker der Moderne*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2016, S. 91-112, hier S. 112.

37 Vgl. Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, S. 776.

dass eine Instrumentalisierung von Emotionen zu politischen Zwecken äußerst gewinnbringend für die Herrschenden sein kann – eine Einsicht, die sein Demokratieverständnis durchaus prägt. Das Andere der Demokratie, der sanfte Despotismus, muss für ihn immer mitgedacht werden, weil die Demokratie aufgrund ihrer strukturellen Beschaffenheit anfällig für eine Gesellschaft ist, die sich emotional manipulieren lässt – ein Umstand, den populistische Politiker damals wie heute zu schätzen und zu nutzen wissen.

Anthropologische Faktoren spielen in Bezug auf Tocquevilles Version der Emotionalisierung der Politik nur eine nachgeordnete Rolle, nämlich allenfalls dann, wenn es darum geht, wie viel Anlage oder Hang zu bestimmten Emotionen bereits vorhanden ist, an die der sanfte Despotismus anknüpfen kann.

Ob diese emotionalen Veranlagungen allerdings tatsächlich von Natur aus bestehen und zum Mensch an sich gehören, oder durch individuelle Erfahrungen, Erlebnisse und Umwelteinflüsse des *homme démocratique* entstanden sind, ist eine andere Frage und in diesem Kontext weniger relevant.³⁸ Ausschlaggebend ist, dass der sanfte Despotismus die wie auch immer entstandenen emotionalen Tendenzen des demokratischen Menschen für seine Zwecke zu nutzen weiß und dass dieser Vorgang in Tocquevilles Augen kein zufälliges Nebenprodukt der Demokratie ist, sondern schon in ihre Matrix eingeschrieben ist. Die Emotionalisierung der Politik ist offensichtlich eine Frage, die über Macht entscheidet und – folgt man dem machiavellistischen Pfad – häufig auch von Machtinteressen angetrieben wird. Politik ist dabei als Prozess zu verstehen, der im Öffentlichen und im Privaten wirksam ist und somit über die Sphäre des Politischen hinausgeht. Politik wird also auch im Privaten gemacht, denn die manipulierten und damit politisierten Emotionen sind im Privaten nicht weniger wirkmächtig als im Öffentlichen. Im Gegenteil. Möglicherweise sind sie im Kontext des Privaten sogar unvergleichlich machtvoller – schließlich rechnen die vielfältig abgelenkten und beschäftigten Individuen hier noch weniger mit einer politischen Manipulation. Für populistische Machthaber und solche, die es werden wollen, scheint es an diesem Punkt also besonders spannend zu werden.

Was Tocquevilles sanften Despotismus hinsichtlich seiner Eigenschaft als Vorläufer von populistischen Tendenzen so interessant macht, erschließt sich durch die vorausschauende Auffassung der Rolle der öffentlichen Meinung. Neben dem ohnehin schon bedrohlichen Aufkommen des Individualismus und dem permanenten Wohlstandsstreben trägt in Tocquevilles Krisenszenario auch die große Be-

38 Richard Sennett stellt jede Transformation der menschlichen Natur aufgrund demokratischer oder sozialer Bedingungen in Frage: Richard Sennett: »What Tocqueville feared«, in: *Partisan Review* 46 (1979), S. 408-418, hier S. 410. Demgegenüber betrachtet Pierre Manent den *homme démocratique* als *homme nouveau*: Pierre Manent: *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris: Julliard 1982, S. 30, S. 95, S. 107.

deutung der öffentlichen Meinung zur stetigen Machterweiterung des sanften Despotismus bei. Erneut beeinflussen und ergänzen sich die drei Phänomene wechselseitig.

Die öffentliche Meinung gibt dabei den Ton an. Sie dient als Orientierung und hilft dem demokratischen Menschen über seine Identitätskrise hinweg, indem sie bestimmt, welche Art des Seins erstrebenswert ist. Den vereinzelt, tief verunsicherten und von Habgier und Neid geplagten Individuen kommt diese Entscheidungshilfe gerade recht. Ihre ohnehin schon politisierten und instrumentalisierten Gefühle werden so weiter kontrolliert und manipuliert. Ein Prozess, der uns im digitalen Zeitalter und dank sozialer Netzwerke nur allzu vertraut ist. Doch wie genau funktioniert dieser Prozess und was macht ihn zum Vorläufer des Populismus?

Tocqueville hält zunächst fest, dass das Vertrauen in die öffentliche Meinung in keinem anderen System so groß ist wie in der Demokratie und dass folglich auch die Macht der öffentlichen Meinung nie da gewesene Ausmaße erreicht:

Die Bereitschaft, an die Masse zu glauben, nimmt zu, und mehr und mehr lenkt die öffentliche Meinung die Welt. Nicht nur ist die öffentliche Meinung in den demokratischen Völkern die einzige Führung, [...]; sie hat in diesen Völkern auch eine unvergleichlich größere Macht als in irgendeinem sonst. In den Zeiten der Gleichheit glauben die Menschen infolge ihrer Gleichartigkeit nicht aneinander; diese selbe Gleichartigkeit jedoch verleiht ihnen ein fast unbegrenztes Vertrauen in das Urteil der Öffentlichkeit.³⁹

Der Umstand, dass die demokratischen Menschen Probleme haben, einander zu vertrauen, aneinander zu glauben, wie Tocqueville schreibt, lässt die öffentliche Meinung erst so mächtig werden, wie sie im demokratischen Kontext für Tocqueville offensichtlich ist. An dieser Stelle zeigt sich ganz deutlich, wie die Verstandes- und Gefühlsebene miteinander verknüpft sind und weshalb Tocqueville einen Ausgleich in diesem Spannungsverhältnis für so wichtig erachtet. Immerhin ist es ein emotionales Defizit, das die Leichtgläubigkeit gegenüber der öffentlichen Meinung begründet. Empfänglich und dankbar sind die demokratischen Individuen für eine öffentliche Meinung, die ihnen Entscheidungen abnimmt und diktiert, welche Art zu leben erstrebenswert ist oder soziale Anerkennung generiert.

Dass Verstandes- und Gefühlsebene hier beide involviert sind und die öffentliche Meinung genau deshalb so mächtig ist, wird an späterer Stelle noch deutlicher. Tocqueville schreibt:

In den demokratischen Völkern besitzt demnach die Öffentlichkeit eine einzigartige Macht, die sich die aristokratischen Völker nicht einmal vorstellen konnten.

39 Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, S. 494.

Sie bekehrt zu ihrem Glauben nicht durch Überzeugung, sie zwingt ihn auf und läßt ihn durch eine Art von gewaltigem geistigem Druck auf den Verstand jedes einzelnen in die Gemüter eindringen.⁴⁰

Der Anpassungsdruck infolge der öffentlichen Meinung führt also über den Kopf zum Herz, durch den Verstand zum Gefühl. Schließlich ist es der geistige Druck auf den Verstand, der den Glauben an die öffentliche Meinung in die Gemüter einziehen lässt. Einmal verinnerlicht, erstreckt sich die Macht der öffentlichen Meinung und daran anknüpfend die Tyrannei der Mehrheit auf das gesamte Innenleben des Individuums.

Diese günstige Ausgangslage weiß nicht nur der sanfte Despotismus zu nutzen – auch heutige Populisten setzen auf die Wahrnehmung in der öffentlichen Meinung. Dass Fakten, Ehrlichkeit und Wahrheit dabei nicht zu den relevantesten Kategorien gehören, wird schon am Gebrauch der Fake News und dem deutschen Pendant der Lügenpresse deutlich. Während Populisten den etablierten Politikern, Parteien und Medien vorwerfen, Wahrheiten nicht auszusprechen, zu verschleiern oder gar zu verdrehen, inszenieren sie sich selbst als Stimme des Volkes, als Übermittler der Wahrheit.⁴¹ Dabei steht das Leugnen von wissenschaftlich erwie senen Erkenntnissen oder historischen Begebenheiten unter Trump, Bolsonaro oder Vertretern der AfD an der Tagesordnung. Jüngst zeigte sich dies zum Beispiel am Umgang mit der Corona-Krise, in der das Schlucken von Desinfektionsmittel von einem demokratisch gewählten Staatsoberhaupt als probates Mittel zur Lösung des Problems deklariert wurde. An die Stelle einer faktenorientierten Politik rückt also eine Selbstinszenierung, die auf das Vorgeben von Aufrichtigkeit und Vertrauenswürdigkeit setzt. Gerade in der Abgrenzung zu den etablierten Parteien und Politikern, die in der öffentlichen Wahrnehmung häufig angeblich nicht halten, was sie versprechen, liegt das Potenzial der populistischen Inszenierung. Enttäuschung, Misstrauen und Frustration, aber auch Hoffnung und eine gewisse Affinität zum Neuen dienen den Populisten als emotionale Grundlage in der Bevölkerung.⁴² Wie auch beim sanften Despotismus werden emotionale Defizite also dafür genutzt, eigene Interessen durchzusetzen und Macht auszuweiten. Hinzu kommt, dass Populisten auf die komplexen Fragen der Politik mit einfachen

40 Ebd. S. 494.

41 Vgl. Hans Vorländer: »Der Wutbürger – Repräsentative Demokratie und kollektive Emotionen«, in: Harald Bluhm, Karsten Fischer und Marcus Llanque (Hg.): *Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte*, Berlin: Akademie Verlag 2011, S. 467-478, hier S. 477; Vgl. außerdem: Lars Rensmann: »Populismus und Ideologie«, in: Frank Decker (Hg.): *Populismus. Gefahr für die Demokratie oder nützliches Korrektiv?*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2006, S. 59-80, hier S. 67.

42 Vgl. Dirk Jörke und Veith Selk: *Theorien des Populismus zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag 2017, S. 63.

Lösungen antworten.⁴³ Den ohnehin schon überforderten, apolitischen und manipulierten Individuen kommen diese Lösungsstrategien – unabhängig von ihren Inhalten oder Konsequenzen – gerade recht, sind sie doch damit beschäftigt, sich weiter ins Private zurückzuziehen oder an ihrem persönlichen Wohlstand zu arbeiten. Politikverdrossenheit und Begeisterungsfähigkeit für populistische Parteien schließen sich mit Tocqueville also nicht aus; im Gegenteil: Die politische Lethargie begünstigt das Entstehen von populistischen Tendenzen. Den schon angesprochenen, vermeintlich leeren Raum der Macht bevölkern die Populisten also sozusagen im Auftrag des sanften Despotismus. Sie fungieren so als weiteres Werkzeug zur Ausweitung seiner Macht. Eine zunehmend emotionalisierte Politik profitiert von mehr und mehr politisierten Emotionen und umgekehrt. Könnte Machiavelli sehen, wie gutgläubig die demokratische Masse dem Urteil der öffentlichen Meinung heute folgt, wie sich neben berechtigten Überzeugungen auch Unwahrheiten und reißerische Parolen dank sozialer Netzwerke binnen kürzester Zeit verbreiten und wie leicht es damit für populistische Politiker ist, ihr Instrumentarium zur Anwendung zu bringen, wäre er vielleicht entzückt. Tocqueville hingegen würde angesichts dieses scheinbaren Triumphs des sanften Despotismus sicher resignieren – seine schlimmsten Befürchtungen scheinen sich zu bewahrheiten.

Im Abseits: Diskriminierung und Mitgefühl

Auch unter gleichen Bedingungen gibt es Ungleiche. Zwar ist die Klassenfrage Gegenstand der aristokratischen Gesellschaft. Schließlich vermischen sich mit dem Aufkommen der Gleichheit der Bedingungen alle Stände, Klassenzugehörigkeiten werden nivelliert und die Illusion einer flächendeckenden Gleichheit zieht in die Gesellschaft ein. Allerdings rücken an die Stelle der Ab- und Ausgrenzung durch Klassen andere soziale Distinktionsmechanismen. Immerhin spricht Tocqueville ganz bewusst von einer Illusion, vom Schein der Gleichheit, wenn er den Ausdruck eingebildete Gleichheit verwendet, um die Form der Gleichheit zu beschreiben, die im demokratischen Kontext de facto besteht:

Vergeblich errichten Reichtum und Armut, Befehl und Gehorsam zufällig große Abstände zwischen zwei Menschen, die öffentliche Meinung, die sich auf die übliche Ordnung der Dinge gründet, rückt sie auf der gemeinsamen Ebene nahe zusammen und schafft zwischen ihnen eine Art eingebildeter Gleichheit, ungeachtet der tatsächlichen Ungleichheit ihrer gesellschaftlichen Stellung.⁴⁴

43 Zu Inszenierung, Auftreten und Rhetorik populistischer Führungspersönlichkeiten siehe auch Ursula Prutsch: *Populismus in den USA und Lateinamerika*, Hamburg: VSA Verlag 2019, S. 28.

44 Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, S. 672.

Tatsächlich bestehende Ungleichheiten werden also kaschiert und ausgeblendet, was dazu führt, dass soziale Ungerechtigkeiten – seien sie sozialer oder ökonomischer Natur – nicht nur ignoriert, sondern sogar verstärkt werden können. Immerhin überschattet die eingebildete Gleichheit den misslichen Zustand und wieder ist es die öffentliche Meinung, die ihr dabei hilft. Weit davon entfernt, dass bislang uneingelöste Versprechen der Demokratie auf umfassende gesellschaftliche Gleichheit einzufordern, erkennen die demokratischen Individuen ihre missliche Lage überhaupt nicht oder erdulden ihre Ungleichheit – in der Hoffnung, ähnlich viel Reichtum, Status, Anerkennung oder Erfolg wie die Bessergestellten erreichen zu können, wenn sie sich nur genügend anstrengen.

Zu diesem kognitiven Problem, das sich ganz nach Manier der Funktionslogik des sanften Despotismus schleichend etabliert, indem unbefriedigte Bedürfnisse, emotionale Defizite, wie etwa Habgier, Neid, Missgunst, Geltungsdrang, Anerkennungsstreben und Zukunftsangst angesprochen werden, gesellt sich noch eine andere, emotionale Komponente.

Um keine Missverständnisse entstehen zu lassen – Tocqueville träumt nicht von einer Gleichheit der Ergebnisse, sondern einer Gleichheit der (Start-)Bedingungen. Einen Kommunisten kann man aus ihm nicht machen.⁴⁵ Was er also dezidiert anprangert, sind nicht etwa soziale Einkommensunterschiede oder de facto bestehende Vermögensungleichheiten, sondern die Blindheit und Ignoranz, mit denen die demokratischen Individuen ihnen begegnen. Viel schwerwiegender wirkt diese Unachtsamkeit in Bezug auf die schon angesprochenen, auch im Rahmen der Demokratie noch bestehenden, strukturellen Ausschlussmechanismen. Denn wer vom demokratischen Bürger-Status und damit auch von der Gleichheit der Bedingungen schon de jure ausgeschlossen ist, darf an der Demokratie und ihren Errungenschaften nicht teilhaben – ein Umstand, den Tocqueville zutiefst verurteilt. Immerhin widerspricht diese tiefgreifende Ausgrenzung dem ureigensten Prinzip der Demokratie, einer Gleichheit der Bedingungen. So werden Individuen beispielsweise aufgrund ihrer jeweiligen Rassenzugehörigkeit diskriminiert. Wie weit diese Diskriminierung geht, ist je nach Gruppenzugehörigkeit verschieden und hängt davon ab, ob man als Indianer oder als Schwarzer in der Welt der Weißen bestehen muss.⁴⁶ Im Rahmen dieser Arbeit soll freilich kein Beitrag zu Tocquevilles komplizierter und darüber hinaus äußerst ambivalenter

45 Zu den ökonomischen Aspekten in Tocquevilles politischer Theorie: Richard Swedberg: »Tocqueville as Economic Sociologist?«, in: *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville* 27 (2006), S. 131-167, hier S. 143; Swedberg erläutert den wirtschaftssoziologischen Einfluss, den Tocqueville unter anderem auf Schumpeter und Hayek hatte (ebd. S. 136) und betont, dass Tocqueville als Wirtschaftssoziologe häufig unterschätzt wird.

46 Tocqueville differenziert zwischen drei Rassen und macht unter ihnen eine eindeutige Rangfolge aus: Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, S. 367.

Rassentheorie geleistet werden. Für unser Thema ist vielmehr von Belang, welche Gründe Tocqueville für den strukturellen Ausschluss im demokratischen Kontext ausmacht. Denn auch hier sind es die Emotionen, die über die Beschaffenheit des Politischen und die Richtung der Politik maßgeblich entscheiden. Wer nun also im Abseits steht, zu den Ausgeschlossenen gehört und damit keine demokratischen Bürgerrechte hat, über keine politische Freiheit verfügt, das entscheidet sich für Tocqueville durch das Mitgefühl einer Gesellschaft. Doch wie kommt es zu dieser eigenwilligen Allianz zwischen Mitgefühl und (Anti-)Diskriminierung und welche Rolle spielt dabei die eingebildete Gleichheit? Tocqueville hält zunächst fest, dass das Bedürfnis, sich voneinander abzugrenzen und zu unterscheiden nirgendwo so groß ist, wie unter gleichen Bedingungen. Gerade, weil in der Demokratie die theoretische Aussicht darauf besteht, dass jeder alles werden kann, verfolgen die Individuen stets ähnliche Ziele. Da die öffentliche Meinung vorgibt, welcher Lebensstil, welche Art des Seins erstrebenswert ist, verkommt die Demokratie mehr und mehr zu einer Einheitsgesellschaft – Tocqueville spricht hier von einer allgemeinen Mittelmäßigkeit.⁴⁷ Vom Individualismus geprägt haben die Individuen jedoch gleichzeitig das Bedürfnis, sich abzugrenzen, die eigene Identität zu wahren, etwas Besonderes zu sein. Diese divergierenden, fast paradoxen Tendenzen, stellen den demokratischen Menschen vor eine Herausforderung: Da die soziale Unterscheidung durch Klassen und Stände ein Relikt der aristokratischen Gesellschaft ist und im Rahmen der Demokratie nicht mehr so grundsätzlich funktioniert, muss eine andere Trennlinie her, die darüber entscheidet, wer Bürger der Demokratie sein darf und wer nicht. Neben einem Ausschluss aufgrund des Geschlechts kommt das rassistisch geprägte Denken des 19. Jahrhunderts da gerade recht – die Gleichheit der Bedingungen gilt also nur für weiße Männer.⁴⁸ An dieser Stelle ist noch einmal festzuhalten, dass Tocqueville diesen Umstand keineswegs gutheißt. Auf seiner Reise ins demokratische Amerika, die am Ende vielmehr eine Reise ins Innere der Demokratie ist, erkennt Tocqueville die beschriebenen Mechanismen. Er will verstehen, weshalb sie greifen, wie der systematische Ausschluss von Menschen anderer Hautfarbe im Rahmen der Demokratie bestehen kann. Die Antwort findet er schließlich – wie schon erwähnt – beim Mitgefühl:

Indessen erdulden die Sklaven dort noch schreckliche Leiden und sind immerzu sehr grausamen Strafen ausgesetzt. Es ist leicht zu erkennen, daß das Los dieser Unglücklichen ihren Herren wenig Mitleid einflößt und daß diese in der Sklaverei nicht nur einen Tatbestand sehen, der ihnen Gewinn bringt, sondern überdies ein Übel, das sie nicht berührt. So wird der gleiche Mensch, der für seine Mitmenschen

47 Vgl. ebd. S. 736 und S. 739.

48 Vgl. Robert A. Dahl: »Political Equality, then and now«, in: *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville* 27 (2006), S. 461-475, hier S. 465.

voll Mitgefühl ist, wenn diese zu seinesgleichen gehören, gefühllos gegenüber ihren Leiden, sobald die Gleichheit aufhört.⁴⁹

Erst das mangelnde Mitgefühl, verstärkt durch die eben angesprochenen Effekte der Gleichheitsillusion, lässt also strukturelle Ausschlussformen der Demokratie zu. Das Elend der Sklaverei, das Tocqueville in Amerika beobachtet, kann also erst entstehen, indem zusätzlich zur Gier, dem Streben nach Gewinn, wie Tocqueville in obigem Zitat schreibt, auch eine Gefühllosigkeit aufkommt.

Hier zeigt sich einmal mehr, wie abgründig die Emotionalisierung der Politik wirkt. Schließlich gibt die systemische Beschaffenheit der Demokratie mit all ihren Phänomenen wie Individualismus, sanftem Despotismus, der Dominanz der öffentlichen Meinung und der Liebe zum materiellen Wohlergehen – um nur ein paar der Faktoren zu nennen – ein Setting vor, das die Individuen nicht nur beeinflusst und manipuliert, sondern grundlegend verändert. Dieses Konglomerat aus systemischen Faktoren lässt derart starke emotionale Defizite entstehen, dass der *homme démocratique* emotional nahezu verkümmert. Es ist diese emotionale Abgestumpftheit, die ihn das Unheil, das den Sklaven in Amerika widerfährt, sehenden Auges ertragen und teils sogar legitimieren lässt.

Wie weitreichend die Gefühlskälte des demokratischen Menschen dabei ist, zeigt sich eindringlich an Tocquevilles Ausführungen zum strukturellen Rassismus *avant la lettre*. So entlarvt er das Bedürfnis nach Abgrenzung und Ausschluss, den Mangel an Mitgefühl, als so stark, dass die Diskriminierung in all ihrer Vehemenz selbst dann weiterhin besteht, wenn man dem Schwarzen politische Rechte und damit den demokratischen Bürgerstatus verleiht.⁵⁰ In seiner Überheblichkeit, die nur als Fassade eines in Wahrheit zutiefst verunsicherten, vereinzelt und von Komplexen durchzogenen demokratischen Menschen fungiert, blickt der Weiße auch dann noch auf den Schwarzen oder den Indianer herab, wenn das Vorzeichen der Gleichheit der Bedingungen offiziell für alle gilt. Wie aktuell Tocquevilles Gedanken hier sind und wie manifest das mangelnde Mitgefühl des *homme démocratique* offensichtlich noch immer ist, wissen wir heute – in Zeiten von *Black Lives Matter* – besser denn je. Gleichzeitig zeigt sich am Zusammenhang von Diskriminierung und Mitgefühl aber auch, wie viele Chancen eine (Re-)Emotionalisierung der Politik für Tocqueville birgt. Immerhin liegt das Potenzial, den tief verwurzelten Diskriminierungen langfristig ein Ende zu bereiten, auch auf der Gefühlsebene. Wären die demokratischen Individuen dazu in der Lage, Neid, Missgunst, Habgier oder Minderwertigkeitskomplexe durch echtes, aufrichtiges Mitgefühl zu ersetzen, könnte dem damals, wie heute bestehenden Rassismus und anderen strukturellen

49 Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, S. 657.

50 Vgl. Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, S. 398.

Formen der Diskriminierung Einhalt geboten werden. Allerdings bleibt diese Facette der Tocquevilleschen Emotionalisierung der Politik bis heute Wunschdenken. Und während eine Entsolidarisierung und ein Mangel an Mitgefühl damals wie heute Tatsachen der Politik sind, sucht man die Reaktivierung eines kollektiven Mitgefühls vergebens.

Fazit: Risiken und Chancen einer Emotionalisierung der Politik?

Es ist erstaunlich, wie vorausschauend und passgenau, wie umsichtig und differenziert Tocquevilles Analyse der demokratischen Gesellschaft rückblickend ist. Dass die Demokratie möglicherweise mehr Gefühls- als Kopfsache ist, war ihm wie kaum einem anderen Denker bewusst. Und das, obwohl er sich im Rahmen der Cartesianischen Selbstreferenz⁵¹ durchaus mit der demokratischen Art zu denken auseinandergesetzt hat und um ihre Bedeutung weiß.⁵² Den Schlüssel zum demokratischen Glück sucht Tocqueville vor allem deshalb auf emotionaler Ebene, weil er hier die Defizite bemerkt, die den demokratischen Gefahren überhaupt erst ihre beunruhigende Macht verleihen.⁵³ Im gefährlichen Zusammenspiel von Emotionen und Politik erkennt er unter dem Vorzeichen des sanften Despotismus die eigentlichen Abgründe der Demokratie. Welche Lehren sind also aus seiner vielschichtigen Prognose zu ziehen? Das Dasein, das Tocquevilles *homme démocratique* fristet, lässt zunächst nichts Gutes verheißen. Einsam, neidisch, umtriebiger, manipulativ und abhängig von der öffentlichen Meinung geht er als Fremder durch die Welt. Mehr noch: Entfremdet von sich selbst und im ständigen Zweifel an der eigenen Identität fällt er einer gefährlichen Macht anheim, die uns Dank des zeitgenössischen Populismus in vielem selbst begegnet. Nicht wenige sahen in der Demokratie das Ende der Geschichte. Doch ist diese Schwarzmalerei, dieser tiefgreifende Pessimismus auch das Ende von Tocquevilles Geschichte?

Darüber ließe sich streiten. Während die kommunitaristische Deutungsschule von Tocquevilles Werk, die federführend in Amerika beheimatet ist,⁵⁴ auf ein Wie-

51 Zu Tocqueville und Descartes siehe auch: Martin Schössler: *Demokratie modern denken. Die Entschlüsselung des modernen Gemeinwesens bei Alexis de Tocqueville*, Wiesbaden: Springer-VS 2014.

52 Vgl. Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, S. 487ff.

53 Zum Zwiespalt von Kopf und Herz und der Frage danach, wie emotionale Defizite den sanften Despotismus entstehen lassen und so langfristig auch das eigenständige Denken lähmen, siehe auch: Karlfriedrich Herb und Sarah Rebecca Strömel: »Tocquevilles Mutmaßungen über die Zukunft der Demokratie«, in: *Blick in die Wissenschaft. Forschungsmagazin der Universität Regensburg* 29 (2020), S. 32.

54 Die wohl prominenteste Tocqueville-Interpretation nach kommunitaristischer Lesart leisteten Bellah et al. in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts: Robert N. Bellah, William M.

dererwachen der regen Partizipation des Bürgers setzt und in Tocquevilles Schrift – trotz aller Krisenanalyse – auch Optimismus erkennen kann, bleibt die französische Lesart skeptisch. Hier versteht man jedes noch so kleine Bestreben einer Repolitisierung des Bürgers als verzweifelte und gescheiterte Versuche, eine unaufhaltsame Gefahr – nämlich die des sanften Despotismus – einzudämmen. Und während die Kommunitaristen in Tocquevilles Ausführungen zur lokalen Selbstverwaltung (etwa in Vereinen oder der Gemeinde)⁵⁵ einen Hoffnungsschimmer im Sinne einer Sensibilisierung des Bürgers für die Bedeutung der Partizipation sehen, kann die französische Interpretation darüber nur müde schmunzeln.⁵⁶ Sie entlarvt auch die vermeintliche Gemeinnützigkeit als besonders subtile Form der Abhängigkeit von der öffentlichen Meinung.⁵⁷ Bedacht darauf, die Anerkennung des Nächsten zu erfahren und den Schmerz der eigenen Identitätskrise zu lindern, beobachtet man die Individuen hier wieder in den Händen des sanften Despotismus. Nicht aus Altruismus oder aus einem bewussten, rationalen Impuls, sich sozial engagieren zu wollen, agiert der *homme démocratique* hier auf Gemeindeebene oder in der Lokalpolitik. Es ist vielmehr der Wunsch, in den Augen seiner Mitbürger irgendetwas zu sein, dem Anspruch der öffentlichen Meinung gerecht zu werden oder die Ratlosigkeit in Bezug auf die eigene Identitätskrise und damit verbundene Sinnfragen zu verdrängen, der den demokratischen Menschen antreibt. Als Marionette des sanften Despotismus glaubt er eigenständige Entscheidungen zu treffen, die der machtvollen Emotionalisierung der Politik am Ende nur weiter in die Karten spielen. Folgt man dieser Lesart Tocquevilles, erweist sich auch die viel beschworene Religion⁵⁸ als schwacher Trost: Zwar schätzt Tocqueville die gemeinschaftsstiftende Funktion der Religion. Durch das regelmäßige Ausüben

Sullivan, Richard Madsen, Ann Swidler und Steven M. Tipton: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley: University of California Press 1985.

55 Vgl. Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, S. 218.

56 Gegen eine kommunitaristische Lesart Tocquevilles wendet sich auf deutscher Seite auch Grit Straßenberger, die den Gemeinsinn als ein aufgeklärtes Gefühl gegenseitiger Abhängigkeit entlarvt und zeigt, dass dieser – allem kommunitaristischen Wunschenken zum Trotz – sogar destabilisierende Effekte haben kann: Grit Straßenberger: »Gesellschaftliche Integration und Fragmentierung. Paradoxien des Gemeinsinns in Tocquevilles *Demokratie in Amerika*«, in: *Berliner Debatte* Initial 16 (2005), S. 83–93.

57 Harald Bluhm wendet sich gegen eine einseitige Interpretation und betont die charakteristische Ambivalenz der Assoziationen, wie etwa im Falle von bürgerlichen Vereinen, Initiativen und Bewegungen: Harald Bluhm: »Das Verständnis von Assoziation bei Alexis de Tocqueville und Karl Marx«, in: Harald Bluhm, Karsten Fischer und Marcus Llanque: *Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte* (2011), S. 250.

58 Zur Rolle und Funktion der Religion bei Tocqueville umfassend: Oliver Hidalgo: *Unbehagliche Moderne. Tocqueville und die Frage der Religion in der Politik*, Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2005 sowie Alan S. Kahan: *Tocqueville, Democracy, and Religion. Checks and Balances for Democratic Souls*, Oxford: Oxford University Press 2015.

von gemeinsamen Ritualen oder der Kirche als Institution gibt die Religion nicht nur Antworten auf Sinnfragen und versetzt die Individuen damit in einen ruhigeren, weniger umtriebigen und rastlosen Zustand, sie kompensiert auch das Gemeinschaftsgefühl, das im Rahmen der Demokratie fehlt. Schließlich kommen die demokratischen Individuen regelmäßig in den Gemeinden zusammen, um ihren Glauben zu praktizieren, was den individualistischen Tendenzen entgegenwirken kann. Allerdings weiß Tocqueville um die vorwiegend instrumentelle Funktion der Religion⁵⁹ und bleibt am Ende selbst skeptisch, ob die Religion die emotionalen Defizite ausgleichen kann. In Amerika erkennt er, dass die Demokratinnen und Demokraten nicht unbedingt aus tiefster Überzeugung, sondern aus extrinsisch motivierten Gründen religiös sind und dass in der vermeintlich hohen Wertschätzung der Religion stets eine Prise Heuchelei mitschwingt.⁶⁰ Ob eine so verstandene Religion genügt, um die demokratischen Defizite zu kompensieren, vermag Tocqueville selbst nicht zu beurteilen. Sicher ist für ihn jedenfalls, dass die Begeisterung und die Beständigkeit, mit denen religiöse Praktiken vollzogen werden, auch nicht auf ehrlicher Überzeugung oder echten Emotionen beruhen und somit Teil des Prozesses der Emotionalisierung der Politik sind. Ob sich also aus der Emotionalisierung der Politik, die im Politischen wie im Privaten greift, für Tocqueville nicht nur Risiken, sondern auch Chancen ergeben, ist schwer zu sagen. Sicherlich liegt in der Gefühlswelt des *homme démocratique* auch Potenzial, wie sich am Beispiel des Mitgefühls zeigt, das eine flächendeckende Diskriminierung verhindern und so Formen des strukturellen Rassismus vermeiden könnte. Eine Reaktivierung des Gefühls wäre auch in Bezug auf den Individualismus ein probates Mittel, um Vereinzelung, Politikverdrossenheit und den Rückzug ins Private zu bekämpfen.

So viele Varianten der Emotionalisierung der Politik, die die Demokratie bereichern würden, auch denkbar sein mögen – Tocquevilles Beobachtungen der bestehenden Formen von politisierten Emotionen weisen in eine andere Richtung. Denn so zurückhaltend seine abschließende Bewertung auch ausfällt – seine Beobachtungen nehmen die Gefahren der Emotionalisierung der Politik deutlich stärker in den Blick als etwaige Chancen. Zugespitzt kann man sagen: In der Theorie glaubt Tocqueville an das Potenzial einer (Re-)Emotionalisierung der Politik. In der Praxis erlebt er allerdings eine Emotionalisierung der Politik, die nicht nur politische Prozesse, sondern auch das Innenleben des demokratischen Menschen vergiftet.

Wie wir gesehen haben, ist Tocquevilles Variante der Emotionalisierung vor allem deshalb so gefährlich, weil sie sich nicht nur auf die Sphäre des Politischen, sondern auf die Politik als Prozess bezieht. Dieser Prozess dringt sowohl ins Private als auch ins Politische ein und nimmt dem Individuum damit nahezu jede Gestaltungsmacht, jedes echte, spontane Gefühl. Kampflös aufgeben möchte Tocqueville

59 Vgl. Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, S. 336.

60 Vgl. ebd. S. 336.

die Demokratie dennoch nicht. Seine Analyse endet mit einem flammenden Plädoyer und einem kraftvollen Appell an seine Leserschaft.

Im Namen der Demokratie selbst fordert er sie dazu auf, wachsam und vorsichtig gegenüber den demokratischen Versuchungen zu sein. Seine Botschaft richtet sich nicht nur an seine Zeitgenossen. Sie richtet sich, vielleicht stärker denn je, auch an den demokratischen Menschen von heute. Denn während die früher gern besungene Illusion, die Gedanken seien frei, heute in Zweifel gezogen wird, scheint die politisch relevantere Frage unserer Zeit zu sein, wie frei die Emotionen eigentlich noch sind.

Ein demokratisches Puppentheater?

Die Problematik der Metaphorik des *Theatrum mundi*

Michael Hartmann

Philosophie ist eine Tätigkeit. Diese besteht zuallererst im kritischen Hinterfragen von allgemein anerkannten Selbstverständlichkeiten. Dazu gehört unter anderem, sämtliche verbale Äußerungen – auch die von Philosophen – unter ›die Lupe‹ zu legen, um deren Sinn- und Bedeutungshaftigkeit genauer zu analysieren. Geht man also davon aus, wie dies etwa auch Ludwig Wittgenstein tut, dass die Aufgabe der Philosophie zuvorderst nicht darin besteht, philosophische Sätze zu produzieren, sondern Sätze oder Äußerungen klar werden zu lassen, so ist in Bezug auf Sarah Rebecca Strömels Beitrag in diesem Band Folgendes deutlich zu machen: Sowohl Alexis de Tocqueville als auch Strömel scheinen es für selbstverständlich zu halten, dass der Mensch ein manipulierbares Wesen sei. Dieser Kommentar versucht eine solche, nicht erst heute zum Gemeinplatz gewordene, Ansicht in groben Zügen zu entselbstverständlichem. Denn: Ein jeder der die Meinung vertritt, dass menschliche Individuen grundsätzlich durch veräußerlichte Kräfte ›steuer- oder lenkbar‹ seien, lässt sich in dieser Annahme nicht etwa von einer Tatsache leiten, sondern von einer metaphorischen Leitvorstellung, deren Wurzeln bei Platon liegen: Die Rede ist von der Metaphorik des *Theatrum mundi*.¹

Bereits in der Antike meint Platon im Menschen die »Marionette der Götter«² ausmachen zu können: Die Welt gleiche einer Theaterbühne, auf der menschliche Wesen als »Spielzeug«³ der hinter den Kulissen sitzenden Götter dienen. In der Welttheater-Metaphorik lässt sich fortan eine deterministisch angelegte Denkfigur auffinden. In aller Kürze wird in dieser das Subjekt als Spielball fremder Kräfte begriffen.

Auch wenn wir uns in aufgeklärten Gesellschaften inzwischen von der Idee verabschiedet haben, dass es Götter seien, die unser Schicksal hinter der Weltkulisse

1 Eine gelungene Darstellung des historischen Verlaufs der Metaphorik des *Theatrum mundi* in der Philosophiegeschichte findet sich im Artikel *Theater* von Claus Langbehn im *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*.

2 Platon: *Nomoi*, 644d8.

3 Ebd. 803c4–5.

zu steuern vermögen, sind göttliche Drahtzieher im Laufe der Zeit durch andere – heute als plausibler geltende – Mächte ersetzt worden: Naturkräfte, Neuronen, unbewusste Triebe oder eben auch ganze Gesellschafts- und Staatsformen: Während es bei Platon also noch die im Verborgenen operierenden Götter waren, die Menschen wie Marionetten bewegten, sind es gegenwärtig zumeist abstraktere Größeren, welche menschliche Subjekte wie an Drähte angespannte Puppen lenken. Kurzum: Obwohl sich die Metaphorik des Welttheaters »zu Zeiten von Metaphysik und Religion formierte und hier besondere Bedeutung gewinnen konnte, bleibt festzuhalten, dass das *Theatrum-mundi*-Motiv attraktiv genug gewesen ist, um wirkungsmächtig in die neuzeitliche Philosophie auszustrahlen.«⁴ In zugespitzter, wenn nicht gar überspitzter, Form äußert sich Boris Groys diesbezüglich: »In der europäischen Tradition hat man immer geglaubt, dass es hinter der sichtbaren Natur eine andere Wahrheit gibt – Gott. Heute glaubt man, dass hinter den Naturerscheinungen etwa Elementarteilchen, Atome, die Modelle der Stringtheorie stecken, also lauter Phänomene, die wir nicht sehen oder erfahren und oft nicht einmal begreifen können. Hinter dem, was wir sehen, vermuten wir undurchsichtige Kräfte. Das ist die automatische Reaktion auf alles, was wir wahrnehmen.«⁵

Insofern man sich nun darauf einlässt, die Texte von Tocqueville und Strömel metatheoretisch zu betrachten, fällt dabei prinzipiell Folgendes auf: Es wird darin mit einem bestimmbar Bild vom Menschen gearbeitet: dem der Marionette. Wenn Strömel etwa unter Bezugnahme auf Tocqueville in ihrem Beitrag die Frage aufwirft, wie eigenständig der von Tocqueville sogenannte *homme démocratique* noch denken und fühlen könne, dann kommt hierbei der implizite Rückgriff auf die Metaphorik des *Theatrum mundi* zum Vorschein, in der das Individuum als lenkbares Wesen opaker Kräfte begriffen wird: Nicht nur Tocqueville, sondern auch Strömel behaupten allen Ernstes, dass eine veräußerlichte und abstrakte Größe – die spezifische Struktur einer demokratisch organisierten Gesellschaft – in der Lage sei, Gefühle ›in uns‹ hervorzurufen, die wir nicht spüren würden, wenn wir nicht auch in einer Demokratie lebten: Explizit spricht Strömel in ihrem Beitrag von der Illusion frei entstehender Gefühle. Eine Täuschung sei dies deshalb, weil Empfindungen in Wahrheit »von politischen Strukturen beeinflusst« werden, die den »demokratischen Menschen an sich« zumeist »lenken und leiten [Hervorhebungen von M. H.]«.

Doch dabei bleibt es nicht: Im Sinne der Metaphorik des *Theatrum mundi* sei den in einer Demokratie lebenden Menschen im Grunde nicht bewusst, dass sie auf einer ›Bühne‹ stehen, weshalb sie sich unglücklicherweise mit der in demokratischen

4 Claus Langbehn: »Theater«, in: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt: WBG 2011, S. 460.

5 Boris Groys: »Siri, das war früher die Fee aus dem Märchen«, in: *brandeins, Wahrnehmung* 2019.

Gesellschaften zu spielenden Rolle so stark identifizieren, dass sie dabei nicht bemerken, wie sie ihr authentisches Wesen verlieren: Angeblich büße der *homme démocratique* »jede authentische Bindung zu sich selbst ein«. Auf diese Weise vermehren sich »emotionale Missstände«, die bar jeder Spontaneität sind. Die angemessene Frage darauf kann nur sein, was die Autorin überhaupt unter Authentizität versteht und wer oder was den Maßstab dafür vorgibt, wann ein Mensch authentisch auftritt. Tocqueville und Strömel jedenfalls scheinen eine mehr oder weniger einleuchtende Antwort gefunden zu haben: Ein authentisches Subjekt mache aus, dass dessen Gefühlshaushalt noch nicht durch die ungünstige Einflussnahme politischer Strukturen »deformiert« und »pervertiert« sei. Der durch demokratische Phänomene weniger »vergiftete« Mensch ist durch »echte verbindende Gefühle« gekennzeichnet, die von »Spontaneität« zeugen. Anhand eines solchen, von Tocqueville herkommenden, Maßstabes kann der aufrichtige Demokrat vom pervertierten oder deformierten getrennt werden. Unter Zuhilfenahme der Worte Harry G. Frankfurts lässt sich Folgendes erwidern: »Es ist jedoch eine groteske Vorstellung, wir selbst seien fest umrissene und klar bestimmte Wesen [...] Die Tatsachen und Aussagen über uns selbst sind keineswegs besonders solide und resistent gegen eine Auflösung durch skeptisches Denken. In Wirklichkeit sind wir Menschen schwer zu packende Wesen. Unsere Natur ist notorisch instabiler und weniger eingewurzelt als die Natur anderer Dinge. Und angesichts dieser Tatsache ist Aufrichtigkeit [Authentizität, M. H.] selbst Bullshit.«⁶

Schlussendlich ist das von Tocqueville entworfene und von Strömel unhinterfragt aufgegriffene Menschenbild also deshalb problematisch, weil es der Annahme unterliegt, dass es das gesellschaftliche Sein sei, das den Menschen zur Marionette mache. Was aber, wenn es sich gerade umgekehrt verhalte? Wenn es also nicht das gesellschaftliche Sein ist, sondern das Bewusstsein – oder besser gesagt – dessen formale Strukturen, die das Verhältnis des Subjektes zu seiner (Um-)Welt formen. Gerade weil wir alle unverwechselbare Individuen sind, wird unsere Auffassung von der Welt – unser *In-der-Welt-Sein* – vom Stil unseres Ichs konstituiert.

Nicht also die für Demokratien spezifischen gesellschaftlichen Verhältnisse vermögen unseren »Gefühlshaushalt« in einer Weise zu manipulieren, dass dieser in eine »pervertierte Form« gelangt, sondern die individuell divergierenden Strukturen des Bewusstseins müssen dafür in Frage kommen: Die kategoriale Verfasstheit des Subjektes bedingt, wie der Mensch auf Welt und Gesellschaft »blickt«. Das in den Gesellschaften der Welt Beobachtete sagt deswegen mehr über das stilistische Weltverhältnis⁷ des Beobachters aus als über das Beobachtete: Nicht die sich in einer Gesellschaft formierenden Kräfteverhältnisse sind es, die

6 Harry G. Frankfurt: *Bullshit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, S. 72f.

7 Zum Begriff des Stils in der Philosophie des Bewusstseins sind folgende Schriften zu empfehlen: Hans Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013,

mit dem Menschen wie mit einer an feine Drähte gespannten Figur umgehen, sondern allein das Individuum ist es, welches Puppenspieler und Puppe in einem darstellt: Die in der Welt agierenden Subjekte sind in ein Spiel mit sich selbst verwickelt, bei dem sie nicht zu bemerken scheinen, dass es eine Metapher ist, die ihr Denken in ›Gefangenschaft‹ nimmt. Folglich ist mehr zu gewinnen, wenn wir die Antwort auf die Frage nach der Schuld für unsere »pervertierten« und »vergifteten« Gefühle nicht in der Demokratie suchen, sondern bei uns selbst: »Revolutionär wird der sein, der sich selbst revolutionieren kann.«⁸

Lambert Wiesing: *Ich für mich*, Berlin: Suhrkamp 2020 und Michael Hartmann: *Die Metaphorik des Immateriellen bei George Berkeley*, Paderborn: Mentis 2020.

8 Ludwig Wittgenstein: *Tagebücher 1914-1916*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984, S. 145.

»Erklärt doch die Esel durch Volksbeschluss für Pferde!«

Zur Relevanzrelativierung des Politischen für das Leben durch ›Emotionalisierung‹ in den Anfängen der Kyniker

Simon Varga

Prolog

Die Philosophie der Antike ist – wie andere Epochen der Geschichte des politischen Denkens auch – ein Ort, an dem Emotionalisierungen des Politischen in unterschiedlichen Formen und Intensitäten zu beobachten sind. Bereits in der (archaischen) Vorsokratik finden sich diesbezüglich erste Spuren. Hesiod äußert in seinem Text der *Werke und Tage* unter anderem unmissverständlich, wie teils auch emotionale Kritik an der damaligen Herrschaftspolitik. Er bezeichnet die regionalen Herrscher, die aristokratischen Großgrundbesitzer, die zumeist Einfluss auf Politik und Rechtsprechung hatten, als »Gabenfresser«, verbunden mit dem Appell, doch Gerechtigkeit walten zu lassen und Korruption und Bestechlichkeit nicht zuzulassen, zumal, so Hesiods eindringliche Ermahnung bzw. Erinnerung an alle politisch Herrschenden, die Götter selbst Könige richten.¹

Das bedeutendste gleichwohl individuellste Beispiel politischer Emotionalisierung ist jedoch zweifelsfrei Leben und Tod des Sokrates in Athen: durch seine philosophische Lebensform die politische Gemeinschaft, vor allem die Bürgerschaft zutiefst irritierend; von mehreren Anklägern vor Gericht gestellt; mit den Vorwürfen des Rechtsbruchs, der sinnleeren Naturforschung »am Himmel und unter der Erde«, der manipulativen wie demagogischen Rhetorik, der Verführung der Jugend Athens aus ethisch-politischer Perspektive und mit dem Vorwurf der Gottlosigkeit vor Gericht konfrontiert; letztendlich schuldig gesprochen und im Jahr -399 zum Tode verurteilt.²

1 Hesiod: *Werke und Tage*, Stuttgart: Reclam Verlag 2007, 262-268; 257-261. Simon Varga: *Leben in Gemeinschaft. Politische Anthropologie anhand Hesiod*, Hamburg: Meiner Verlag 2019, S. 172-173; 30.

2 Vgl. Platon: *Apologie des Sokrates*, Stuttgart: Reclam Verlag 2001, 3b; 11b–c.

Bemerkenswert ist, dass die politische Emotionalisierung gegenüber der Person des Sokrates in der athenischen politischen Öffentlichkeit, der Bürgerschaft und wohl auch über sie hinaus, in Bezug auf Leben und Wirken des Philosophen, bereits über zwei Jahrzehnte vor Prozess und Todesurteil einsetzte. Bereits im Jahr -423 wird in Athen die Komödie *Die Wolken* des Aristophanes uraufgeführt. Der Hauptprotagonist: Sokrates. Sämtliche der in der 24 Jahre später folgenden Anklageschrift thematisierten Anschuldigungen gegenüber ihm und seinem Verhalten werden in dieser Komödie bereits angesprochen. Die Rede ist auch hier von einem unmoralischen Sophisten, einem politischen Querulanten, von einem atheis-tischen Naturphilosophen und vieles andere mehr. Die daraus zu ziehenden komö-diantischen Konsequenzen aus diesen Perspektiven fasst die Figur des Strepsiades in der Form des Aufrufs zusammen: »Scheißt auf Sokrates!«³

Aristophanes zeichnet ein Zerrbild des Philosophen mit enormer Öffentlich-keitswirksamkeit, das zu einer großen Emotionalisierung gegenüber dem gemein-schaftspolitischen Verhalten des Sokrates sowie gegenüber seinen Freunden und Anhängern führt. In der Komödie ist die Rede von »Gauernern«, »windigen Brü-dern«, »Blassschnäblern« und »Barfußläufern« im Allgemeinen sowie vom »Affen Sokrates samt Chairephon« im Speziellen.⁴ Sokrates zeigt sich in seiner Verteidi-gungsrede vor Gericht sehr betroffen über die emotionalisierten Verleumdungen durch Aristophanes.⁵ Er sieht sich gemeinschaftspolitischen »Fake News« ausge-setzt, und bezeichnet dieses und ähnliches Gerede über ihn und seinen Tätigkeiten als »dummes Zeug« und als »Unsinn«.⁶ Festzuhalten ist: Die politische Gemein-schaft Athens hatte also zumindest zweieinhalb Jahrzehnte Zeit, sich über die Le-bensführung des Sokrates und dessen Vorstellungen über ein tugendhaftes, gutes und gelingendes Leben des Einzelnen in politischer Gemeinschaft zu emotionali-sieren, bevor es letztendlich zur Anklage und zum Todesurteil gekommen ist.

Das Leben des Sokrates ist also offensichtlich mit politischer Emotionalisie-rung verbunden. Zum einen trägt Sokrates selbst dazu bei, zumal er die Bürger der politischen Gemeinschaft innerhalb der Polis in ihrem Handeln hinterfragt: »Mein Bester, du bist Athener, ein Bürger der größten und durch Bildung und Macht be-rühmtesten Stadt, und du schämst dich nicht, dich darum zu kümmern, wie du zu möglichst viel Geld und wie du zu Ehre und Ansehen kommst, doch um die Ver-nunft und die Wahrheit und darum, dass du eine möglichst gute Seele hast, küm-merst und sorgst du dich nicht?«⁷ Zum anderen lassen sich viele Bürger Athens das Verhalten des Sokrates nicht gefallen. Dabei insbesondere nicht die Hartnäckigkeit

3 Aristophanes: *Die Wolken*, Stuttgart: Reclam Verlag 1963, 174.

4 Ebd. 102-104.

5 Vgl. Platon: *Apologie des Sokrates*, 3c.

6 Ebd. 19c.

7 Ebd. 17d–e.

des sokratischen Fragens selbst und überdies ebenso nicht die Aufforderung des Sokrates an seine Anhänger, die Lebensführung der Athener auch ohne ihn weiterhin, ungefragt und permanent zu hinterfragen: »Plagt die Menschen ebenso, wie ich sie geplagt habe. Wenn ihr den Eindruck habt, dass sie auf Reichtum oder etwas anderes mehr bedacht sind als auf die Tugend, oder wenn sie sich für etwas halten, was sie nicht sind, dann tadelt sie, wie ich euch getadelt habe, weil sie sich nicht um das kümmern, worum sie sich kümmern sollten, und weil sie sich einbilden, etwas zu sein, während sie doch nichts wert sind.«⁸

1. Übersicht

An dieser Stelle kann Sokrates in Bezug auf eine antike griechische Emotionalisierung des Politischen als individuelles Beispiel, jedoch auch als individueller Anfang angesehen werden. Denn eine überaus markante Fortsetzung – vielleicht auch in der Form einer »Radikalisierung« – der politischen Emotionalisierung im sokratischen Verständnis findet sich bereits in den Anfängen des Kynismus. In diesem Beitrag steht deshalb die Frage im Zentrum, in welcher Art und Weise und mit welchem grundsätzlichen Ziel das Politische in der Philosophie des Kynismus einer »zynischen Emotionalisierung« unterzogen worden ist.

Die These ist, dass der Kynismus der griechischen Antike in seinem politischen Aktionismus und Zynismus politisch-anthropologische Lebensideale zum Ausdruck gebracht hat, die den Einzelnen zum einen aus der totalen politischen Partizipation innerhalb der Gemeinschaft der Polis herauslösen sollen und zum anderen eine Form der Eigenverantwortlichkeit des Menschen für ein gutes und gelingendes Leben postulieren, die in letzter Konsequenz dem Einzelnen von der Politik nicht abgenommen werden kann – und das alles mit dem Mittel einer »zynisch-politischen Emotionalisierung«.

Im ersten Schritt werden die antiken zynisch-politischen Zugänge des frühen kynischen Denkens nach einer kurzen Einführung anhand des Antisthenes von Athen, Diogenes von Sinope und Krates von Theben – in der Form der Anekdotenbetrachtung – dargestellt. Im zweiten Schritt werden aus diesen Bildern unmittelbare gemeinschaftspolitische Konsequenzen in der Umlegung auf das politische Verständnis der antiken griechischen Polis gezogen. Im dritten Schritt folgen ein experimenteller anachronistischer Vergleich, Konklusionen sowie vereinzelte Forschungskorrekturen, bevor zum Abschluss eine politische Perspektive des Kynismus besonders hervorgehoben wird: die (rudimentäre) Entwicklung einer kosmopolitischen Anthropologie.

8 Ebd. 33e.

2. Grundlagen des Kynismus

Der Begriff des Kynismus spricht für sich selbst: *Kyôn* ist im Altgriechischen ›der Hund‹ und *kynismos* steht in der wörtlichen Übertragung für ›Hundigkeit‹. Woher die Kyniker ihren Namen hätten, wurde bereits in der Antike »üblicherweise dahingehend beantwortet, dass es sich dabei um einen Spitznamen handle, den die mit ihm Benannten ihrer Lebensweise verdankten, genauer: der Tatsache, dass sie wie Hunde lebten«.⁹ Die Kyniker unternahmen den Versuch, im Einklang mit der Natur zu leben. Sie ernährten sich so einfach wie nur möglich, schliefen auf dem Erdboden, hatten kaum Besitz, trugen keine Schuhe und diskutierten ihre Philosophie weder in der Akademie (Platon) noch im Lykeion (Aristoteles), sondern an öffentlichen Plätzen oder auf der Straße.

An diese Lebensweise schließen sich die grundlegenden politischen Charakteristika vieler Kyniker an. Sie üben an Kultur, Ökonomie und Politik zynische Kritik und wollen – ähnlich wie Sokrates – die Polisgemeinschaft durch ihre unkonventionelle Lebensform irritieren, vielfach auch politisch provozieren und – damit inbegriffen – ebenso emotionalisieren. Und tatsächlich hat der Kynismus vielfach die durch und durch kritische Art und Weise der (politischen) Lebensform des Sokrates übernommen, diese weiter verschärft und damit den Versuch unternommen, den Polisgemeinschaften der damaligen Zeit in noch deutlicherer Form den Spiegel vorzuhalten, als es Sokrates bereits getan hatte. Viele der Kyniker gelten daher – nach dem Urteil von Henning Ottmann – als »tollgewordene Sokratiker«, aber auch als »halbe Sophisten«, die den rhetorischen Schlagabtausch dem (zumeist) gepflegten sokratisch-platonischen Dialog vorgezogen haben, mitunter auch als »Kultur-evolutionäre« sowie als »gesellschaftspolitische Aussteiger«,¹⁰ trotz der Tatsache, dass sie inmitten der Polis leben, auf den öffentlichen Plätzen in den Zentren der Stadtstaaten zu sehen sind und sich in Versammlungen auch öffentlich zur Schau stellen.

Doch die politische Provokation ist nur Mittel, nicht Zweck. Der Kyniker orientiert sein Leben und Denken unter anderen an den Prinzipien der Askese (*askêsis*), der Tugend (*aretê*) und der Autarkie (*autarkeia*). Das asketische Leben bezog sich dabei auf die gekonnte Übung eines gemäßigten Umgangs mit äußeren Gütern (Geld, Wertgegenstände, Kleidung) und körperlichen Gütern (Essen, Trinken, Sexualität). Die Askese im Bereich der äußeren Güter konnte sich dabei bis hin zu

9 Klaus Döring: »Zweites Kapitel: Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen«, in: Hellmut Flashar (Hg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie der Antike*, Band 2/1, *Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, Basel: Schwabe Verlag 1998, S. 267.

10 Henning Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*. Band 1/2. *Die Griechen: Von Platon bis zum Hellenismus*, Stuttgart/Weimar: Metzler Verlag 2001, S. 279–280.

dem Anspruch bzw. dem Ziel nach völliger Bedürfnislosigkeit erstrecken. Um das alles in der Tat auch leben zu können, verlangt es nach einer tugendhaften Lebensweise, die für den Kyniker auch sinnerfüllend und für das autonome und autarke Leben unverzichtbar ist. Zusätzlich von Bedeutung, und für die politische Provokation und Emotionalisierung unverzichtbar, ist für den Kyniker letztendlich die Redefreiheit (*parrhêsia*), also »das Recht, »alles beim Namen zu nennen««, worauf sich bereits die Alte Komödie, in der attischen Form begründet und vertreten durch Kratinos, Eupolis sowie durch den zuvor genannten Aristophanes, berufen hatte.¹¹

3. Die Anfänge des Kynismus in drei Szenen

Sicherlich haben die frühen Kyniker bereits durch Lebensstil und Denkweise zu einer Emotionalisierung des Politischen in den Stadtstaaten beigetragen, die jedoch nicht ausschließlich als polemisch, zynisch oder dekonstruktiv angesehen werden muss. Denn zumeist ist die kynische Kritik in der Form der Emotionalisierung bzw. der gemeinschaftspolitischen Aufregung mit einer konkreten politischen Aussage in Bezug auf das Spannungsfeld von Individuum und Gemeinschaft in Verbindung zu bringen. Dazu folgen drei Beispiele in einem ersten Schritt, die anschließend in einem zweiten Schritt einer Interpretation zugeführt werden – mit dem Fokus auf die kynischen gemeinschaftspolitischen Anliegen.

3.1 Antisthenes von Athen

Der Kynismus hat seine philosophische Wurzel in der Sokratic. Antisthenes, der zumeist – allerdings nicht unumstritten – als Begründer der kynischen Lebensweise und ihrer Tradition angesehen wird, war lange Zeit Schüler des Sokrates und war der Ansicht, die sokratischen Lehren deutlich besser verstanden zu haben als andere Schüler, u.a. auch besser als Platon. Nach dem Tod des Sokrates dürfte zuerst Antisthenes der bekannteste Sokratiker Athens gewesen sein, bevor Platon diese Rolle später eingenommen hat.¹²

Die Bewunderung des Antisthenes gegenüber Sokrates spiegelt sich in der Aussage wider, dass die Tugend für die Glückseligkeit des Menschen ausreiche und nichts weiter bedürfe als die »Sokratische Willenskraft«.¹³ Zutiefst beeindruckt vom Vorbild des Sokrates, soll er dennoch der Überzeugung gewesen sein, dass es

11 Georg Luck: *Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen*, Stuttgart: Alfred Körner Verlag 1997, S. 28.

12 Vgl. Döring: *Die Sokratiker*, S. 269–270.

13 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Hamburg: Meiner Verlag 1998, V 11.

in der individuellen Lebensführung noch reduzierter bzw. noch maßvoller gehen müsse und könne, als es Sokrates selbst vorgelebt haben soll.

Doch dies hatte offenkundig keine negativen Auswirkungen auf die Vorbildwirkung des Sokrates. So sagt Antisthenes im *Symposium* des Xenophon auf Aufforderung des Sokrates sich über Reichtum und Armut zu äußern: »Und daher seht ihr bei mir auch immer den kostbarsten Besitz, die freie Zeit. Daher kann ich das Sehenswerte anschauen, das Hörensweite anhören, und was ich am meisten schätze, ich kann mit Sokrates in voller Muße den Tag verbringen.«¹⁴ Antisthenes soll aufgrund dieser Begeisterung bereit gewesen sein – obwohl in Piräus wohnend –, »Tag für Tag den Weg von vierzig Stadien« zurückzulegen, nur um Sokrates zu hören und dessen Philosophie zu verinnerlichen. Denn: »Seinem Vorbild [Anm.: des Sokrates] verdankte er [Anm.: Antisthenes] jene Beharrungskraft und jene Reinigung der Seele von aller Leidenschaft, womit er den Grund zur kynischen Schule legte.«¹⁵

Dennoch gingen bereits die frühen Kyniker ihre eigenen Wege, dabei auch Antisthenes. Viele der politischen Anekdoten, die von ihm überliefert worden sind, legen diese Ansicht nahe. Anklage, Prozess und Todesurteil des Sokrates zum Trotz sind die Kyniker in ihrer Lebensführung und mit ihrer Philosophie öffentlich präsent und verwenden die Redefreiheit als Mittel, an dem politischen Selbstverständnis der Bürgerschaft und an den politischen Strukturen der Stadtstaaten auf ihre Art und Weise unmissverständliche, zynische wie emotionalisierende politische Kritik pointiert an die – wie im Falle des Antisthenes – athenische Öffentlichkeit zu tragen. Neben Kultur, Ökonomie, Philosophie etc. ist also auch die Politik und das Politische selbst Zielscheibe der kynischen Kritik. Dabei auch eine – durch und durch emotionalisierende – Kritik an dem demokratischen Selbstverständnis der Bürgerschaft Athens. So überliefert der Doxograph Diogenes Laertius den Ausspruch des Antisthenes: »Erklärt doch die Esel durch Volksbeschluss für Pferde! – Warum denn nicht? Auch die Feldherren, die ihr habt, verstehen ja nichts, sondern sind nur durch Abstimmung gewählt.«¹⁶

3.2 Diogenes von Sinope

Der bekannteste Kyniker, der »Protokyniker« schlechthin, ist Diogenes, der aus seiner Heimatstadt Sinope an der Südküste des Schwarzen Meeres vertrieben worden sein soll, aufgrund, so der Vorwurf, von Falschmünzerei (*paracharattein to nomisma*), was sich auch als das »Umprägen geltender – dabei insbesondere politischer

14 Xenophon: »Symposion«, in: Ernst Bux (Hg.): *Die sokratischen Schriften. Memorabilien, Symposium, Oikonomikos, Apologie*, Stuttgart: Alfred Körner Verlag 1956, IV 43.

15 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen*, VI 2.

16 Wilhelm Nestle: *Die Sokratiker* [Neudruck aus 1922]: Scientia Verlag Aalen 1969, S. 84/47.

– Werte« verstehen lässt.¹⁷ Diogenes Laertius dokumentiert (neben vielen anderen Erzählungen bezüglich dieser angesprochenen Ereignisse) eine weitere Geschichte, die beinhaltet, dass Diogenes in einem Tempel des Apollon auf eigene Anfrage hin vom Orakel die Weissagung erhalten habe, eine Änderung der staatlichen Ordnung (*politikon nomisma*) vorzunehmen, nicht jedoch der Münze (*nomisma*).¹⁸ Die »sokratische Parallele« zu dem Gang des Chairephons nach Delphi und der dort erfolgten Aussage des Orakels, der Pythia, der weissagenden Priesterin, dass niemand in Athen weiser sei als Sokrates, ist unübersehbar.¹⁹

Nach Athen kommend, so bereits in der Antike vielfach festgehalten, hat sich Diogenes dem Antisthenes angeschlossen, was allerdings in der neueren Forschung nicht unumstritten ist.²⁰ Und Platon soll Diogenes in Athen bei einem der zahlreichen philosophischen Disputen als einen »verrückt gewordenen Sokrates« bezeichnet haben. Die weiteren Legenden über Diogenes sind bekannt wie umstritten: Er soll in einer Tonne, ausgelegt mit Stroh, seinen Mikrokosmos gefunden und außer einem Mantel, einem Stock und einer Umhängetasche nichts weiter besessen haben. Wie Antisthenes, dürfte auch Diogenes, ganz gleich ob sich in Sinope, Athen oder in Korinth aufhaltend öffentlich wahrnehmbar gewesen sein. Und ähnlich wie Friedrich Nietzsche war bereits Diogenes auf der Suche nach dem »wahren Menschen«. Im Zuge dieser Suche rief er aus: »Heda, Menschen!« Und als einige daraufhin auf ihn zuliefen, soll er sie mit seinem Stock geprügelt haben mit den Worten: »Menschen habe ich gerufen, nicht Unflat!«²¹

Plutarch berichtet (wie Diogenes Laertius)²² von einer – mit hoher Wahrscheinlichkeit fiktiven – Begegnung zwischen Diogenes und Alexander dem Großen in der Polis Korinth: »Als nun viele, Staatsmänner sowohl wie Philosophen, zu ihm [Anm.: Alexander] kamen und ihn beglückwünschten, erwartete er, dass auch Diogenes von Sinope dasselbe tun würde, der in Korinth lebte, und da dieser, ohne sich im mindesten um Alexander zu kümmern, in aller Ruhe im Kraneion [Anm.: Versammlungsplatz im Osten der Polis Korinth] blieb, ging er selbst zu ihm. Er lag gerade in der Sonne und setzte sich nur eben ein bisschen auf, als so viele Leute herankamen, und blickte auf Alexander. Als dieser ihn mit seinem Namen begrüßte und ihn fragte, ob er irgendeine Bitte habe, antwortete er: »Nur eine kleine: Geh mir aus der Sonne!« Das soll auf Alexander einen solchen Eindruck gemacht und er soll über den Hochmut und die Größe des Mannes, der ihm solche Nichtachtung bewies, so gestaunt haben, dass er, während die Leute seiner Umgebung lachten

17 Vgl. Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*, S. 283.

18 Vgl. Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen*, VI 20.

19 Vgl. Platon: *Apologie des Sokrates*, 21a.

20 Vgl. Döring: *Die Sokratiker*, S. 282–283.

21 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen*, VI 32.

22 Vgl. ebd. VI 38.

und spotteten, sagte: »Nein, wahrhaftig, wäre ich nicht Alexander, so wäre ich Diogenes«.²³

3.3 Krates von Theben

Von einer wohlhabenden thebanischen Familie abstammend soll Krates, inspiriert durch die griechische Tragödie und den Erzählungen über die Last des Besitzens und des Besitzverlusts, sein ererbtes Vermögen an seine Mitbürger verschenkt und sich anschließend dem Kynismus zugewandt haben. Ob Krates tatsächlich unmittelbar ein Schüler des Diogenes war, ist nicht geklärt. Zweifelsfrei kannte er die Philosophie von Antisthenes und Diogenes.²⁴ Krates war mit Hipparchia verheiratet, die sich für seine Lehre sehr interessiert und deswegen seine Nähe gesucht und mit ihm die kynische Lebensweise verwirklicht haben soll. Diogenes Laertius widmet ihr ein eigenes Kapitel in seinen Aufzeichnungen und nennt sie »eine Philosophin« (*tês philosophou*).²⁵

Im Gegensatz zu Antisthenes und Diogenes dürfte Krates in seiner kynischen Praxis andere Charakterzüge an den Tag gelegt haben als seine beiden Vorgänger. Zwar vertrat auch er durchaus die grundlegenden Prinzipien der frühen Kyniker, doch »tat er dies nicht in der aggressiven und »bissigen« Art des »Hundes«, sondern in leutseliger und milder Form«.²⁶ Das alles dürfte dazu beigetragen haben, dass Krates zu Lebzeiten gemeinschaftspolitische Anerkennung gefunden hatte. Diogenes Laertius (und andere antike Autoren) nennen ihn den »Türenöffner«.²⁷ Denn Krates sollen – aufgrund seiner gutmütigen Ermahnung, der Fähigkeit zur Streitschlichtung und aufgrund der Kenntnis über die Seele des Menschen in allen ihren unterschiedlichen Facetten – die Häuser seiner Mitbürger für Diskurs und Gespräch über das gute und gelingende Leben offen gestanden haben.

Ähnlich den Anekdoten über die Begegnung zwischen Diogenes von Sinope und Alexander dem Großen wird auch Krates von Theben ein Zusammentreffen mit dem angehenden hellenistischen Weltherrscher nachgesagt. Als Alexander der Große im Zuge seiner Eroberungen und Unterwerfungen der griechischen Stadtstaaten die Polis Theben -355 in Schutt und Asche gelegt hatte, soll er Krates gefragt haben, ob er dessen Heimatstadt wiederaufbauen solle. Die Antwort des Kynikers: »Wozu das? Denn wer weiß, bald wird wieder ein anderer Alexander kommen und sie zerstören.«²⁸

23 Plutarch: *Fünf Doppelbiographien*. 1. Teil: *Alexandros und Caesar u.a.*, Düsseldorf & Zürich: Artemis & Winkler Verlag 2001, S. 14.

24 Vgl. Döring: *Die Sokratiker*, S. 297-298.

25 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen*, VI 98.

26 Döring: *Die Sokratiker*, S. 299.

27 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen*, VI 86.

28 Ebd. VI 93.

In der Emotionalisierung des Politischen setzt Krates ganz und gar auf Diogenes, der, auf die Frage aus welcher Polis er denn komme, geantwortet haben soll: »Ich bin ein Bürger der Welt (*kosmopolitês*).«²⁹ In ähnlicher Art und Weise legt nun Krates im Sinne einer programmatischen »Formulierung des kynischen Kosmopolitismus«³⁰ nach und begründet dadurch gemeinsam mit Diogenes die Ideengeschichte des kosmopolitischen Denkens: »Die ganze Erde ist mir Heimat, ist mir Stadt, und stets bereit, zu dienen mir als Aufenthalt.«³¹

4. Eine Interpretation der frühen kynischen Emotionalisierung des Politischen

Vorausgeschickt werden muss, dass die Quellenlage zu den frühen Kynikern in Summe aufgrund von verlorengegangenen Schriften, Lücken innerhalb der Tradierung selbst und in Bezug auf die Frage nach Historizität und Authentizität der Überlieferungen als problematisch anzusehen ist – dabei unter anderem auch die Erzählungen des Doxographen Diogenes Laertius. Zum einen kann – und muss – hinterfragt werden, ob sich die erzählten Begebenheiten, die aufgezeichneten Anekdoten, die sich zum Teil widersprechen oder in mehreren möglichen Varianten des »Hörensagens« ausgeführt werden, überhaupt aus historischer Perspektive in dieser Art und Weise zugetragen haben oder nicht. Zum anderen jedoch spiegeln diese Erzählungen den kynischen Zugang zu ihrer politischen Kritik und ihrer Emotionalisierung des Politischen in den Grundansätzen am deutlichsten wider, wodurch eine Auseinandersetzung mit diesen Anekdoten, eben nicht zuletzt auch aufgrund des Mangels an anderen Quellen, als unverzichtbar erscheint.

Heinrich Niehues-Pröbsting konstatiert in seiner umfassenden Auseinandersetzung mit Diogenes von Sinope und dem Kynismus, dass viele dieser bedeutsamen Anekdoten aus der Geschichtsschreibung der Philosophie im Laufe der Zeit »gleichsam wegkritisziert« wurden, »ohne anderswo einen adäquaten wissenschaftlichen Aufbewahrungsort wiedergefunden zu haben«. Die neuzeitliche kritische Geschichtsschreibung habe »ein historisch-wissenschaftliches Anathema über Anekdoten verhängt« und dabei insbesondere über jene Erzählungen, die »dem geschichtlichen Wahrheitsanspruch nicht strikt nachkommen« würden. Und dennoch spricht sich auch Niehues-Pröbsting für eine verstärkte Beachtung der Anekdoten der frühen Kyniker innerhalb der Philosophie aus: »Sie [Anm.: die Anekdoten] sind vieldeutig; sie wandeln sich in neuen Zusammenhängen und werden sinnreicher, je häufiger sie in neue Kontexte gestellt und je mehr sie zur Illustration

29 Ebd. VI 63.

30 Döring: *Die Sokratiker*, S. 301.

31 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen*, VI 98.

unterschiedlicher Gedanken und Sachverhalte zitiert werden.«³² All das spricht dafür, den antiken Anekdoten wieder mehr philosophische Relevanz zuzusprechen.

Es bleibt festzuhalten: Die Anekdoten aus der Zeit des frühen Kynismus sind zum einen – aufgrund des Mangels an anderen Überlieferungen – in der Tat unverzichtbar wie relevant und zum anderen tragen diese Erzählungen bei genauerer Betrachtung und einer umsichtigen Interpretation enormes philosophisches Potential, das für die weitere Entwicklung der politischen Philosophie durchaus bedeutsam gewesen ist.

Die vorab dargestellten Überlieferungen der frühen Kyniker, von Antisthenes, Diogenes und Krates, insbesondere anhand der gebrachten Anekdoten, verbinden sich an mindestens drei Punkten: (i) Allen ist erstens die kynische Lebensweise gemeinsam. So unter anderem eine – durchaus als ›radikal‹ zu verstehende – Reduktion der äußeren und der körperlichen Güter, die Fokussierung auf das ihrer Überzeugung nach Wesentliche im Leben des Menschen, auf die Natur, fernab von Macht, Ansehen bzw. Ruhm oder Reichtum sowie die fundamentale Betonung des Individuellen gegenüber dem Gemeinschaftlichen in allen Fragen des Politischen. (ii) Überdies erscheint zweitens der Bezug auf die Redefreiheit (und ihre ›Ausreizung‹) für den frühen Kynismus charakteristisch zu sein: eine ausgeklügelte, schlagkräftige wie pointierte Rhetorik kombiniert mit einer Form des politischen Aktivismus und damit verbunden die unmittelbare Bereitschaft, das politische Gemeinwesen in den unterschiedlichen Stadtstaaten zu provozieren und zu emotionalisieren. (iii) Sämtliche der hier bislang angeführten Anekdoten sind darüber hinaus drittens durch und durch politisch motiviert. Der Kyniker ist darum bemüht, durch sein Schauspiel vor den Augen der politischen Öffentlichkeit gemeinschaftspolitische Kritik zum Ausdruck zu bringen, die auf eine andere Art und Weise in diesen Dimensionen wohl kein Gehör finden würde. Und hinzu kommt, dass das Leben und die Rede der Kyniker aus damaliger gemeinschaftspolitischer Perspektive heraus betrachtet realpolitisch keineswegs unproblematisch – und mitunter auch gefährlich für die jeweiligen Protagonisten wie zuvor auch am Beispiel des Sokrates gezeigt – gewesen sind. An dieser Stelle angelangt empfiehlt sich eine genauere Interpretation dreier ausgewählter Anekdoten von Antisthenes von Athen, Diogenes von Sinope und Krates von Theben, womit gezeigt werden soll, wie der frühe Kynismus das Politische seiner Zeit einer Emotionalisierung unterzogen hat.

(A) Antisthenes kritisiert in zynischer Art und Weise die politische Praxis der bürgerlichen demokratischen Entscheidungsfindung durch die Abstimmung ›aller über alles‹ – wobei ›alle‹ im antiken klassischen politischen Verständnis immer in Bezug auf den freien (männlichen) Bürger zu verstehen ist. Kritik an demokratischen Entscheidungsfindungen der Gemeinschaft und an den demokratischen Ver-

32 Heinrich Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München: Suhrkamp Verlag 2016, S. 40.

fassungsformen der Stadtstaaten findet sich in der politischen Geschichte der griechischen Antike immer wieder, so auch bei Platon und bei Aristoteles, die beide die Demokratie als ›entartete Verfassung‹ angesehen haben.³³ Doch das Brüskieren des Abstimmungsvorgangs selbst als eine sinnlose Ersatzhandlung aufgrund von Inkompetenz, Kurzsichtigkeit und Unwissen mit der Aufforderung dazu, doch durch demokratische Abstimmung einfach Esel zu Pferden zu erklären, ist an zynisch-emotionaler Intensität kaum zu übertreffen. Und die spöttische Übertragung dieses Bildes von Esel und Pferd auf die demokratische Abstimmung der Bürgerschaft über die Heerführer durch die Volksversammlung unternimmt Antisthenes gleich selbst.

(B) Diogenes stellt mit seinem Verhalten gegenüber Alexander dem Großen in der Polis Korinth unmissverständlich die Bedeutung von Macht, Herrschaft und Weltreichsgedanken für das gute und gelingende Leben des einzelnen Menschen kategorisch in Frage. Für ein an kynischen Werten orientiertes Leben ist keine übermäßig aktive Politik, geschweige denn eine Form von Weltpolitik, unmittelbar notwendig. Im Gegenteil: Vielmehr liegt die konkrete Lebensführung und -gestaltung im Ermessen des Einzelnen, in dessen individueller Autarkie und Autonomie. Kurz gesagt: Das, was Diogenes für sein Leben tatsächlich braucht, kann ihm kein politischer Herrscher geben. Und ein angehender Weltherrscher wie Alexander ist vermutlich auch weder in Kenntnis noch im Besitz dessen, was ein solches (kynisches) Leben letztendlich ausmacht. Die Politik möge also dem Diogenes doch bitte aus den Augen gehen – denn die Natur (in dem Bild der Sonne, die Alexander der Große dem Diogenes von Sinope durch seine Präsenz verstellt), ist der einzig wahre Orientierungspunkt und die einzig wahre relevante Ordnung für das Leben des Kynikers.

(C) Krates kreierte auf der Grundlage des Diogenes, der sich als ›Bürger der Welt‹ (als *kosmopolitês*) bezeichnet hatte, einen weiteren Vorboten einer antiken kosmopolitischen Anthropologie. Charakteristisch hierfür ist nicht, dass diese neue Anthropologie den Menschen zur Gänze aus der politischen Gemeinschaft der Polis herausstellt, sondern den Kosmos als Polis hinzustellen. Der Mensch sei demnach in erster Linie ein Bürger der Welt. In diesem rudimentären kynischen Kosmopolitismus lässt sich eine dreifache Provokation herauslesen, die mit Sicherheit zu einer weiteren Emotionalisierung des Politischen beigetragen hat. Die erste Provokation ist, dass sich der Kyniker nicht als festen Bestandteil einer existenten politischen Gemeinschaft einer konkreten Polis sieht. Das scheint einem gemeinschaftspolitischen Affront gleichzukommen, zumal alle, Männer, Frauen und Kinder sowie selbst Unfreie – auch ohne politische Rechte –, Teile der Polis, wenn auch keine

33 Vgl. u.a. Platon: *Der Staat (Politeia)*, Stuttgart: Reclam Verlag 2001, VIII 10 und Aristoteles: *Politik*, Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2003, IV 4-6.

freien Bürger und somit von der politischen Partizipation ausgeschlossen, gewesen sind. Die zweite Provokation kann darin gesehen werden, dass der Kyniker stattdessen den Kosmos als seine Polis betrachtet. Damit wird abermals zum Ausdruck gebracht, dass die unmittelbare Politik der politischen Gemeinschaft keine direkte Bedeutung für ein asketisches, tugendhaftes und autonom-autarkes Leben hat. Die dritte Provokation liegt nun letztendlich darin, dass sich der Kyniker in seiner individuellen Lebensführung nicht von dem Politischen zur Gänze vereinnahmen lässt und in weiterer Konsequenz auch keine Vorschriften für das Leben durch das gesetzte Recht, den *Nomos*, akzeptiert, sondern einzig und allein den *Nomos* der Kosmopolis anerkennt.

Somit lässt sich anhand dieser drei frühen Kyniker die zynische Emotionalisierung des Politischen in drei Elementen ausmachen: erstens in einer Kritik an überregulierten politischen Systemen und Prozessen inklusive an allen möglichen Begleiterscheinungen (Korruption, Machtmonopole, Betrug etc.). Zweitens in der Kritik an der Überbewertung der Bedeutung des Politischen für das unmittelbare Leben des einzelnen Menschen und drittens in der Überwindung der anthropologischen, ethischen wie politischen einengenden Grenzen der Polismauern der Klassik – auf dem Weg hin zu einer kosmopolitischen Anthropologie.

5. Das Verhältnis der frühen Kyniker zur Politik

Im frühen Kynismus zeichnet sich ein neues Politikverständnis ab, das in Summe betrachtet für die Philosophie im Hellenismus charakteristisch ist, also von Alexander dem Großen (-356) bis zum ersten römischen Kaiser Augustus (14) und insbesondere im Gegensatz zur Philosophie der Klassik (allen voran Sokrates, Platon und Aristoteles), andere Wege des Politischen geht. Gegenüber dem Kollektiv der politischen Gemeinschaft, der *politikê koinonia*, wird nun in den philosophischen hellenistischen Schulen im stärkeren Ausmaß das Individuum betrachtet und hervorgehoben, größtenteils losgelöst von der Politik der Polis, die zu dieser Zeit den Höhepunkt ihrer Entwicklung bereits hinter sich hatte. Das Interesse an der »privaten Lebensführung« erhält den »Vorrang vor der Politik«. »Der große Konflikt des Sokrates, dass er Philosoph und Bürger in einem sein wollte, hat sich für die Philosophen des Hellenismus gelöst. Sie sind in erster Linie Philosophen, Bürger dagegen nur noch, wenn es sich denn nicht vermeiden lässt und das eigentlich philosophische Lebensziel ansonsten gefährdet ist.«³⁴ Somit machen sich in der philosophiehistorischen Phase des Hellenismus Formen des Individualismus und der Apolitie gegenüber dem politischen Kollektiv und der totalen politischen Par-

34 Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*, S. 276.

tizipation des Bürgers der Klassik bemerkbar, wobei die frühen Kyniker zu diesem Paradigmenwechsel durchaus das Ihre beigetragen haben.

Die dringlichste Frage lautet nun, ob der Kyniker den Rahmen der politischen Gemeinschaft der Polis allgemeingültig auflösen oder individuell verlassen will. Für den Kyniker steht jedoch keine radikale Auflösung des politischen Bewusstseins des Menschen und keine absolute Flucht aus dem Politischen im Fokus, zumal, davon sind auch die Kyniker überzeugt, politische Partizipation (über-)lebenswichtig ist. Und das, obwohl viele Kyniker empfehlen, zur Politik im engeren Sinne Distanz zu halten. Antisthenes auf die Frage: »Wie soll man sich zur Politik verhalten?« »Wie zum Feuer: nicht zu nahe herantreten, damit man nicht anbrennt; nicht zu ferne bleiben, um nicht zu frieren.«³⁵

Der politische Aktionismus der Kyniker, in Kombination mit der bewussten Emotionalisierung des Gemeinwesens bis hin zum markanten, phasenweise auch durchaus derben Zynismus, ist für den Kyniker Methode. Das Ziel ist die Notwendigkeit der Relativierung des Verständnisses des Politischen, jedoch nicht die Auflösung des politischen Bewusstseins selbst. Unverzichtbar für den politischen Aktivismus ist dabei die Direktheit der Sprache, ohne die das kynische ›Happening‹ nur halb so interessant wäre. Diogenes: »Gefragt, was unter den Menschen das Schönste sei, antwortete: »das freie Wort (*parrhêsia*)«.³⁶

Im kynischen Verständnis ist der Mensch für den Großteil des guten und gelingenden Lebens selbst verantwortlich, somit nicht das Politische und nicht die politische Gemeinschaft. Und Philosophie und Tugendhaftigkeit stehen über dem Politischen, auch im engeren Sinne über dem Politischen im Verständnis des gesetzten *Nomos*, den Gesetzen der Polis. Krates: »(An die Schüler): Das Gesetz ist gut, aber es steht nicht über der Philosophie. Es zwingt uns, kein Unrecht zu tun; sie aber lehrt uns dies. So wie es weniger gut ist, etwas unter Zwang zu tun statt freiwillig, im selben Maß ist auch das Gesetz weniger gut als die Philosophie. Darum beschäftigt euch mit der Philosophie und lasst die Politik, denn es ist besser, das zu verstehen, wodurch die Menschen lernen, kein Unrecht zu tun, als das, wodurch sie gezwungen werden.«³⁷

6. Exkurs: Das kynische ›Happening‹ in einem anachronistischen Vergleich

Der politische Aktionismus der Kyniker ist pointiert und schlagkräftig, wie es sich anhand des Diogenes von Sinope in zwei weiteren Anekdoten (in aller Kürze) zei-

35 Nestle: *Die Sokratiker*, S. 84/44.

36 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen*, VI 69.

37 Luck: *Die Weisheit der Hunde*, S. 211/585 (Hercher: *Epistolographi Graeci*, 5).

gen lässt: (i) Als der Rhetor Anaximenes eine Disputation abhielt, machte sich Diogenes durch das plötzliche Emporheben eines Salzfisches bemerkbar, wodurch er die Aufmerksamkeit des Auditoriums auf sich zog. Der Rhetor zeigte sich davon alles andere als begeistert und soll sich über das Verhalten des Diogenes beschwert haben. Worauf hin dieser gesagt haben soll: »Ein elender Salzfisch für einen Obolus hat genügt, der Disputation des Anaximenes ein Ende zu setzen.«³⁸ (ii) Und Diogenes Laertius hält einen weiteren kynischen Aktionismus des Diogenes von Sinope fest: »Ins Theater ging er, wenn die andern ihm daraus entgegenströmten, und, nach dem Grunde gefragt, sagte er: »So halte ich es grundsätzlich in meiner ganzen Lebensführung.«³⁹

An dieser Stelle ein – zumindest experimentell erlaubter – anachronistischer Vergleich zwischen Antike und Gegenwart: Das kynische ›Happening‹, ganz gleich ob in Form eines Salzfisches, im Theater o. ä. war zum einen eine einmalige Sache, die nur den unmittelbar Beteiligten bekannt gewesen ist und zum anderen als Anekdote, Legende – auch als ›Märchen‹ – weitergetragen und später sehr vereinzelt niedergeschrieben wurde. Die gesellschaftspolitischen Emotionsräume der Gegenwart hingegen erscheinen in den meisten Fällen in multimedialer Begleitung. Und hinzu kommt, dass viele dieser politischen Emotionalisierungen aktuell in ›digitalen Dokumentationszentren‹ archiviert werden. Diese politisch emotionalisierten digitalen Räume lassen sich nicht oder kaum mehr auflösen bzw. nur selten in ihrer Bedeutung relativieren.

Die kynische ›Performance‹, z.B. auf der Agora hingegen kam und ging, ohne Ton- und Bildaufzeichnung, ganz zu schweigen von einem Posting in diversen ›Social Media‹-Kanälen. Diese Digitalisierung von Emotionen erlaubt jedoch nicht nur eine Dokumentation, sondern kann aus jedem Winkel der Welt kommentiert und diskutiert werden. Durch Digitalität und Datenspeicherung ist es nunmehr möglich, sich – weltweit – in unterschiedlichsten gesellschaftspolitischen Emotionsräumen zu bewegen und sich dabei auch emotionalisieren zu lassen oder selbst zu emotionalisieren. Unter anderem über Dinge oder Ereignisse, die einen selbst vielleicht gar nicht betreffen. Und in den meisten Fällen ist es aus globaler Perspektive kaum bis gar nicht abschätzbar, ob der Anlass der Ursprungsemotionalisierung der Wahrheit entspricht oder aber vielleicht auch nicht.

7. Fazit und Würdigung

Festgehalten werden kann: Der Kyniker – wie auch die Kynikerin, so z.B. die genannte Hipparchia – emotionalisiert durch Lebensweise, Philosophie, Politik- und

38 Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen*, VI 57.

39 Ebd. VI 64.

Gemeinschaftsverständnis. Sie tadeln die politische Gemeinschaft und konterkarieren durch Aktionismus und freie Rede die politische Praxis sowie den von ihnen oftmals angeprangerten scheinmoralischen Charakter der handelnden politischen Akteure innerhalb der Stadtstaaten. Ähnlich wie es Sokrates bereits getan hatte, jedoch in einer anderen Tonalität, Schärfe und insbesondere mit einem anderen Ziel. Sokrates wollte die politische Gemeinschaft zu einer tugendhaften, ethisch als auch politisch besseren Polis machen und so die politische Gemeinschaft Athens in ihrem inneren Zusammenhalt und Selbstverständnis stärken. Die Kyniker hingegen bemühen sich um einen Perspektivenwechsel des Individuums, das die Politik und das Politische nicht (mehr) als oberste Priorität im Leben betrachtet. Dennoch verlassen die Kyniker nie gänzlich die Gemeinschaft. Im Gegenteil. Der emotionalisierende Zynismus gegenüber dem Politischen vollzieht sich in ihrer Mitte.

Aufgrund dessen kann es nicht damit getan sein, die frühen Kyniker in ihrer Gesamtbetrachtung als sozial- und gemeinschaftspolitische Aussteiger zu sehen, die sich ausschließlich um sich selbst kümmern und die politische Gemeinschaft zur Gänze ablehnen würden. Vielmehr ist der Kyniker um eine Relativierung der Bedeutung des Politischen in Bezug auf die individuelle Lebensführung des Menschen bemüht. Er fordert personale Autarkie und politische Autonomie im Verständnis einer großen politischen Freiheit, die es dem Menschen möglich machen soll, ein Leben gemäß der kynischen Lehre zu führen und selbst Entscheidungen über die eigene Lebensführung zu treffen. Und diese Autonomie, die Selbstgesetzgebung des Individuums, impliziert, dass der Einzelne das politische Ganze nicht zur Gänze für das eigene tugendhafte, gute und gelingende Leben verantwortlich machen kann und soll. Denn hierfür steht der Mensch in erster Linie selbst in der Pflicht. Die Politik könne dazu nur einen äußerst dünnen Rahmen schaffen, nicht mehr – und mehr sei auch gar nicht notwendig.

All diesen Relativierungen des Politischen zum Trotz, die durch eine Emotionalisierung eingeleitet werden sollen, führt der Kyniker eine neue politische Dimension ein, zumindest dem Begriff nach: nämlich den Kosmos als Polis aller Menschen. Innerhalb der Forschung wird diese geistesgeschichtliche Entwicklung konträr beurteilt. Heinrich Niehues-Pröbsting führt aus, dass die frühen kynischen Ansätze des Kosmopolitismus sich nicht mit den modernen Ideen kosmopolitischer Konzepte vergleichen lassen würden.⁴⁰ Henning Ottmann ist der Ansicht, dass das Ergebnis des permanenten Strebens der Kyniker nach individueller Autarkie und Autonomie mit politischen und sozialen Bindungsverlusten verbunden sei und »der größte Verlust sei der der Heimat und der Heimatstadt«.⁴¹ Julian Nida-Rümelin spricht von kynischen Vorläufern im Hinblick auf eine »umfassende kosmopolitische Konzeption«, die »aber offenbar eher gegen einen engstirnigen

40 Vgl. Niehues-Pröbsting: *Der Kynismus des Diogenes*, S. 188-189.

41 Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*, S. 285.

Polis-Patriotismus Stellung nahmen, um die Einheit des Hellenentums zu bekräftigen«. ⁴²

Der rudimentäre Ansatz des kynischen Kosmopolitismus sollte jedoch nicht lediglich als eine Flucht nach vorne oder als Ausdruck des Strebens nach einem hellenisch-politischen Einigungsprogramm interpretiert werden. Denn im Vordergrund steht vielmehr das Bewusstsein und die (Lebens-)Einstellung darüber, dass Leben und Denken des Menschen nicht auf die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft reduziert werden kann. Und dass die Gesetze der Polis durch den Menschen nicht über den Gesetzen der Natur und des Kosmos stehen. Darüber hinaus klingt insbesondere bei Diogenes an, dass es für das asketische, tugendhafte und autonome Leben nicht zwingend einer realpolitischen Staatszugehörigkeit bedarf. Vermutlich ist die Zielscheibe der Kyniker in der Tat der engstirnige Polis-Patriotismus der damaligen Zeit gewesen, getroffen wurden jedoch alle politischen Institutionen und jedwede (menschliche) politische Ordnung oder Herrschaft, ganz gleich welcher Kultur oder Region zugehörig. Denn für alle Menschen ist der Kosmos gleich.

Deshalb ist der kynische Kosmopolitismus erstens durchaus als Vorläufer – wenn auch in der Tat unter anderen Vorzeichen – des modernen Kosmopolitismus zu verstehen (contra Niehues-Pröbsting); zweitens ist dieser deutlich offener und vorausschauender, vielleicht auch visionärer auszulegen, und kann daher nicht als das Ergebnis eines (sozial-)politischen Verlustes (contra Ottmann) verstanden werden; drittens kommt hinzu, dass diese kosmopolitische Anthropologie nicht allein auf den Versuch der Entwicklung eines Panhellenentums (contra Nida-Rümelin) beschränkt werden kann, zumal im kynischen Verständnis unter der Sonne alle Menschen gleich sind – so auch ein Kyniker wie Diogenes von Sinope und ein Weltherrscher wie Alexander der Große.

Die Ungeheuerlichkeit den Kosmos als notwendiger Polis des Menschen zu betrachten, ist die herausragendste zynisch-politisch-emotionalisierte Leistung der frühen griechischen Kyniker und bereitet, obgleich des ihr immanenten Zynismus in den diversen Aussagen und Anekdoten, eine neue Anthropologie vor: Der Mensch ist Bürger der Welt von Natur aus, nicht durch das gesetzte Recht. Und dieser Zugang setzt die ersten Mosaiksteine auf dem Weg zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.

Der Kyniker emotionalisiert. Er tadelt zum einen die politische Gemeinschaft in ihrem politischen Selbstverständnis und zum anderen konterkariert er durch Aktionismus und freie Rede die politische Praxis. Und dennoch fällt der Kyniker nie zur Gänze aus der politischen Gemeinschaft heraus. Er sucht Distanz. Dafür emotionalisiert er in erster Instanz, um in zweiter Instanz politisch abzukühlen. Das

42 Julian Nida-Rümelin: »Zur Philosophie des Kosmopolitismus«, in: *Zeitschrift für internationale Beziehungen* (2/2006), S. 227.

alles mit dem vorrangigen Ziel, die Bedeutung des Politischen für das Leben des Einzelnen in Autarkie und Autonomie, in Selbstgenügsamkeit und Selbstbestimmung, dabei aber dennoch weiterhin in Gemeinschaft, um im gemeinschaftspolitischen Verständnis nicht als ›individualisiertes Individuum‹ zu ›erfrieren‹, einer Relevanzrelativierung für das eigene Leben zuzuführen, die für die spätere Philosophie im Hellenismus wie auch – mit weiteren Adaptionen – in der Philosophie der Aufklärung der Neuzeit weiter verfolgt werden wird.

Die Dialektik politischer Emotionalisierung und Entemotionalisierung

Ruth Rebecca Tietjen

Es ist vielerorts von einer Emotionalisierung des Politischen die Rede. Was aber unter einer solchen »Emotionalisierung« und was unter »dem Politischen« zu verstehen sei, ist unklar. Wird im Politischen tatsächlich zunehmend an Gefühle appelliert oder geht es primär um eine Veränderung unseres politischen Gefühlsrepertoires, darum, dass einige Gefühle, Formen des Zurschaustellens von und Appellierens an Gefühle an politischer Bedeutsamkeit gewinnen, während andere Gefühle und Modi des Umgangs mit Gefühlen an politischer Bedeutsamkeit verlieren oder in den Hintergrund treten? Wer oder was emotionalisiert hier eigentlich? Wer oder was wird emotionalisiert?

Simon Varga bietet in seinem Beitrag »Zur Relevanzrelativierung des Politischen für das Leben durch »Emotionalisierung« in den Anfängen der Kyniker« eine bestimmte Antwort auf die Frage danach, was unter »politischer Emotionalisierung« zu verstehen ist. Dies ist interessant, weil ein solches in der Analyse eines historischen Beispiels philosophisch-politischer Praxis vorgeführtes Verständnis uns dabei hilft, uns zu unserer eigenen politischen und philosophischen Praxis kritisch ins Verhältnis zu setzen. Das infrage stehende Verständnis politischer Emotionalisierung muss in Vargas Beitrag freilich implizit bleiben, geht es dort doch primär um die Analyse der kynischen Praxis selbst. Ich möchte im Folgenden daher einerseits der Frage nachgehen, welches Verständnis einer »Emotionalisierung des Politischen« sich aus Vargas Analyse kynischer Praxis ableiten lässt, und dieses andererseits kritisch zum gegenwärtigen Verständnis – zur gegenwärtigen politischen und philosophischen Praxis – ins Verhältnis setzen.

Hinsichtlich der Frage, was unter der Emotionalisierung des Politischen zu verstehen sei, ist zunächst die Ambiguität von emotionalisierendem und emotionalisiertem Objekt bemerkenswert. Einerseits und hauptsächlich versteht Varga die Kyniker selbst als diejenigen, die durch ihre Rede, ihr Handeln und ihre Lebensform emotionalisieren, indem sie ihre Mitbürger provozieren, das heißt Kritik an den bestehenden Verhältnissen, Überzeugungen und Lebensformen üben, die auf Seiten der Kritisierten affektive Reaktionen wie Irritation, Befremden, Wut oder gar Hass hervorruft. Mit Emotionalisierung ist hier also in erster Linie Provoka-

tion gemeint. Die Bürger der Polis erscheinen als durch die Kyniker emotionalisierte Subjekte. Die Figur des Kynikers fungiert dabei als Vehikel, um eine kritische Selbstreflexion über die bestehenden politischen Strukturen und das politische Selbstverständnis der Gemeinschaft anzustoßen.

Andererseits aber ist dies gerade nicht die Art und Weise, wie das Phänomen der Emotionalisierung in Vargas Beitrag eingeführt wird. Vielmehr werden die Bürger Athens hier selbst als diejenigen beschrieben, die *sich* angesichts der Person des Sokrates *emotionalisieren*. Ihre Emotionalisierung ist demzufolge nicht bloß als ein passives Affiziert-Werden zu verstehen, sondern vielmehr als ein dynamisches Phänomen, das zwischen passivem Affiziert-Werden, passiv-aktivem Sich-Affizieren-Lassen und aktivem Sich-Ereifern changiert, in all dem von gruppendynamischen Prozessen durchdrungen ist und im Todesurteil Sokrates' mündet. Unter Emotionalisierung ist hier also wesentlich eine kollektive affektive Dynamik zu verstehen, die eine Reaktion auf eine reale oder vermeintliche Gefahr für das Gemeinschaftswesen darstellt und die im Extremfall Gewalt – und sei es in der Form der Ausübung staatlich legitimerter Macht – motiviert.

Obwohl beide Dynamiken – die provokative philosophisch-politische Praxis Einzelner oder Mehrerer und die kollektive Ereiferung der Massen – nicht gänzlich unabhängig voneinander sind, können sie dennoch auseinanderfallen. Um die infrage stehende Emotionalisierung der Gemeinschaft in Gang zu setzen, reicht es aus, dass die Gemeinschaft sich durch ein Individuum oder eine Gruppe von Menschen provoziert und bedroht fühlt – unabhängig davon, ob tatsächlich eine Provokation oder Bedrohung vorliegt oder nicht. Genauer liegt die eigentliche epistemisch-politische Herausforderung darin, dass es keinen neutralen Standpunkt gibt, von dem aus sich die Frage nach der epistemischen Angemessenheit politischer Emotionalisierung politisch unbefangen beantworten ließe.

So ist das Beispiel von Sokrates für unser heutiges Verständnis einer Emotionalisierung des Politischen noch immer aufschlussreich, insofern es uns darauf aufmerksam macht, dass wir selbst möglicherweise blind nicht nur gegenüber der Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit unserer eigenen Emotionalisierung, sondern auch gegenüber ebenjener Emotionalisierung selbst sein könnten – mit mitunter verheerenden politischen Konsequenzen. So sind es nicht ohne Zufall immer *die Anderen*, die wir als emotionalisiert wahrnehmen und verurteilen, exemplarisch zu beobachten im gegenwärtigen gesellschaftlich-medialen Diskurs über das Phänomen religiösen Eifers, in dem allzu oft undifferenziert Religion, Leidenschaft, Gewalt und Fanatismus gleichgesetzt und dem aufgeklärten, säkularen, rationalen Liberalismus gegenübergestellt werden, was im besten Falle die dem eigenen

System immanente Gewalt verschleiert und im schlechtesten Falle dazu dient, »Gegengewalt« unter dem Schleier staatlich legitimierter Macht zu rechtfertigen.¹

Kehren wir jedoch zur kynischen Praxis der Emotionalisierung zurück. Hinsichtlich der Frage, was unter der Emotionalisierung des Politischen zu verstehen sei, ist weiterhin bemerkenswert, dass die kynische Praxis der Emotionalisierung als eine Praxis beschrieben wird, die als Praxis der Provokation keineswegs auf eine Politisierung, sondern vielmehr auf eine Relevanzrelativierung des Politischen abzielt. Als Hauptanliegen der kynischen Interventionen in den Politikbetrieb identifiziert Varga die Herauslösung des Einzelnen aus der »totalen politischen Partizipation innerhalb der Gemeinschaft der Polis« und seine Konfrontation mit seiner unveräußerlichen Eigenverantwortung für das Gelingen seines Lebens. Die durch die Kyniker vorgebrachte Kritik ist also einerseits politisch, insofern sie das politische Selbstverständnis und die politischen Grundstrukturen der jeweiligen Gemeinschaft betrifft. Sie ist politisierend, insofern sie den Einzelnen dazu zwingt, sich zu jenen Grundstrukturen und jenem Selbstverständnis ins Verhältnis zu setzen, statt es unkritisch zu übernehmen. Und sie ist emotionalisierend, insofern sie dies auf eine provokative Art und Weise tut.

Andererseits zielen die kynischen Interventionen Vargas Analyse zufolge in all dem auf eine Relevanzrelativierung des Politischen ab und sind in diesem Sinne ebenso entpolitisierend wie entemotionalisierend. Sie entpolitisieren, indem sie die Menschen auf Verantwortungsbereiche und -träger jenseits des Politischen – auf ihre Eigenverantwortung für das gute und gelingende Leben – verweisen. Sie entemotionalisieren, indem sie durch Relevanzrelativierung dem Politischen die Macht nehmen, uns ungehemmt zu affizieren, insofern die Fähigkeit der Affektion davon abhängt, in welchem Maße wir etwas Relevanz, Wert und Bedeutsamkeit zumessen.²

Die beschriebene Dialektik von Emotionalisierung und Entemotionalisierung ist insofern bemerkenswert, als sie in Kontrast zur politischen Realität unserer Gegenwart steht. Genauer steht sie nicht im Gegensatz zur politischen und philosophischen Praxis der Gegenwart schlechthin, sondern vielmehr zu bestimmten, do-

1 Siehe kritisch zum Beispiel: William T. Cavanaugh: *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford: Oxford University Press 2009; Michael Staudigl: »From the Crisis of Secularism to the Predicament of Post-Secularism«, in *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 5 (2), 2020, S. 379-412, DOI: 10.30965/23642807-00502006 und Ruth Rebecca Tietjen: »Religious Zeal as an Affective Phenomenon«, in *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 20 (1), 2021, S. 75–91, DOI: 10.1007/s11097-020-09664-4.

2 Siehe zum Beispiel: Bennett W. Helm: *Emotional Reason. Deliberation, Motivation, and the Nature of Value*, Cambridge: Cambridge University Press 2001 und Robert C. Roberts: *Emotions. An Essay in Aid of Moral Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press 2003.

minierenden Ausprägungen ebenjener Praktiken, die unser Verständnis der Emotionalisierung des Politischen heute in entscheidendem Maße prägen.

Zum einen haben wir es heute primär mit Emotionalisierungen zu tun, die zugleich politisieren, ohne aber im Gegenzug dem kynischen Ziel der Entemotionalisierung und Relevanzrelativierung des Politischen verpflichtet zu sein. Man denke etwa an die mit der politischen Logik des Populismus assoziierte Gefühlspolitik.³ Auch hier spielt Provokation eine zentrale Rolle. Provoziert werden soll hier allerdings nur ein Teil der politischen Gemeinschaft, das sogenannte Establishment oder die Elite. Was in einem Teil der politischen Gemeinschaft Irritationen und Widerwillen hervorrufen soll, soll im anderen Teil Sympathien erzeugen, um so letztlich Anhänger zu rekrutieren. Das zentrale Ziel der populistischen Logik ist es also nicht, den Einzelnen auf seine jeweils eigene Existenz und sein Urteilsvermögen zurückzuwerfen und eine kritische Zurücknahme aus der Gemeinschaft zu motivieren. Ziel ist es vielmehr, eine Polarisierung der Gesellschaft zu provozieren, die letztlich auf eine Veränderung der Machtverhältnisse abzielt. Emotionalisierung als politische Methode dient hier wesentlich dem Ziel der Konstituierung antagonistischer kollektiver Identitäten: des »Volkes« auf der einen Seite und der »Elite« bzw. des »Establishments« auf der anderen Seite. Auch hier geht es um eine Politisierung, Politisierung jedoch im Sinne einer starken Form kollektiver Identifikation. Diese führt zu einer Potenzierung politischer Emotionalisierung, insofern die Identität des Einzelnen selbst zu einem politischen Gegenstand gemacht wird. Wir haben es also eher mit einer Hyper- als mit einer Entpolitisierung zu tun.

Zum anderen steht der Emotionalisierung des Politischen heute eine Entemotionalisierung und Entpolitisierung des Philosophischen gegenüber, die wiederum im Kontrast zur von Varga dargestellten kynischen Praxis steht. Gleichwohl man sich mit der Emotionalisierung des Politischen beschäftigt, die politischen Strukturen und gar unser politisches Selbstverständnis hinterfragt und kritisiert, wird in der dominierenden Form akademischer Präsentation auf jede Form der Emotionalisierung – und damit auch der Politisierung – verzichtet. Die von Varga vorgestellten Kyniker provozieren demgegenüber nicht nur durch den Inhalt ihrer Aussagen, sondern auch durch deren Form und ihre Lebensform im Allgemeinen. Dies verweist auf eine weitere Bedeutungsdimension der Emotionalisierung des Politischen, die Tatsache nämlich, dass auch das Subjekt selbst, an dem sich die Emotionen der Bürgerinnen kristallisieren, emotionalisiert werden soll. Die beschriebenen Anekdoten führen exemplarisch vor, dass ebenjene Subjekte im Falle des frühen Kynismus selbst zugleich eine Form der Emotionalisierung und Entemotionalisierung exemplifizieren. Sie exemplifizieren eine Form der Emotionalisierung, insofern sie in das Gesagte involviert sind. Sie behaupten nicht einfach

3 Siehe exemplarisch: Ernesto Laclau: *On Populist Reason*, London: Verso 2007 und Chantal Mouffe: *For a Left Populism*, London: Verso 2018.

nur, dass unser politisches Selbstverständnis problematisch ist, sondern führen auch ein alternatives Selbstverständnis praktisch vor. Gleichzeitig ist das von ihnen vorgeführte Verständnis ein solches, das dem Politischen gerade weniger statt mehr Bedeutung beimisst. Insofern exemplifizieren sie zugleich eine Form der politischen Desintegration.

Das von Varga gezeichnete Bild kynischer Praxis lädt uns also nicht nur dazu ein, die politische, sondern auch die philosophische Praxis unserer Gegenwart kritisch zu hinterfragen. Während sie im erstgenannten Falle die Frage nach der Möglichkeit einer emotionalisierenden Relevanzrelativierung des Politischen aufwirft, wirft sie im zweiten Falle die Frage nach der Möglichkeit einer emotionalisierenden Relevanzsteigerung unseres *Denkens über* das Politische auf.

2. Konfrontative Emotionen - Politische Teilhabe mit unerwünschten Mitteln

Erlaubte und verbotene Aggressionsaffekte im öffentlichen Raum¹

Hilge Landweer

1. Emotionalisierung des Politischen und Aggressionsaffekte

»Zu keiner Zeit war das Politische frei von Emotionen«. Dies wird in der Ankündigung der Tagung, die diesem Band vorangegangen ist, völlig zu Recht festgestellt. Bereits Aristoteles spricht in seiner Rhetorik die enge Verbindung von Politik und Emotionen an. In der Tagungsankündigung heißt es weiter einschränkend: »Jedoch scheint es in der jüngeren Zeit eine stetige Zunahme in Quantität, Qualität und Geltung der Emotionen in der politischen Sphäre zu geben«. Quantität und Qualität von Emotionen sind kaum zu ermitteln, und es spricht wenig dafür, dass Emotionen und Stimmungen in der politischen Sphäre heute mehr gelten als früher: Politiker:innen waren immer schon davon abhängig, wiedergewählt zu werden, und deshalb mussten sie auch immer schon die Gefühle ihrer Wähler:innen berücksichtigen. Zudem ist ohne Leidenschaft kaum Politik möglich. Geändert hat sich aber der *Ausdruck* von Emotionen, der emotional-politische Habitus, ließe sich sagen, und geändert haben sich vor allem die Medien, in denen Emotionen kommuniziert werden. Verschoben haben sich in der gesamten Kultur (nicht nur im Politischen!) die Stile, mit Emotionen umzugehen.

Es ist seit mindestens einem Jahrzehnt üblich geworden, von »Emotionalisierung« generell und auch von der »Emotionalisierung des Politischen« zu sprechen, aber das ist problematisch. Denn der Begriff unterstellt einen Prozess, der durch mehr oder intensivere Emotionen geprägt ist als die Zeit vorher, eben eine neue Quantität und Qualität, wie es in der Ankündigung heißt. Doch ist das wirklich so? In den parlamentarischen Debatten der 60er und 70er Jahre etwa scheint die Leidenschaft, mit der Politik betrieben wurde, eher stärker gewesen zu sein als heute,

1 Der Text stimmt inhaltlich mit manchen Abschnitten aus Hilge Landweer: »Aggressive Emotions. From Irritation to Hatred, Contempt and Indignation«, in: Thomas Szanto und Hilge Landweer (Hg.): *Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*, London & New York 2020, S. 441-454 überein.

man denke nur an Persönlichkeiten wie Wehner oder Brandt. Deshalb muss vor allem gefragt werden, wo und bei wem die behauptete Emotionalisierung stattfindet. Denn der Ausdruck »Emotionalisierung des Politischen« lebt von seinen negativen Konnotationen: »Emotionalisiert« erscheinen vor allem die Anderen, diejenigen, die unsere politik-bezogenen Gefühle nicht teilen.

Die in diesem Text artikulierte Perspektive ist die einer Theorie der Gefühle. Aus dieser Sicht muss der Begriff der Emotionalisierung problematisiert werden, weil er implizit davon ausgeht, es gäbe so etwas wie Sachlichkeit und Rationalität in der Politik, die durch »Emotionalisierung« verzerrt würden.² Die starke Dichotomie von Rationalität und Emotion, die dem zugrunde liegt, wird schon bei Aristoteles aufgeweicht, insofern er davon ausgeht, dass durch die Erkenntnis über die Funktionsweise der Emotionen auf diese Einfluss genommen werden kann; sie sind also der Vernunft zugänglich.³ Nach fast zweitausendfünfhundert Jahren einer verwickelten und nuancenreichen Geschichte der Philosophie der Emotionen⁴ vertritt Heidegger die These, dass wir nicht umhin können, gestimmt zu sein, und damit entwirft er, so könnte man sagen, eine Theorie einer grundlegenden »Emotionalisierung« – oder richtiger: eine Theorie einer durchgängigen Gestimmtheit.

Dies lässt sich auch auf die Politik übertragen: Auch sie ist nicht nur zumeist durch Gefühle motiviert, sondern in allen ihren Praktiken mit Emotionen verflochten. Dabei spielen Aggressionsaffekte in milden ebenso wie in offen agonalen Konflikten in der Politik eine zentrale Rolle. Mit »Aggressionsaffekten« bezeichne ich Gefühle wie Ärger, Wut, Neid, Eifersucht, Hass, Empörung und Ressentiment, wobei letzteres eher eine emotionale Haltung als eine akute Emotion bezeichnet. Bei allen diesen Gefühlen (im weitesten Sinne) ist der Anlass, der sie auslöst, ein Sachverhalt, der vom fühlenden Subjekt abgelehnt wird; aus seiner Sicht wäre dieser Anlass besser gar nicht erst dagewesen. Oft schwingt im Gefühl ein nicht unbedingt realisierbarer Wunsch mit, der Anlass möge verschwinden oder gar vernichtet werden. Damit haben alle diese Gefühle einen aversiven Charakter: Wenn sie

2 Vgl. Lucas von Ramin: »Zwischen Verrohung und Sensibilisierung – Chancen einer Emotionalisierung des Politischen bei Richard Rorty und Zygmunt Bauman« im vorliegenden Band.

3 Spätestens seit der neueren Debatte über die Theorie, Empirie und Philosophie der Gefühle (die inzwischen auch nicht mehr wirklich neu ist, sondern seit mindestens 30 Jahren in vielen Einzeldisziplinen und interdisziplinär geführt wird) ist klar, dass Emotionalität und Rationalität keine Gegensätze sind, und dass alles menschliche Denken und Handeln von Emotionen begleitet wird. So müssen wir etwa auch in einer bestimmten Gefühlsverfassung sein, um Philosophie und Wissenschaft betreiben zu können. Aber auch im Alltag können wir gar nicht anders, als uns unsere Welt durch Gefühle zu erschließen. Heidegger hat diesen Zusammenhang in der These artikuliert, dass es die Befindlichkeit ist, die Verstehen und Rede fundiert.

4 Hilge Landweer und Ursula Renz (Hg.): *Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, Berlin: De Gruyter 2008.

gegen Sachen gerichtet sind, so mit einem Drang, sie zu zerstören. Wenn sie gegen Personen gerichtet sind, so lassen sie sich zumeist durch den Wunsch charakterisieren, den Anderen beeinträchtigt zu sehen, oder sie enthalten sogar den Impuls, ihm Schaden zuzufügen. Ich möchte sie deshalb als »Aggressionsgefühle« bezeichnen, wobei »Aggression« hier nicht im psychoanalytischen Sinn, d.h. nicht triebtheoretisch zu verstehen ist. Das, was an diesen Gefühlen »aggressiv« ist, ist die Ausrichtung ihrer Leiblichkeit: Sie alle sind nach »außen« *gegen* andere Personen oder Sachen gerichtet, auf die sie wie aggressive Vektoren einwirken.

Die folgenden Überlegungen befassen sich vor allem mit zwei Gefühlen, mit Hass und Verachtung, ohne sie bestimmten Gruppen oder politischen Akteuren zuzuschreiben. Auf Eifersucht, Ressentiment und Empörung wird eingegangen, insofern sie Bezüge zu Hass oder Verachtung aufweisen. Der Verachtung kommt wegen ihrer leiblichen Richtungen wie auch in ihrem Aggressionspotenzial eine Sonderstellung im Spektrum der Aggressionsgefühle zu. Hass und Verachtung werden oft miteinander verwechselt, und das hat massive Auswirkungen vor allem im öffentlichen Raum. Sie haben aber unterschiedliche Implikationen und verschiedene Handlungspotenziale, weshalb es erforderlich ist, sie genau zu unterscheiden. Die Verwechslungen von Aggressionsgefühlen folgen, so die hier vertretene These, normativen Vorgaben; sie geschehen nicht zufällig, sondern systematisch. Und sie sind nicht nur in *einem* politischen Feld zu finden, sondern in allen diesen Feldern – wenn auch mit unterschiedlichen Akzenten und in unterschiedlichem Maße strategisch gelenkt.

Im Zentrum steht dabei die These, dass Verachtung im politischen Kontext mindestens ebenso gefährlich ist wie Hass, und zwar deshalb, weil sie zumeist unterschätzt, oft auch ganz übersehen wird. Ich halte es deshalb für dringend erforderlich, eine öffentliche Diskussion über die destruktiven Folgen dieses Gefühls anzustoßen.

Im Folgenden soll die Differenz von Hass und Verachtung genauer beschrieben werden, um einerseits politisch-ideologisch motivierte Fehlinterpretationen dieser Emotionen kritisieren und ihre Auswirkungen kontrollieren zu können. Andererseits ist aber auch niemand davor gefeit, schon gar nicht qua politischer Haltung, sich über die eigenen Gefühle zu täuschen, sodass die Beschreibung auch dazu dienen kann, sich selbst kritisch zu befragen, ob die eigene emotionale Haltung, z.B. gegenüber der Wähler:innenschaft der »Anderen«, angemessen ist.

Diesen Zielen dient die Deskription *einzelner* Aggressionsgefühle und der normativen Haltungen zu ihnen. Sie werden je nach Kontext in unterschiedlicher Weise bewertet und behandelt, etwa geächtet, tabuisiert, sanktioniert, akzeptiert oder gar gefördert – und vor allem umgedeutet. Denn die Normen, auf deren Grundlage die Aggressionsgefühle beurteilt werden, gehen über die auch für alle anderen Af-

fekte geltenden Vorstellungen von Angemessenheit⁵ hinaus. Da Affekte wie Hass, Neid und Ressentiment aggressive Handlungen einschließlich Hassreden und Gewalt auslösen können, werden sozial zumeist nicht nur diese Handlungen selbst sanktioniert, sondern auch die Gefühle, durch die sie motiviert und hervorgerufen werden. Weil diese Gefühle aber trotzdem entstehen, werden sie oft umgedeutet in sozial akzeptiertere Emotionen, vor allem in Empörung. Empörung ist ein Gerechtigkeitsgefühl, denn man empört sich über Unrecht. Ein solches Gefühl kann nicht so leicht zurückgewiesen werden wie Hass, der in relevanten Teilen der Öffentlichkeit stark tabuisiert ist.

Emotionen treten selten isoliert auf, sie vermischen sich und gehen ineinander über. Dabei gilt es verschiedene Prozesse zu unterscheiden: das Entstehen von Gefühlskonglomeraten, also Mischungen oder Zusammenballungen verschiedener Gefühle, die in bestimmter Weise zusammenpassen oder ineinandergreifen; Transformationen, bei denen ein Gefühl sich in ein anderes verwandelt; mehr oder weniger bewusste oder gezielte Umdeutungen; Verharmlosungen bestimmter Gefühle und Prozesse der Selbsttäuschung über eigene und fremde Affekte. Die folgenden Überlegungen versuchen das Zusammenwirken dieser verschiedenen Vorgänge zu verstehen, und zwar vor allem die kulturell tief verankerte Umdeutung und Verharmlosung von Verachtung, deren vergiftendes und zerstörerisches Potenzial fast vollkommen ignoriert wird.

Zu diesem Ziel werde ich im nächsten Abschnitt (2.) die Begriffe einführen, mit deren Hilfe ich die Aggressionsaffekte untersuche, zunächst Hass und Verachtung (3.). Der folgende Abschnitt ist einem typischen Gefühlskonglomerat gewidmet, und zwar der Mischung von Eifersucht und Hass, geht aber auch auf die Haltung des Ressentiments ein (4.). Hier werden bereits Transformationen von Gefühlen angesprochen, die im letzten Abschnitt (5.) auf den Übergang von Hass in Verachtung bezogen werden, eine Transformation, die zu Umdeutungen, Verharmlosungen und Selbsttäuschungen einlädt.

2. Grundbegriffe der Phänomen-Analyse

Ich bediene mich im Folgenden des phänomenologischen Vokabulars von Hermann Schmitz,⁶ das sich in der Emotionsdebatte erst allmählich etabliert. Als »leiblich«

5 Vgl. Roberta Di Monticelli: »Values, norms, justification and the appropriateness of emotions«, in: Thomas Szanto und Hilge Landweer (Hg.): *Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*, London & New York: Routledge 2020, S. 275-287. Vgl. auch Hilge Landweer: »The Sense of Appropriateness as an Emotional Capability«, in: Tanja Staehler (Hg.): *Existentialism. Vol. II: Basic Themes and Concepts*, London & New York: Routledge 2013, 301-312.

6 Vgl. Hermann Schmitz: *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, München & Freiburg i.Br.: Alber 2009. Eine Erläuterung vieler zentraler Thesen von Schmitz unternimmt Henning

bezeichne ich das, was am oder im Körper aus der Perspektive der 1. Person gespürt werden kann, ohne exterozeptive Sinne wie den Gesichts- oder Tastsinn zu Hilfe zu nehmen. Der »Körper« ist dagegen vergegenständlicht und wird aus der Perspektive einer 3. Person wahrgenommen, etwa auch, wenn der eigene Körper von der Person selbst betrachtet wird.

Um das leibliche Spüren zu beschreiben, sind »Engung« und »Weitung« zwei grundlegende Kategorien. Um es gleich am Beispiel von Gefühlen zu erläutern: Wenn ich Angst habe, fühle ich leiblich eine gewisse Engung, halbmetaphorisch artikuliert in der Wendung »mir schnürt sich die Kehle zu«; wenn ich mich freue, so kann ich mich leicht und beschwingt fühlen oder auch ein Gefühl der Weitung spüren, ausgedrückt etwa in der Wendung »mir geht das Herz auf«.

Die Struktur von Engung und Weitung findet sich nicht nur bei Emotionen; sie ist grundlegend für unsere leibliche Dynamik überhaupt. Unser gesamtes leibliches Befinden oszilliert ständig zwischen Engungs- und Weitungstendenzen; es hat, so könnte man sagen, eine dialogische Struktur; Engung »antwortet« auf Weitung und umgekehrt.⁷ Beim Einatmen etwa verspürt man zunächst eine Weitung, bis eine Engung einsetzt, die im Ausatmen gelöst wird, solange, bis diese zweite Weitung gewissermaßen wieder an eine Grenze und damit Enge anstößt und zur Umkehr in erneute Weitung beim Einatmen zwingt. Der Unterschied von Körper und Leib wird dabei deutlich erlebbar: Der Körper weitet sich beim Einatmen, während der Leib in ein und derselben Bewegung eine Engung erfährt. Dies ist eine räumliche Erfahrung, d.h. eine des erlebten Raumes im Unterschied zum geometrisch messbaren Raum.

Weitung und Engung schließen einander nicht völlig aus, sondern sind im bewussten Erleben aneinandergebunden: Nur in Extremfällen koppeln sich Engung und Weitung voneinander ganz ab. So kann in extremen Schmerzerfahrungen der Engungspol die Weitung so dominieren, dass diese nicht mehr möglich ist und die Person damit bewusstlos wird. Beim Einschlafen dagegen ist es die Weitung in der Entspannung, welche die Engung verdrängt und so das Einschlafen ermöglicht. In beiden Fällen setzt das wache Erleben aus. Bei Angst tritt die leibliche Weitung vorübergehend zurück, bei Freude die Engung. Die Aggressionsgefühle zeichnen sich dagegen durch eine dynamische Mischung leiblich weitender Richtungen – sprühend nach allen Seiten bei Wut und Zorn, nach vorn bei Hass – und einer gewissen

Noerenberg: »Hermann Schmitz«, in: Thomas Szanto und Hilge Landweer (Hg.): *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion*, London & New York: Routledge 2020, S. 215-223.

7 Vgl. Hermann Schmitz: *Der Leib* (= System der Philosophie, Bd. II,1), 2. Aufl. Bonn: Bouvier 1982, S. 73-89 sowie Hermann Schmitz: *Der Leib*, Berlin & Boston: De Gruyter 2011, S. 2-4. – Fuchs und De Jaegher sprechen von »centering« und »decentering«. Vgl. Thomas Fuchs und Hanne De Jaegher: »Enactive Intersubjectivity: Participatory sense-making and mutual incorporation«, in: *Phenomenology and Cognitive Science* 8, 2009, S. 476.

Bremung oder Lenkung dieser Impulse (außer bei Wut) durch verdichtende oder angespannte Konzentration auf die Person aus, auf die sich das Gefühl bezieht, also einer leiblich eher engenden Tendenz. Auch hierin zeigt sich die Koppelung von Engung und Weitung in der eigenleiblichen Dynamik.

Gefühle lassen sich durch die Unterscheidung von Verankerungspunkt und Verdichtungsbereich genauer beschreiben. Als »Verankerungspunkt« kann der Anlass, der das Gefühl auslöst, verstanden werden, während der Ausdruck »Verdichtungsbereich« jene Aspekte der Situation bezeichnet, in denen sich das Gefühl anschaulich sammelt.⁸ Diese Unterscheidung ermöglicht, die Übergänge und Überlappungen von bloß vermeintlich distinkten Gefühlen besser zu verstehen; bei allen faktischen Affekten stellen Mischungen verschiedener Gefühlslagen eher den Normalfall als eine Ausnahme dar.

3. Hass und Verachtung

Hass ist das am deutlichsten aversive Gefühl in der Reihe der Aggressionsaffekte, es ist fast immer mit einem Impuls zu Gewalt verbunden. In seinem Verdichtungsbereich steht eine bestimmte Gruppe oder die gehasste Person,⁹ das heißt wie bei Neid und Eifersucht ein personales Objekt. Wie die Eifersucht ist auch der Hass durch eine engende Fixierung auf den Verdichtungsbereich gekennzeichnet, die nur schwer zu lösen ist. Bei Hass allerdings ist diese Fixierung auf eine bestimmte Gruppe oder Person noch stärker. Die Anlässe für Hass in individuellen Beziehungen, seine Verankerungspunkte, sind manchmal erlittene Verletzungen, auch Demütigungen, bei Hass auf Gruppen (aber auch auf Einzelne) zumeist tatsächliche oder eingebildete Einschränkungen der eigenen Möglichkeiten durch die reaktiv gehassten Personen.

Typisch für Hass ist allerdings, dass der ursprüngliche Verankerungspunkt verblasst und in andere Anlässe übergeht, die zum Vorwand für das durch den neuen Sachverhalt angeblich »begründete« Fortbestehen dieses Gefühls werden. Für Hass ist charakteristisch, dass der Verankerungspunkt sich oft verschiebt, sodass er letztlich beliebig ist. Hassenswert erscheint jemand zwar, weil er etwas Bestimmtes getan, etwa dem Hassenden geschadet oder angeblich gewisse hassenswerte Eigenschaften hat, aber letztlich lässt sich in der Außenperspektive kaum

8 Hermann Schmitz: *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn: Bouvier 1990, S. 30.

9 Redeweisen, wonach man »etwas« hassen kann, etwa bestimmte Eigenschaften, Sprachen oder alles andere, wogegen man Abneigungen empfinden kann, halte ich, wie schon Kolnai, für uneigentliche Redeweisen, die dem, was mit dem Gefühl des Hasses gemeint ist, nicht entsprechen. Vgl. Aurel Kolnai: *Ekel, Hochmut, Haß: Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*. Berlin: Suhrkamp 2007, S. 101.

unterscheiden, ob es tatsächlich Anlässe für den Hass gibt oder der Hassende nur Vorwände für sein Gefühl sucht. Der Innenperspektive ist aber gerade bei den Aggressionsaffekten nur sehr begrenzt zu trauen, weil sehr viele Menschen sich diese nicht zuschreiben wollen und sie sehr oft in andere Gefühle umdeuten.

Auch wenn Hass ganz ohne Anlass tatsächlich vorkommen mag, scheint es mir dennoch nicht gerechtfertigt, daraus zu schließen, Hass verfüge *prinzipiell* über keinerlei Verankerungspunkt. Hier wird deutlich, dass die Beschreibung und Bestimmung der Struktur der Aggressionsaffekte methodische Probleme aufwirft, denn sie kann nicht aus gänzlich neutraler Perspektive erfolgen. Eine Lösungsmöglichkeit für diese Schwierigkeit sehe ich darin, hier wie bei anderen Gefühlsanalysen auch vorzugehen: Für die phänomenologische Beschreibung des Hasses sollten nicht *die* Fälle paradigmatisch genommen werden, in denen der Hass besonders abwegig oder beliebig erscheint, sondern es sollte von Situationen ausgegangen werden, in denen der Hass nachvollziehbar ist, wenn auch nicht akzeptabel. Damit folge ich der Grundannahme, dass auch Aggressionsgefühle trotz ihrer Destruktivität wie andere Emotionen auch in manchen Fällen eine wichtige Funktion im menschlichen Zusammenleben haben. Die normative Haltung zu diesen Gefühlen muss deshalb jedenfalls von ihrer Beschreibung methodisch getrennt werden, soweit das eben möglich ist. Denken wir an den Extremfall von Hass auf einen Vergewaltiger oder einen Folterer in einem Rechtssystem, das keine rechtliche Verfolgung solcher Täter erlaubt. Hier scheint der Hass eindeutig einen Verankerungspunkt zu haben. In diesem Fall hat Hass sogar eine gewisse Nähe zu Unrechtsgefühlen wie Sich-gedemütigt-Fühlen oder Empörung.¹⁰ So kann hier etwa zu Beginn der Geschichte ein Ohnmachtsgefühl oder vielleicht sogar Empörung über das Verhalten der später gehassten Person stehen, die aber keine rechtlich oder sozial anerkannte Form findet und so gewissermaßen stecken bleibt, weil die Empörung – aus welchen Gründen auch immer – ihrem Vergeltungsimpuls¹¹ nicht nachgeben kann. Die Person kann dann ihrem Gefühl keinen Ausdruck verschaffen; sie fühlt sich ohnmächtig und gedemütigt. Gestalttheoretisch könnte man sagen:

10 Vgl. Hilge Landweer: »Ist Sich-gedemütigt-fühlen ein Rechtsgefühl?«, in: Hilge Landweer und Dirk Koppelberg (Hg.): *Recht und Emotionen I. Verkannte Zusammenhänge*, Freiburg: Alber 2016, S. 103-135.

11 Empörung und Zorn enthalten beide einen Impuls, das Unrecht zu sanktionieren, das sie auslöst, und sei es nur mit dem Gefühl selbst, welches das Unrecht beantwortet. Dabei muss die Vergeltung am Unrecht Maß nehmen, um auch in der Außenperspektive angemessen zu erscheinen; auch die Gefühlsäußerung muss darauf abgestimmt sein. Wenn sich jemand empören würde, weil ihm versehentlich ein Stift weggenommen wurde, würde das zweifellos als maßlos übertrieben wahrgenommen werden, erst recht, wenn er die andere Person deswegen beschimpfen würde. Vgl. unten, S. 92.

die Verlaufsgestalt¹² der Empörung kann nicht abgeschlossen werden. Stattdessen fixiert sich der Fühlende vollends auf die nunmehr gehasste Person, die vorher im Verdichtungsbereich von Zorn oder Empörung stand. Diese Fixierung im Verdichtungsbereich ist typisch für voll entfalteten Hass.

Offenbar hat Hass in manchen Fällen einen Verankerungspunkt, in anderen aber scheint er beliebig oder fehlt ganz. In allen Fällen von Hass aber lässt sich konstatieren, dass sein Verankerungspunkt, sofern überhaupt einer vorhanden ist, gegenüber der Fokussierung auf seinen Verdichtungsbereich verblasst – im Unterschied zu Zorn, Empörung und sogar Wut, bei denen der Verankerungspunkt stets präsent und prägnant bleibt. Je intensiver der Hass, umso mehr trifft er die ganze Person des Gehassten, und das heißt ausdrücklich unabhängig davon, was sie tut oder unterlässt, umso unwichtiger wird ihr tatsächliches aktuelles und ihr vergangenes Verhalten, umso stärker wird die Konzentration auf den Gehassten. Der Hassende kann sich gewissermaßen selbst kaum von der Fixierung auf den Gehassten lösen, wenn er sich dem Hass einmal überlassen hat.

Leiblich ist der Hassende im akuten Gefühl wie mit aggressiven Vektoren unmittelbar auf den Gehassten ausgerichtet: Wenn es keinerlei Hemmung gäbe, würde er ihn am liebsten gezielt frontal angreifen. Anders als Gefühle wie Ärger, Wut und Zorn tritt Hass gegenüber ein und demselben Verdichtungsbereich äußerst selten einmalig und ausschließlich akut auf und verschwindet dann wieder. Stattdessen bildet sich Hass zumeist als eine Disposition zu Hass gegenüber einer bestimmten Person oder einer ganzen Gruppe aus. Allerdings bedarf es akuter Hassattacken, damit diese Haltung entstehen und andauern kann.¹³ Sie kann lange Phasen, schlimmstenfalls sogar das ganze Leben der von ihr Betroffenen bestimmen. Diese intrinsische Tendenz des Hasses zur Versteifung in einer Haltung hängt damit zusammen, dass Hass sich anders als etwa Wut oder Zorn leiblich nicht durch akute Hassausbrüche abreagieren lässt: Hass findet typischerweise kein Ende; der Gestaltverlauf dieses Gefühls lässt keine Auflösung der Fixierung auf seinen Verdichtungsbereich zu – es sei denn mit der Vernichtung des Gehassten.

Selbstverständlich trägt zur Intensität der Ausprägung der Verlaufsgestalt des Hasses wie bei allen Gefühlen auch die persönliche Stellungnahme zu diesem Gefühl bei; und diese ist immer kulturell geformt. So bildet jeder: eine Haltung zu

12 Die Gestaltpsychologie hebt hervor, dass das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile. So ist etwa eine Melodie mehr als das Aneinanderreihen der einzelnen Töne, aus denen sie besteht. Als »Verlaufsgestalt« bezeichnet man den inneren Zusammenhalt der Einzelelemente einer Gestalt, der daraus erst das Ganze macht. So bleibt etwa die Verlaufsgestalt einer Melodie erhalten, wenn sie in verschiedenen Tonarten oder von verschiedenen Instrumenten gespielt wird. In diesem Sinne gehört zur Verlaufsgestalt der Empörung, dass sie ihren Abschluss in der Vergeltung des Unrechts findet, auf das sie reagiert.

13 Eine Gegenposition vertritt Thomas Szanto: »In hate we trust: The collectivization and habitualization of hatred«, in: *Phenomenology and Cognitive Science* 19 (3) 2020, S. 457.

der Art aus, wie man sich mit seiner leiblich-affektiven Betroffenheit auseinandersetzt, ob man das jeweilige Gefühl, das man spürt, z. B. bloß beobachtet, kultiviert, erduldet, zu kontrollieren versucht oder verleugnet.¹⁴ Während individueller Hass in Mitteleuropa zumeist geächtet ist und deshalb von denen, die davon betroffen sind, zumeist verleugnet wird, wird Hass auf bestimmte gesellschaftliche Gruppen in manchen Milieus zumindest geduldet, in einigen sogar kultiviert. Als Indikator für und Rechtfertigung von Hass, insbesondere für Hass auf Kollektive, dienen legitimierende negative Narrationen über die gehasste Gruppe, etwa bei Misogynie, Rassismus und Antisemitismus. In diesen Ideologien, artikuliert, gespeist und gestärkt durch Erzählungen und Anekdoten, werden ambivalente Gefühle wie Über- und Unterlegenheitsgefühle angedeutet, und es zeigt sich, dass Hass-Narrative stets eine Vielfalt unterschiedlicher aggressiver Gefühle ansprechen: Neid, Ressentiment, Zorn und Empörung, aber auch Verachtung bilden zusammen mit dem Hass eine toxische Mischung.

Dabei ist das Nebeneinander insbesondere von Hass und Verachtung besonders erklärungsbedürftig, da beide Gefühle neben einigen Gemeinsamkeiten leiblich und oft auch im durch sie motivierten Verhalten beinahe entgegengesetzte Bestrebungen aufweisen. Verachtung scheint auf den ersten Blick aus der Gruppe der Aggressionsaffekte herauszufallen, führt sie doch dazu, sich von den Verachteten abzuwenden und sie zu ignorieren: Das Gefühl richtet sich leiblich gerade nicht gegen die Personen in seinem Verdichtungsbereich wie etwa bei Hass oder Zorn; es ignoriert sie und schließt sie aus der eigenen Welt aus. Es ist in seinen klaren und unvermischten Formen, insbesondere bei moralischer Verachtung (d. h. Verachtung gegen jemanden aufgrund von dessen moralischen Verfehlungen),¹⁵ selten unmittelbar mit einem physischen Vernichtungsimpuls verbunden. Dennoch ist ihr Aggressionspotenzial hoch, nicht nur, weil sozialer Ausschluss aufgrund von Ignoranz ebenso zerstörerisch wirken kann wie Gewalt, sondern auch, weil der Verachtete als jemand betrachtet und behandelt wird, der besser gar nicht da sein würde und nichts oder doch deutlich weniger wert ist als die Verachtenden selbst.

Leiblich ist Verachtung durch einen Abwendungsimpuls gekennzeichnet, der mit einer Tendenz zum Sich-Aufrichten verbunden ist, das den körperlichen und leiblichen Richtungen beim Stolz, aber auch Hochmut¹⁶ vergleichbar und zumeist mit einem Überlegenheitsgefühl verbunden ist. Statt von »Hochmut« würde man heute wahrscheinlich eher von »Arroganz« sprechen, beide sind eher Haltungen

14 Vgl. Hermann Schmitz: *Atmosphären*, Freiburg: Alber 2014, S. 72.

15 Die Bezeichnung »moralische« Verachtung adelt dieses Gefühl m. E. zu Unrecht, da jede Form von Verachtung den Verachteten herabsetzt und ihm, wie der Name sagt, die moralisch gebotene Achtung verweigert. Man könnte allenfalls von »moralistischer« anstatt von »moralischer« Verachtung sprechen, aber das ist in der Forschungsliteratur ungebräuchlich.

16 Vgl. Kolnai: *Ekel, Hochmut, Haß*, S. 66-99.

oder Einstellungen als akute Gefühle, die – anders als Stolz – durch eine gewisse Versteifung in der aufrechten Haltung wie auch im Verhalten gekennzeichnet sind. – Die tatsächliche oder bloß eingebildete Überlegenheit in der Verachtung kann sich auf vermeintlich unmoralische, aber auch auf beliebige andere für irgendwie »schlecht« erachtete Eigenschaften der Person oder Gruppe in ihrem Verdichtungsbereich beziehen.

Mit dem Überlegenheitsgefühl, dem die leibliche Tendenz nach oben entspricht, hängt zusammen, dass Verachtung oft aus einer sozial oder vom Machtpotenzial her überlegenen Position aus gefühlt wird. Hass dagegen ist eher ein Gefühl des sich sozial, politisch oder aus anderen Gründen unterlegen Fühlenden, das sich gegen die – aus Sicht des Hassenden – Verantwortlichen für seine problematische Lage richtet, etwa wenn im obigen Beispiel die Opfer von Vergewaltigung und deren Angehörige die Täter hassen. Das Gefühl sozialer Unterlegenheit kann sich auf die eigene rassistische, religiöse, auf Bildung bezogene oder sonstige Stigmatisierung, auf die Klassenlage, aber auch lediglich auf eine bestimmte Situation oder auf Diskriminierung beziehen. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Hass in historischen oder aktuellen, in individuellen oder kollektiven Konstellationen oft auf die Erfahrung von Unterlegenheit im weitesten Sinne zurückzuführen ist. Dieser Zusammenhang ist darin begründet, dass Hass Kräfte zur Überwindung der als unerträglich erlebten Situation mobilisiert; der Ohnmächtige erfährt sich im Hassen etwas handlungsfähiger. Deswegen hassen tendenziell eher diejenigen, die sich unterlegen und hilflos ausgeliefert fühlen. Der in einer Situation sozial Überlegene dagegen kann souverän sein – oder er verachtet.

Anders als der Vernichtungsimpuls des Hasses gehört zur Verachtung ein Impuls zu sozialer Ächtung und Ausschluss; sie zielt gewissermaßen auf den sozialen Tod im Unterschied zum physischen Tod, dem endgültigen Ziel des Hasses. Das bedeutet nicht, dass Verachtung mit physischer Gewalt unvereinbar ist, nur ist deren Ausgangspunkt ein anderer: Da der Verachtete als in irgendeiner Weise minderwertig angesehen wird, kann die Minderwertigkeit zum Anlass dafür werden, die Verachteten im Extremfall wie Sachen zu behandeln und so zu entmenschlichen;¹⁷ jegliche Art des Umgangs, also auch brutale Gewalt, scheint dann gerechtfertigt bzw. ist als Gewalt gegen vorgebliche Sachen nicht begründungsbedürftig. Diese Haltung findet sich oft bei den Tätern in Genoziden. Der Zusammenhang von Hass und Gewalt scheint nur deshalb enger zu sein als der von Verachtung und Gewalt, weil der Ohnmächtige im Hass auf Gewalt aus ist, um die Situation aufzulösen, während der Überlegene ein anderes Verhältnis zur Situation hat.

17 Vgl. Mari Mikkola: »Der Begriff der Entmenschlichung und seine Rolle in der feministischen Philosophie«, in: Hilge Landweer, Catherine Newmark, Simone Miller und Christine Kley (Hg.): *Philosophie und die Potenziale der Gender Studies. Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie*, transcript, Bielefeld 2012, S. 87-116.

Im Verdichtungsbereich der Verachtung stehen eine oder mehrere Personen, während der Verankerungspunkt deren angebliche moralische, soziale, geistige oder sonstige Minderwertigkeit ist. In allen Formen von Verachtung stellt sich der Verachtende über den Verachteten; Verachtung inszeniert die eigene Überlegenheit und entzieht dem Gegenüber die Anerkennung als gleichberechtigte Person; der Verachtete wird übergangen und ignoriert. Hass dagegen beinhaltet die konzentrierte Aufmerksamkeit auf den Anderen; er bindet.¹⁸

Diese idealtypischen Beschreibungen beider Gefühle waren erforderlich, um die Phänomene unterscheiden zu können. Da Hass und Verachtung aber oft vermischt sind, in ein und derselben Beziehung ineinander übergehen und sich abwechseln können, muss die oben vorgenommene Zurechnung auf Machtkonstellationen weiter differenziert und gefragt werden, was den Übergang von einer Emotion in die andere ermöglicht, wenn sie doch im begleitenden Über- bzw. Unterlegenheitsgefühl einander entgegengesetzt sind. Im Folgenden werden zunächst typische Mischungen oder Konglomerate von anderen Aggressionsaffekten untersucht, um so einige Thesen über deren Nebeneinander und charakteristische Transformationen entwickeln zu können. Im übernächsten Absatz wird dann ein benachbartes, aber davon zu unterscheidendes Phänomen skizziert, nämlich die Umdeutung von Hass in Verachtung. Während bestimmte Gefühlskombinationen häufig sind und Transformationen als tatsächliche Veränderungen von Gefühlen ständig geschehen, bedürfen Umdeutungen von Gefühlen eines besonderen Anlasses und einer eigenen Rahmung: Umdeutungen sind stets normativ eingebettet.

4. Gefühlskonglomerate und Transformationen. Eifersucht, Hass und Ressentiment

Gemeinsam ist allen Aggressionsaffekten (außer manchen Formen von Ärger und Wut) das personale Objekt in ihrem Verdichtungsbereich, das mehr oder weniger scharf umrissen ist. Alle diese Affekte sind leiblich gegen dieses Objekt gerichtet, in gereizter, explosiver oder fixierender Weise. Diese Gemeinsamkeit erleichtert Transformationen¹⁹ von einem Aggressionsaffekt zu einem anderen: Fasset

18 Vgl. Kolnai: *Ekel, Hochmut, Haß*, S. 100-142 und Ahmed, Sara: *The Cultural Politics of Emotions*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2014.

19 Betrachtet man die Geschichte der Affekttheorien, die bis weit ins 18. Jahrhundert reicht, so ist es David Hume, der eine dezidierte Theorie der Transformation von einer Emotion in eine andere entwickelt hat. Dabei bezieht er seine Unterscheidung von »Ursache« (*cause*; das entspricht ungefähr, wenn auch nicht ganz, dem Verankerungspunkt der Emotion) und »Objekt« (*object*; das bezeichnet die Person, die nach meiner Terminologie im Verdichtungsbereich der jeweiligen Emotion steht) auf die mit ihr verbundenen »Eindrücke« (*impressions*) und »Vorstellungen« (*ideas*), die das Gefühl begleiten, aber auch auf die leibliche Ebene, bei der er

man Verankerungspunkt und Verdichtungsbereich als Teil des erlebten Gefühlsraumes auf, so ist bei gleichbleibendem Verdichtungsbereich für eine Transformation in ein anderes Aggressionsgefühl lediglich eine kleine Verschiebung des Verankerungspunktes erforderlich. So kann ich beispielsweise einem Kollegen zunächst sein ehrenvolles Amt neiden. Erfahre ich aber, dass er das Amt wahrscheinlich nur deshalb bekommen hat, weil er der engste Freund desjenigen ist, der das Hauptgewicht bei der Entscheidungsfindung hatte und so gegen eine rechtlich-moralische Norm verstoßen wurde, kann der Verankerungspunkt, das begehrte Amt, verschoben werden, nämlich zu der Tatsache, dass der Kollege dieses Amt unrechtmäßig – durch befangenes Urteil und damit eine klare Normüberschreitung – bekommen hat. Der Verdichtungsbereich des Neides, in dem der Kollege mit dem ehrenvollen Amt stand, braucht nicht verändert, sondern lediglich um dessen Freund erweitert zu werden: nun sammelt sich in beiden Personen als gemeinsam illegitim Handelnden meine Empörung anschaulich, die in der Normübertretung ihren Verankerungspunkt hat. Hierbei handelt es sich um eine tatsächliche Veränderung von Neid in Empörung, nicht um eine Umdeutung der Emotion.

Solche Übergänge werden durch die Struktur von Verankerungspunkt und Verdichtungsbereich und die leiblichen Charakteristika der beteiligten Gefühle erleichtert. Wenn etwa der Verdichtungsbereich ganz oder in Teilen übereinstimmt wie im obigen Beispiel, kann der Verankerungspunkt leichter gewechselt werden. Leiblich engende Gefühle gehen leicht in andere engende Gefühle über, entsprechend vereinfacht ist die Transformation von einem weitendenden Gefühl in ein anderes. Die typischen Gefühlsmischungen im Bereich der Aggressionsgefühle können in dieser Weise verstanden werden: 1. die Verbindung von Eifersucht und Hass, 2. das Ressentiment als Überlappung von Neid, Unterlegenheitsgefühl, Abneigung und Groll; und 3. wird dadurch auch die häufige Mischung von Hass und Verachtung anschaulicher. Auf den Übergang von Hass zu Verachtung und in umgekehrte Richtung komme ich im nächsten Abschnitt zurück.

1. Dass Eifersucht oft zu Hass gesteigert wird, ist eine Binsenweisheit, die in vielen Kinofilmen in Szene gesetzt wird. Doch wodurch kommt die Dramatik dieser Gefühle zustande? Eifersucht ist eine spezielle Form des Neides.²⁰ Während

allerdings leider nur Lust oder Unlust unterscheidet. Hierbei handelt es sich um den meines Wissens ersten Versuch, systematisch die wahrscheinlichen Übergänge von einem Gefühl in ein anderes zu beschreiben, der trotz eines gewissen Schematismus immer noch äußerst diskutabel ist und als Phänomenologie *avant la lettre* interpretiert werden kann. Vgl. Hilge Landweer: »David Humes »Grammatik« der Gefühle. *Sympathy*, Vergleich und *Moral Sense*«, in: Birgit Neumann und Barbara Schmidt-Haberkamp (Hg.): *Das 18. Jahrhundert. Themenheft »Emotion, Wissen, Aufklärung – Gefühlskulturen im Großbritannien des 18. Jahrhunderts«*, 2015, S. 160-175.

20 Aufschlussreich ist, dass Spinoza den Neid von vornherein und umstandslos als eine Art von Hass bestimmt, »insofern er den Menschen so afficirt, dass er über das Glück eines Andern

im Neid einem Anderen eine Sache oder eine Eigenschaft geneidet wird, die der Neider selbst gern hätte und stark begehrt, wird in der Eifersucht einem Anderen (nennen wir diese Person Hannah) die Beziehung geneidet, die dieser mit jemand Drittem (nennen wir diese Person Anna) hat, anstatt, wie sich die eifersüchtige Person wünscht (nennen wir sie Greta), zu ihr selbst. Greta möchte für Hannah die Bedeutung haben, die Anna für Hannah hat; sie möchte für sie wichtig, wenn nicht die wichtigste Person überhaupt sein. Für Eifersucht als einer besonders »süchtig«, d.h. abhängig machenden und fixierenden Form des Neides ist charakteristisch, dass dieses Gefühl in vielen Fällen zu einer Immunisierung gegen die Unterscheidung von Fantasie und Wirklichkeit führt. Möglicherweise ist die Beziehung, die Anna und Hannah miteinander haben, in Wirklichkeit ganz unbedeutend oder gar nicht erstrebenswert, und möglicherweise würde Greta diesen Typ von Beziehung nicht wirklich zu Hannah haben wollen, doch in der Eifersucht spielen solche Überlegungen oft keine oder nur eine untergeordnete, da weitgehend wirkungslose Rolle. Denn oft geht es für die Eifersüchtige, hier Greta, ausschließlich darum, einen mindestens hervorgehobenen, wenn nicht den einzigen relevanten Platz im Beziehungsnetz desjenigen haben zu wollen, auf den das Gefühl zielt, hier also bei Hannah, und sich dieses Platzes nicht sicher zu sein. Eifersucht ist, anders als Neid, mit einer starken Form von Verlustangst verbunden,²¹ ja, man könnte sogar sagen, dass ohne diese Angst vor dem Verlust der Zuneigung einer wichtigen Person von Eifersucht keine Rede sein kann. Diese Angst kann sich in der Eifersucht bis zu Panik steigern.

Die Leiblichkeit der Eifersucht ist durch eine Dynamik geprägt, die durch das Changieren zwischen dieser Angst und den aggressiven Bestrebungen gegen die Person, auf die der Fühlende eifersüchtig ist, entsteht. Dies ist eine explosive Mischung aus leiblich engenden und weitenden Richtungen: engend wegen der Gefühle von Ohnmacht, Angst und Panik aufgrund des befürchteten Verlustes, befördert noch durch die stark anspannende Fixierung auf die tatsächliche oder bloß imaginierte Beziehung der beiden anderen im Gefühl Beteiligten, aber zugleich auch weitend wegen der aggressiven Impulse: die dritte Person, hier Anna, sollte

Unlust empfindet und über das Unglück eines Andern sich dagegen freut.« Baruch de Spinoza: *Ethik*, Darmstadt: 1967, III, def. 23 (S. 363). Dadurch, dass Spinoza Neid und Schadenfreude in dieser Weise zu einem einzigen Phänomen zusammenzieht, werden seine aggressiven Seiten besonders hervorgehoben.

- 21 Insofern verlangte es eine gründlichere Auseinandersetzung, ob Eifersucht wirklich eine Spezialform des Neides ist. Denn die Verlustangst in der Eifersucht als hinzukommendes Strukturelement würde es auch rechtfertigen, bei Neid und Eifersucht von ähnlichen (wegen des Vergleichs zuungunsten der fühlenden Person), aber eigenständigen Phänomenen zu sprechen. Im hier diskutierten Zusammenhang der Transformation und Umdeutung der Aggressionsaffekte scheint mir diese klassifikatorische Frage aber vernachlässigt werden zu können.

verschwinden, es sollte sie nie gegeben haben. Die engenden leiblichen Richtungen werden so im Gefühl der Eifersucht selbst umzuleiten, ja umzukehren versucht durch die aggressive Orientierung auf den Dritten.

Im Verdichtungsbereich der Eifersucht steht mal die Person, deren Verlust der Eifersüchtige fürchtet, mal die Person, auf die er eifersüchtig ist, mal alle beide. Vor allem aber sammelt sich das Gefühl anschaulich um die tatsächliche oder imaginierte Beziehung der beiden, wobei der Verankerungspunkt der Eifersucht der drohende Verlust der Zuneigung ist. Während, wie skizziert, im Hass der Verdichtungsbereich scharf fixiert ist, der Verankerungspunkt aber schwanken oder ganz fehlen kann, verhält es sich bei der Eifersucht beinahe umgekehrt: Der Verdichtungsbereich kann wechseln oder stabil auf eine oder beide Personen fixiert sein, kann allerdings niemals ganz fehlen; der Verankerungspunkt dagegen ist stets festgelegt.

Es sind mindestens zwei Elemente, die Eifersucht und Hass teilen: die aggressive Fixierung auf den Verdichtungsbereich des Gefühls einerseits und die starke Rolle der Imagination bei beiden Gefühlen, die zum Verschwimmen von Realität und Fantasie führt und sie unter den Generalverdacht stellt, »irrational« zu sein, andererseits. Ein drittes beiden gemeinsames Element, das allerdings in der Eifersucht zumeist stärker ausgeprägt zu sein scheint als im Hass, ist der Vergleich mit der Person im Verdichtungsbereich, der zuungunsten des Fühlenden ausfällt: Während sich der Hassende zumeist weniger mächtig fühlt, als er den Gehassten empfindet, wäre der Eifersüchtige seinem quälenden Gefühl gar nicht erst ausgeliefert, wenn er nicht befürchten würde, eine ihm wichtige Person (im Beispiel Hannah) zu verlieren. Insofern schätzt er die Person, auf die er eifersüchtig ist, hier Anna, als bei der anderen Person erfolgreicher ein als sich selbst oder befürchtet das zumindest.

Aus dem bisher Gesagten lässt sich schließen, warum sich Eifersucht so leicht mit Hass verbindet: Zusätzlich zu den drei strukturellen Ähnlichkeiten beider Gefühle, die einen leichten Übergang von einem zum anderen ermöglichen, verspricht der Hass eine Vereindeutigung der Eifersucht, die sie zugleich weitgehend von ihren quälenden leiblich engenden Richtungen befreien würde: Im Hass fühlt sich die Fühlende handlungsfähiger und weniger ausgeliefert als in der Eifersucht; die eigenen Ängste verschwinden aus dem Horizont seiner Aufmerksamkeit.²² Insofern »glättet« der Hass gewissermaßen die Ambivalenzen

22 Etwas als »Emotion« zu bezeichnen, was leiblich nicht gespürt wird, ist in meiner Terminologie begrifflich nicht möglich; bei dem, was in der Psychoanalyse »unbewusste Gefühle« genannt wird (vgl. z.B. Richard Wollheim: *Emotionen. Eine Philosophie der Gefühle*, München 2001), spreche ich von Gefühlsdispositionen. Allerdings sind Gefühle, die ich »unbemerkt« oder »übergangen« nennen möchte, phänomenologisch durchaus aufweisbar; sie können durch bestimmte, z.B. psychotherapeutische Praktiken in den Fokus der Aufmerksamkeit rücken und so bemerkt werden. Dies gilt auch für den hier erwähnten Fall von Eifersucht, die

der Eifersucht zwischen Verlustangst und Aggression; die leiblich weitenden und zugleich fixierenden Richtungen werden im Hass beherrschend.

Obwohl man in dieser leiblichen Konzentration auf den Gehassten eine gewisse Entlastung der leiblichen Dynamik gegenüber reiner Eifersucht sehen kann und der Übergang von Eifersucht in Hass bzw. deren Verbindung sehr wahrscheinlich ist, stehen dem bewussten Fühlen und Akzeptieren dieses Gefühls starke gesellschaftliche Kräfte entgegen: Eifersucht ist – zumindest, wenn sie auf intime Beziehungen bezogen ist – sicherlich das sozial eher anerkannte und zugleich »privatere« Gefühl (in dem Sinne, dass es als Privatangelegenheit behandelt wird), Hass dagegen wird wegen seiner offenkundig destruktiven sozialen Auswirkungen abgelehnt. Das hat zur Folge, dass diejenigen, die außer ihrer Eifersucht auch Hass empfinden, sich letzteren oft nicht eingestehen können und ihn verleugnen.

2. Die komplexeste Gefühlsmischung im Bereich der Aggressionsgefühle ist sicherlich das Ressentiment. Der Begriff »Ressentiment« bezeichnet ein Gefühlskonglomerat, das von unterschiedlichen Autoren in sehr unterschiedliche historische und soziale Kontexte gestellt und verschieden beschrieben wird.²³ Es entsteht auf der Basis von Unterlegenheitsgefühlen, Neid, oft auch Scham, Abneigung und mehr oder weniger untergründigem Hass. Was als Verankerungspunkt des Ressentiments gelten kann, lässt sich nicht leicht ausmachen, weil es aus Dynamiken unterschiedlicher Gefühle zusammengesetzt ist und es sich eher um eine Haltung als um ein einzelnes akutes Gefühl handelt. Sicherlich beruht Ressentiment zumeist auf Vorurteilen, die vordergründig eine starke gefühlsmäßige Abneigung zumeist gegen bestimmte gesellschaftliche Gruppen, seltener gegen Einzelne in seinem Verdichtungsbereich zu rechtfertigen scheinen. Im Französischen bedeutet der Ausdruck »heimlicher Groll«. Oft liegt dem Ressentiment in seiner Genese ein Gefühl von dauerhafter Ohnmacht zugrunde: Die Betroffenen fühlen sich denen, die im Verdichtungsbereich dieses Gefühls stehen, unterlegen, was mit Scham verbunden sein kann, eine extrem engende Emotion, aber auch mit mehr oder weniger starken aversiven Gefühlen.

Gemeinsam ist Autoren wie Montaigne, Nietzsche und Scheler die Auffassung, dass Ressentiment durch das Zurückdrängen bestimmter negativer Affekte, vor

in Hass übergeht. Vgl. auch unten das im Ressentiment nicht bemerkte Gefühl der Unterlegenheit.

23 Vgl. Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, Neuausgabe, München: 1999, 245-412; Max Scheler: »Das Ressentiment im Aufbau der Moralen«, in: *Gesammelte Schriften Bd. 3: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Bern: Francke, S. 33-147; Helmut Schoeck: *Der Neid. Eine Theorie der Gesellschaft*, Freiburg & München: Verlag Karl Alber 1966; Sébastien Aeschbach: *Ressentiment – An Anatomy*, Thèse: Université de Genève 2017. doi: 10.13097/archive-ouverte/unige:103621 <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:103621>

allem des Rache- oder Vergeltungsbedürfnisses,²⁴ entsteht, wenn sie sich nicht entladen können, und dass es deshalb einen reaktiven, verneinenden Charakter hat. Dabei braucht Ressentiment keinen akuten Anlass; es reicht ein diffuses Gefühl, irgendwie gegenüber anderen zurückgesetzt, übervorteilt und zum »Verlierer« gemacht zu werden. Insofern kann Ressentiment seinen Verankerungspunkt in einem diffusen Gefühl von Unrecht gemischt mit Ohnmacht haben, das aber zumeist nicht recht adressiert oder auch nur benannt werden kann. Das hat zur Folge, dass sich jemand im Ressentiment nicht direkt über klares Unrecht empören und schon gar nicht am Auslöser des Vergeltungsimpulses rächen kann, zumal die Verantwortlichen dafür von den Betroffenen nicht genau ausgemacht werden können. Stattdessen wird eine leicht identifizierbare Gruppe ins Zentrum dieses Gefühls gestellt, etwa die Juden im antisemitischen Ressentiment, und der Wert, den sie darstellt, wird stellvertretend herabgesetzt und entwertet. So entsteht ein »falsches«, da täuschendes Gefühl der Überlegenheit, das sich auf den psychologischen Mechanismus stützt, sich durch Abwertung Anderer oder der durch sie vertretenen Werte selbst aufzuwerten.²⁵ Diese Ambivalenz kann leicht in eine allgemeine Haltung des Zu-kurz-gekommen-seins übergehen. »Heimlich« – wie es die französische Grundbedeutung nahelegt – ist dieser Groll insofern, als er sich selbst oft nicht eingestanden wird, aber auch deshalb, weil er mehr oder weniger bewusst zurückgehalten wird, zumeist aus Gründen der Anpassung an gesellschaftliche Normen.

Gefühlstheoretisch stellt der Begriff eine Herausforderung dar, weil die von diesem Gefühl Betroffenen selbst ihre Befindlichkeit in den allermeisten Fällen nicht so bezeichnen würden; manchmal wird dieses Gefühl in der Außenperspektive für »unbewusst« gehalten. Treffender scheint mir die Sicht von Ressentiment als einer Haltung zu sein. Von einer Haltung kann nach meiner Auffassung aber

24 Zu Vergeltung vgl. oben Anm. 11. – Der Begriff der Rache ist, wie Marcel Hénaff gezeigt hat, im heutigen kulturellen Imaginären oft mit Maßlosigkeit und Gewalt konnotiert, was der tatsächlichen Funktion der Rache in nicht-staatlichen Gesellschaften widerspricht: »Diese Vorurteile bestehen im allgemeinen darin, die Rache als wilde, unkontrollierbare, blinde Gewalt erscheinen zu lassen: Leidenschaften der Individuen gegen das Recht der Gemeinschaft. Das mag sie in politischen Gesellschaften sein, wo sie gerade nicht mehr kodifiziert ist (weil auf jedenfall für ungesetzlich erachtet); in dieser brutalen Form ist sie ein spätes Phänomen. Ganz anders dagegen in den nicht-staatlichen Gesellschaften, wo sie im Gegenteil eine äußerst elaborierte und kontrollierte Form der Gewaltregulierung bildet.« Marcel Hénaff: *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, S. 331. Vgl. auch Fabian Bernhardt: *Rache. Über einen blinden Fleck der Moderne*, Matthes & Seitz: Berlin 2021.

25 Else Voigtländer spricht in ihrer Dissertation über das Selbstgefühl von einem »künstlich übertriebenen Selbstgefühl«, das erstens »durch beständiges Sichvorhalten der eigenen Vorzüge, des eigenen Wertes oder zweitens durch Herabsetzen fremder Vorzüge (Ressentiment)« erreicht werde. Else Voigtländer: *Über die Typen des Selbstgefühls*, Leipzig: R. Voigtländers Verlag 1910, S. 41.

nur dann gesprochen werden, wenn sie sich zumindest gelegentlich in episodischen Gefühlen zeigt.²⁶ Im Fall des Ressentiments ist es die Abneigung gegen bestimmte Andere, die akut auftritt und dann auch für die Betroffenen selbst spürbar ist. Der Begriff »Ressentiment« würde dann innerhalb der Aggressionsaffekte eine besondere, durch heterogene Gefühlselemente zusammengesetzte Disposition zu Abneigung und sogar zu Hass bezeichnen.

5. Transformationen und Umdeutungen von Aggressionsaffekten: »Zivilisierte« Verachtung?

Die durch die Struktur der Gefühle unterstützten Transformationen bieten, wie in den beiden Beispielen für Mischungen im Bereich der Aggressionsaffekte bereits angedeutet wurde, zugleich auch die Möglichkeit zu Missdeutungen und Umdeutungen, die immer in einem normativen Rahmen erfolgen. Dabei hängt es selbstverständlich vom kulturellen Kontext ab, in welchem Maße und bei welchen Anlässen die verschiedenen Aggressionsgefühle tabuisiert, sanktioniert oder akzeptiert werden. Das Spektrum möglicher normativer Haltungen reicht von einem absoluten Tabu bis hin zu positiven Bewertungen: Das Tabu bezieht sich – vor allem wegen des hohen Gewaltpotenzials dieses Gefühls – zumeist auf Hass; unkontrollierte Wutausbrüche werden missbilligt. Manche Formen von Neid werden unter neoliberalen Vorzeichen für produktiv gehalten, weil sie die Anstrengungen und möglicherweise auch die Leistungen verstärken, indem sie die Konkurrenz verschärfen und ein Sich-durchsetzen befördern. Andere Varianten von Neid werden dagegen als Missgunst verurteilt, weil sie den Fühlenden wenig souverän, nämlich als »zu kurz gekommen« erscheinen lassen – ein Bild, das in neoliberaler Perspektive tunlichst vermieden werden sollte. Bestimmte Formen von Eifersucht werden geradezu erwartet und trotz hoher Gewalttätigkeit in manchen Kontexten als verständlich, manchmal sogar als Liebesbeweis angesehen. In anderen Zusammenhängen gelten gewalttätige Verhaltensweisen gegen die Person im Verdichtungsbereich dieses Gefühls oder gar deren Tötung als von der Ehre geboten und werden deshalb gesellschaftlich gefordert.²⁷ Besondere Anerkennung aber finden in westlich orientierten Kulturen die vergeltenden Gerechtigkeitsgefühle Zorn und Empörung,²⁸ die sich nur darin unterscheiden, dass Zorn immer ein personales

26 Vgl. oben Anm. 22 über nicht bemerkte Gefühle.

27 Die Gefühlsmischungen, die mit so genannter Ehrverletzung auch heute noch einhergehen können, werden im Roman »Ehre« von Elif Shafak höchst anschaulich. Vgl. Elif Shafak: *Ehre*, Zürich: Kein & Aber 2014.

28 In manchen Kontexten wird Zorn, wie die anderen Aggressionsaffekte auch, weitgehend unterbunden, etwa bei den Utkus. Vgl. Jean Briggs: *Never in Anger*, Cambridge, Mass.: 1970. Manche Kulturen sind anstatt von Zorn stärker durch Scham bestimmt.

Objekt verlangt (man zürnt jemandem), während Empörung sich außerdem auch auf abstraktes Unrecht beziehen kann, dessen Verursacher unbekannt oder nicht auszumachen ist.

Wie kommt es zu dieser Sonderstellung, der Akzeptanz? Zorn ist im Spektrum der Aggressionsaffekte sicherlich nicht nur dasjenige Gefühl, das – in angemessenen Äußerungsformen – sozial am meisten Verständnis und sogar Wertschätzung findet. Es ist auch dadurch von den anderen Aggressionsaffekten hervorgehoben, dass seine Struktur besonders prägnant ist: Verankerungspunkt und Verdichtungsbereich sind klar umrissen und stehen zudem in einem eindeutigen Zusammenhang. So zürnt man wegen eines Verstoßes gegen eine verbindlich geltende Norm, und zwar jemandem, der diesen Verstoß begangen hat. Nur durch dieses klar strukturierte Ineinandergreifen von Verankerungspunkt und Verdichtungsbereich kann Zorn als Gerechtigkeitsgefühl und als eines der wichtigsten Rechtsgefühle²⁹ fungieren. Zudem nehmen Zorn und Empörung, da sie immer im Rahmen kultureller Normen ausgeprägt werden, in ihrer Intensität Maß am geschehenen Unrecht. So würde Empörung darüber, dass jemand versehentlich einen Kugelschreiber genommen hat, zweifellos als unangemessen angesehen werden und tatsächlich zumeist gar nicht erst vorkommen, während Zorn auf einen LKW-Fahrer, der beim Rechtsabbiegen eine Radfahrerin umgefahren hat, als »gerecht« bewertet und von der Radfahrerin selbst, aber auch von Außenstehenden geradezu erwartet würde.

Ähnlich klar und zugleich komplex strukturiert wie der Zorn sind nur der Neid und mehr noch seine Spezialform, die Eifersucht, doch haben diese Gefühle einen engen Bezug zu der fühlenden Person selbst: Hier geht es um die Sache, Eigenschaft oder Beziehung, die sie für sich selbst beansprucht. Zorn zielt dagegen auf ein Unrecht, er ist auf eine Handlung gerichtet, die auch von außen als ungerecht erscheint und nicht einmal notwendig den Zürnenden selbst getroffen haben muss. Jede Vorstellung von »Unrecht« und damit »Gerechtigkeit« relativiert faktisch die eingeschränkte Perspektive auf das eigene unmittelbare Wohl und bezieht die Sichtweisen anderer ein – daher die vergleichsweise hohe Akzeptanz von Zorn und Empörung. Das, was an diesen Emotionen aggressiv ist, scheint gerechtfertigt, weil es sich nicht um bloß egoistische Interessen handelt wie bei Neid und Eifersucht. Anerkannt werden Zorn und Empörung allerdings nur dann, wenn die Vergeltung, zu der das Gefühl motiviert, dem Normverstoß im Ausmaß angepasst erscheint und den geltenden rechtlichen und moralischen Normen nicht widerspricht.

29 Ein »Gerechtigkeitsgefühl« ist nicht dasselbe wie ein Rechtsgefühl. Vgl. dazu Hilge Landweer und Dirk Koppelberg: »Der verkannte Zusammenhang von Recht und Emotion«, in: Dies. (Hg.) *Recht und Emotion I. Verkannte Zusammenhänge*, Freiburg i.Br. & München: Alber 2016, S. 25f. sowie Landweer: *Sich-gedemütigt-fühlen*, S. 126.

In jenen kulturellen Kontexten, in denen Zorn und Empörung als einzige der Aggressionsgefühle sozial akzeptiert sind, liegt es nahe, andere Aggressionsaffekte in sie umzudeuten, um ihre Akzeptanz zu erhöhen. So wird z. B. sogar die äußerst selbstbezogene Eifersucht manchmal in ein Rechtsgefühl umzudeuten versucht: Der Auslöser der Eifersucht, der drohende Verlust der geliebten Person, wird dann von den Betroffenen gern als Unrecht interpretiert, so als habe das Objekt der Eifersucht schlicht kein Recht darauf, sich für jemand anderen auch nur zu interessieren.³⁰ Eingefordert wird dann oft auch von Unbeteiligten, sie sollten die angebliche Ungerechtigkeit des (tatsächlichen oder bloß fantasierten) Verhaltens der beiden anderen Personen ebenfalls mit ihren Gefühlen oder sogar im Verhalten sanktionieren.

Eine andere typische Uminterpretation ist die von Neid in Empörung. So mag es sein, dass jemand einem anderen dessen Wirksamkeit im öffentlichen Diskurs neidet, aber sein eigenes Neidgefühl nicht akzeptiert. Stattdessen wird er vielleicht den Einfluss des anderen auf die öffentliche Debatte als »ungerecht« und sein Gefühl entsprechend »Empörung« über die ungleiche Verteilung von Diskursmacht nennen. Selten wird es sich bei solchen individuellen Umdeutungen um absichtliche Täuschungen anderer, häufiger um Selbstmissverständnisse oder Selbsttäuschungen handeln. Dabei täuscht man sich nicht darüber, dass man leiblich-affektiv betroffen ist, wohl aber darüber, von welchem Gefühl man betroffen ist.³¹ Jemand denkt, er zürne über ein Unrecht, ist aber »in Wirklichkeit« neidisch. Das Motiv für dieses Selbstmissverständnis ist die normative Vorgabe, dass Neid kein sozial akzeptables Gefühl ist, wohl aber Zorn oder Empörung.

Die häufige Umdeutung von Neid in Empörung hat aber auch zur Folge, dass Empörung von anderen leicht als Neid missverstanden oder absichtlich in Neid uminterpretiert wird, um die Anliegen zu diskreditieren, die in der Empörung artikuliert werden. In diesem Sinne wurde der Begriff des »Sozialneides« etabliert und als polarisierendes Etikett verwendet, so als ob die angeblichen Neider ausschließlich egoistisch beschränkte Interessen verfolgen, nicht aber aus weithin akzeptierten Gerechtigkeitserwägungen heraus fühlen und agieren würden.

Für die vielen Modifikationen der Aggressionsaffekte scheinen mir die Dynamiken von Über- und Unterlegenheit besonders wichtig, die außer beim Ressentiment auch bei dem bereits angesprochenen Oszillieren von Hass und Verachtung eine zentrale Rolle spielen. Während Verachtung über einen eindeutigen Verankerungspunkt in der vermeintlichen Minderwertigkeit der Verachteten verfügt, ist das, wie skizziert, beim Hass deutlich unklarer, während im Verdichtungsbereich

30 Dies ist z. B. sozial etabliert bei manchen Vorstellungen von weiblicher und männlicher Ehre.

31 Zu der Frage, warum ich mit Schmitz leiblich-affektiver Betroffenheit und das Gefühl selbst unterscheide, habe ich mich zuletzt in »Zur Räumlichkeit der Gefühle« in: *Gestalt Theory* Bd. 42, No. 2/2020, S. 165-180 geäußert.

beider Gefühle dieselbe Gruppe von Personen oder dieselbe Einzelperson stehen kann.³² Auch wenn der Hass aus einer Situation tatsächlicher oder vermeintlicher Unterlegenheit entstehen mag, so kann sich die Sicht auf das Machtverhältnis zuungunsten des Gehassten verschieben, etwa durch Ideologien über dessen Inferiorität wie z. B. bei Misogynie.

Für den Fühlenden scheint Verachtung das angenehmere Gefühl zu sein, kommt es doch ohne die Fixierung des Hasses auf seinen Verdichtungsbereich aus, da man sich geradezu in Gegenrichtung von der verachteten Person oder Gruppe abwendet und sie mindestens aus der eigenen Welt, wenn nicht insgesamt aus der Gesellschaft ausschließt. Verachtung enthält zudem einen gehörigen Anteil gefühlter Überlegenheit. Deshalb sind Narrative über die Minderwertigkeit der Verachteten so wohlfeil: sie unterstützen den Übergang von Hass zu Verachtung, dem erträglicheren und zugleich sozial eher akzeptierten Gefühl.

Imaginationen und Projektionen haben massive Auswirkungen bei diesen Umdeutungen von Hass: Bereits die Suggestion vermeintlicher Überlegenheit verbessert die eigene Machtposition und kann zu einer tatsächlichen Transformation des Gefühls von Unterlegenheit (und damit auch des oft als wenig souverän erlebten Hasses) in die pseudo-gelassene Verachtung führen. Hier wird sehr deutlich, dass Überlegenheit und Unterlegenheit keine absoluten Größen sind, sondern vollständig von Interpretationen abhängen, die von kulturellen oder eindeutig politischen Bewertungen und Deutungen geprägt sind. Außerdem können diese Gefühle auch individuell motiviert sein und je nach Situation wechseln. Verachtung ist aber, und das ist hier das wichtigste Motiv für die Umdeutungen von Hass in Verachtung, ein Gefühl, dessen Aggressivität und Destruktivität nicht so offensichtlich ist, scheint es doch anders als Hass vordergründig kaum zu Gewalt zu führen, da sein Handlungsimpuls dahin geht, den Kontakt mit der verachteten Person zu meiden. Verachtung erweckt den Anschein, Ausdruck einer gelassenen, selbstbewussten Haltung zu sein und fügt sich gut in einen neoliberalen Wertekanon.

Ich möchte meine These anhand einer Auseinandersetzung mit Carlo Stengers Thesen über »Zivilisierte Verachtung«, so der provozierende Titel seines Essays,³³ erläutern, ohne dass ich mich hier auf eine politische Debatte seiner Thesen einlas-

32 Zu Differenzierungen im Bereich des »targets« des Hasses vgl. Szanto: *In hate we trust*, hier S. 460-462.

33 Der vollständige Titel lautet: Carlo Stenger: *Zivilisierte Verachtung. Eine Anleitung zur Verteidigung unserer Freiheit*, Berlin: Suhrkamp 2015, 7. Aufl. 2019.

sen kann und will.³⁴ Strenger versteht unter zivilisierter³⁵ Verachtung »eine Haltung, aus der heraus Menschen Glaubenssätze, Verhaltensweisen und Wertsetzungen verachten dürfen oder gar sollen, wenn sie diese aus substanziellen Gründen für irrational, unmoralisch, inkohärent oder unmenschlich halten.«³⁶ Es ist offensichtlich, dass es sich hier um einen normativen Begriff handelt: Unter bestimmten Bedingungen scheint Strenger das Einnehmen einer Haltung der Verachtung geboten. »Zivilisiert« nennt er die Verachtung, sofern sie auf Argumenten beruhe und ernsthaft um wissenschaftliche Untermauerung bemüht sei. Die zweite wichtige Bedingung dafür, dass die Verachtung berechtigterweise als »zivilisiert« bezeichnet werden könne, bestehe darin, dass sie sich nur gegen Meinungen, Glaubensinhalte und Werte richte, nicht aber gegen die Menschen, die sie vertreten.³⁷

Vor allem diese zweite Bedingung erscheint mir durch und durch unrealistisch, schlimmer noch: Sie verkennt das Wesen der Verachtung. Denn Verachtung ist ein Gefühl, das in seinem Verdichtungsbereich zwangsläufig auf Personen bezogen ist; man verachtet jemanden und nicht etwas. Meinungen, Glaubensinhalte und Werte kann man teilen, wertschätzen oder verabscheuen, aber man kann sie nicht verachten. Starke Wertungen lassen sich im Gefühl nicht von denjenigen trennen, die für sie einstehen.

Hier bestätigt sich meine These, dass die destruktiven Wirkungen der Verachtung oft verkannt werden – in diesem Fall deshalb, weil Strenger sich falsche Vorstellungen von der Struktur dieses Gefühls macht. Zwar ist ihm durchaus darin zuzustimmen, dass eine »zivilisierte« Form der Verachtung als Fähigkeit verstanden werden könnte, »zu verachten, ohne zu hassen oder zu dehumanisieren«³⁸ – theoretisch ist das möglich. Aber das setzt voraus, dass die von diesem Gefühl Betroffenen genau zwischen Hass und Verachtung unterscheiden können und sich selbst gut genug kennen, um den oder die Verachteten nicht zu entmenschlichen (die es laut Strengers Definition bei der zivilisierten Verachtung gar nicht erst geben dürfte, da ja nur Meinungen und Werte verachtet werden sollten, nicht aber Personen). Wie schwierig das ist, wird insbesondere an den neueren Diskussionen

34 Strenger argumentiert dafür, die Werte der Aufklärung aktiv zu verteidigen und schreibt der Postmoderne zu, die westliche Kultur schlechtzureden und aus politischer Korrektheit nicht zu verteidigen. Unter politischer Korrektheit versteht er vor allem eine Kritik am Wahrheitsbegriff. Trotz dieser kruden Sicht der Diskussionslinien mag manches an seinen Thesen bedenkenswert sein, wie etwa die Kritik daran, dass viele Linksliberale nicht offensiv Werte wie Meinungsfreiheit verteidigen.

35 Ich spare es mir hier, auf die Provokation einzugehen, die darin liegt, die von Strenger normativ geforderte Form der Verachtung »zivilisiert« zu nennen.

36 Strenger: *Zivilisierte Verachtung*, S. 21.

37 Ebd.

38 Ebd.

über Rassismus deutlich, die vor allem zeigen, wie wenig den rassistisch Agierenden ihre verletzenden und ausgrenzenden Verhaltensweisen oft bewusst sind. Das Problem des Rassismus, das sicherlich paradigmatisch für gesellschaftlich anerkannte Formen von Verachtung genommen werden kann, wird nur zu einem Teil durch die erklärten Rassisten verursacht, zu einem mindestens ebenso großen Anteil jedoch durch jene, die sich für gefeit gegen solche Haltungen halten. Eine ähnlich selbsttäuschende Struktur scheint mir in Strengers Prämisse zu liegen, man könne Meinungen verachten, ohne zugleich das Gefühl an diejenigen zu adressieren, die diese Meinungen vertreten.

Strenger motiviert seine These, dass Verachtung normativ gefordert sein kann, damit, dass es einem an Authentizität mangeln könnte, wenn man sich nicht offensiv zu ihr bekenne: »Kein Mensch kann authentisch respektieren, was er in Wahrheit für unmoralisch, irrational oder ganz einfach dumm hält.«³⁹ Das ist sicherlich richtig. Aber ist Verachtung die einzig mögliche »authentische« Reaktion? Wie wäre es mit Ärger über eine falsche Meinung und mit Empörung über Unmoralisches? Selbstverschuldete Dummheit kann zu Zorn gegen die dafür Verantwortlichen führen; dann fasst man das Problem ebenfalls als ein moralisches auf. Und unverschuldete Dummheit? Sicherlich ist es allzu menschlich, Dummere zu verachten und sich ihnen überlegen zu fühlen. Aber eine verächtliche Haltung sollte nicht auch noch kultiviert werden. Sie wird sicherlich nicht dazu führen, die so genannten »Dümmeren« eines Besseren zu belehren, da Verachtung, wie gesagt, dazu führt, sich von den Verachteten abzuwenden.

Deren emotionale Reaktion auf das Verachtetwerden dürfte zumeist Hass sein – ein Gefühl, das wenig wünschenswert ist. Hier wird deutlich, dass die Gefühle und gefühlsmäßigen Haltungen, die andere einem entgegenbringen, wahrgenommen und ebenfalls mit Emotionen beantwortet werden. Bemerkenswert ist nicht nur die interne Dynamik von Über- und Unterlegenheitsgefühlen bei Hass und Verachtung, sondern vor allem die Interaktion der Gefühle zwischen Individuen untereinander wie auch zwischen Gruppen. Hier liegt die größte Gefahr der Aggressionsaffekte. So mag die Verachtung auf der inneren Bühne den Vorteil haben, sich überlegen fühlen zu können. Wenn einem aber Verachtung entgegenschlägt, so löst sie Wut und Hass aus, da sofort spürbar wird, dass man in eine minderwertige Position geschoben werden soll. Daraus folgt geradezu das Gegenteil von Strengers Botschaft: Im öffentlichen Diskurs sollte eine verächtliche Haltung gegenüber denen, die eine Bindung ihrer Argumente an Wissen und Wissenschaft, vor allem aber an die eigene Moral und die eigenen aufklärerischen Werte nicht teilen, tunlichst vermieden werden, um Reaktionsbildungen zu vermeiden. Gerade wenn andere von den eigenen Werten überzeugt werden sollen, ist das aus einer Haltung der Verachtung heraus nicht möglich.

39 Ebd. S. 19.

Strenger erkennt das aggressive Handlungspotenzial der Verachtung bzw. hält es für leicht kontrollierbar, dabei führt dieses Gefühl wegen seines Verankerungspunktes in der vermeintlichen Minderwertigkeit der Anderen unvermeidlich zur Anmaßung von Überlegenheit, schlimmstenfalls zu sozialem Ausschluss und Entmenschlichungen. Deshalb scheint mir seine Verharmlosung von Verachtung⁴⁰ hochgradig problematisch. Zudem trifft sie sich mit einer kulturellen Tendenz in neoliberal geprägten sozialen Medien, das Gefühl eigener moralischer oder sonstiger Überlegenheit, Verachtung und Schadenfreude zu pflegen. Das sozial immer bedeutsamer werdende Phänomen des Mobbing (zumeist auch die Demontage öffentlicher Personen) beruht auf nichts anderem als auf Schadenfreude und Häme. Dass Schadenfreude ein wesentlicher Bestandteil der Aggressionsaffekte ist und sich oft aufs engste mit Hass verbindet, kann hier nur noch erwähnt, nicht mehr ausgearbeitet werden.

Wenn Hass und Verachtung, die in ihren leiblichen Tendenzen zu ihrem Verdrückungsbereich geradezu entgegengesetzt sind, intern die heftige Dynamik entfalten, die in diesem Abschnitt beschrieben wurde, so lässt sich ausrechnen, wozu die Verachtung ganzer Schichten, etwa der Wähler_innen der »Anderen«, im öffentlichen Diskurs führt: zu einem Sichaufschaukeln der Gefühle und zu einer Zunahme an Hass. Das heißt nicht, den öffentlichen Diskurs von Aggressionsgefühlen ganz frei zu halten; das scheint nicht möglich zu sein. Aber es gilt, sich gewahr zu sein, dass Hass und Anmaßung auch im linken öffentlichen Diskurs, verkleidet als vermeintlich harmlose Verachtung, auftreten können. Hier geht die Verharmlosung nahtlos in Selbsttäuschung über.

Als Fazit lässt sich festhalten, dass sich die aversiven Bestrebungen der Aggressionsaffekte trotz ihrer öffentlichen normativen Ächtung durch ihre verschiedenen Transformationen hindurch einen Weg suchen. Während die Umdeutungen von Neid in Zorn oder Empörung vergleichsweise harmlos sind, weil Bezüge auf Gerechtigkeit sich immer auch in einem öffentlichen Diskurs rechtfertigen müssen, wiegt die Verkennung von Hass und die Ignoranz gegenüber den destruktiven Wirkungen von Verachtung umso schwerer. Deshalb ist es nicht nur wichtig, die einzelnen aggressiven Emotionen sorgfältig voneinander zu unterscheiden, sondern auch zu sehen, dass Konglomerate von Aggressionsaffekten, ihre Transformationen, Umdeutungen und Verharmlosungen unerkannt umso unheilvollere Wirkun-

40 Dies betreiben auch Mason und Bell in ihrer Verteidigung der Verachtung als einer moralischen oder moralisch gerechtfertigten Emotion. Vgl. Michelle Mason: »Contempt as a Moral Attitude«, in: *Ethics* 113, 2003, S. 234-272 sowie Macalester Bell: *Hard Feelings. The Moral Psychology of Contempt*, Oxford: Oxford University Press 2013. Kritisch dazu Ingrid Vendrell Ferran: »Contempt: the experience and intersubjective dynamics of a nasty emotion«, in: John Drummond und Sonja Rinofner-Kreidl (Hg.), *Emotional Experiences. Ethical and Social Significance*, London & New York: Rowman & Littlefield 2018.

gen entfalten können. Um Aggressionsaffekte wirkungsvoll kontrollieren zu können, müssen sie zunächst bei sich selbst anerkannt werden. Da die eigenen Gefühle nicht in einem abgeschlossenen Inneren ihre Dynamiken entfalten, sondern auch von denen gespürt werden, auf die sie sich beziehen, kann eine selbstaufklärerische Haltung positive Auswirkungen auf öffentliche Diskurse haben.

Normalisierte Verachtung und verachtende Normalität

Hannah Schlüter

Hilge Landweer benennt Verachtung als impliziten und Hass als expliziten Modus von Aggressionsaffekten, die sich auf Individuen und Gruppen richten können und mit Zuschreibungen von deren Minderwertigkeit abgesichert werden. Sie betont weiterhin die Unmöglichkeit, Meinungen unabhängig von ihren Vertreter:innen zu verachten.

Das erscheint auch in einer herrschaftskritischen Betrachtung der Wirkweise von Aggressionsaffekten sinnvoll, die sich hier insbesondere darauf konzentriert, zu argumentieren, warum Verachtung als wichtiger Teil der unbenannten emotionalen Herrschaftsstruktur des globalen rassistisch-patriarchalen Kapitalismus beschrieben werden kann, der ein wichtiges, oft unbenanntes, »Konglomerat an Aggressionsaffekten«¹ ist, das beim Verständnis zeitgenössischer Aggression und Verachtung eine Rolle spielt.

Als Situation, die diskursiv meist nicht als menschen-, tier- und naturverachtende Normalität markiert wird, sondern als Normalität erscheint, die erst durch die Corona-Pandemie zum ersten Mal global als brüchig und verletzlich erlebt wurde. Es ist eine Situation, die von den von ihr Herabgesetzten aktiv denormalisiert werden muss. Dass die vermeintliche Normalität eine aggressive Ausgangssituation darstellt, die aber als Normalität behandelt und bezeichnet wird, erschwert es den emotional wie strukturell Verachteten und ihren solidarischen Kompliz:innen, die tradierten und vielfachen materiellen, räumlichen und geschlechtsbasierten Aggressionen des Systems als solche zu benennen.

Die aggressive Normalität ist auf individueller, institutioneller und struktureller Ebene verschiedenmaßen von Ideologien durchzogen, die Menschen und Gruppen verschiedener Identitäten nach einer nach wie vor weißen, hegemonialmännlichen, westlich und neoliberal geprägten Norm auf- und abwerten. Diese Norm folgt unter anderem tradierten Logiken von White Supremacy und Misogynie und entzieht sich, als immer auch unbewusste Struktur, der vollständigen rationalen Aufklärung der Normierten, die gezwungen sind, innerhalb ihrer Logik

1 Hilge Landweer: »Erlaubte und verbotene Aggressionsaffekte im öffentlichen Raum« im vorliegenden Band.

und Artikulationsformen zu leben und Kriterien und Normen zu entwickeln, die ihr entgegenstehen.

Wie solche Ideologien der Ungleichwertigkeit konkret unterschiedliche Gruppen herabsetzen und gegen wen sich systematisch Aggression richtet, wurde begrenzt auf Deutschland durch die Studien zu gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit untersucht und wird es weiterhin durch die Leipziger Autoritarismus-Studie.² Die Facetten der Verachtung dürften sich oftmals implizit entlang dieser – nicht nur intersektional strukturierten³ – Linien von race, class, gender und body finden, explizit jedoch auch an konkreten räumlichen nationalen Grenzen, in Lagern und in Gewalthandeln. Zusätzlich zu den, mithilfe intersektionaler Theorie bestimmbaren Anhaltspunkten für gesellschaftliche Verachtungsformen, zeigt sich im Antisemitismus eine Form der Verachtung von Andersartigkeit, örtlich ungebundener und brüchiger Identität, die dieser eine undurchschaubare Macht zuschreibt und das Jüdische zugleich auf- und abwertet.⁴

Eine herrschaftskritische Perspektive kann politische Emotionalität nicht universell, sondern notwendig standpunkttheoretisch⁵ und relational beschreiben: Die weniger Mächtigen können die Mächtigen nicht verachten, weil sie in einem Abhängigkeitsverhältnis zu ihnen stehen, das sie sich nicht aussuchen oder verlassen können, wenn sie überleben wollen. Eine Autonomisierung, die eine tatsächliche Abwendung in einem verachtenden Überlegenheitsgefühl ermöglicht, ist dabei nicht gänzlich auszuschließen, dürfte aber – je nach Standpunkt im Machtgefüge – ungewöhnlich und eher für wenige spezifisch privilegierte Angehörige marginalisierter Gruppen Option sein.

Wut gegen Unterdrückende, die sich beispielsweise gegen ein institutionell toleriertes und gefördertes Töten durch Organe wie die Polizei oder Frontex richtet, ist dabei in einer Machtkonstellation als Widerstand eine Reaktion und etwas anderes als Wut der Unterdrückenden, die auf Zerstörung und Machterhalt aus ist.

Es gibt in dieser Machtkonstellation ebenfalls hegemoniale Modi der Emotionalität, deren Hegemonialität auch Kämpfe um soziale Gerechtigkeit nicht unberührt lässt. Diese Kämpfe sind immer auch Ausdruck von Wut, Verzweiflung oder Trauer über einen Zustand, dem durch die herrschende Machtkonstellation oft nur

2 Etwa: Oliver Decker und Elmar Brähler: *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft*. Gießen: Psychosozial-Verlag 2018 und Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Deutsche Zustände, Folge 1-10, 2002-2011*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag 2018.

3 Gabriele Winker und Nina Degele: *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: transcript 2009.

4 Delphine Horvilleur: *Überlegungen zur Frage des Antisemitismus*. Berlin: Hanser Verlag 2020.

5 Im Sinne eines Wissens, das seine Perspektivität anerkennt: Donna Haraway: »Situierendes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive« in: Elvira Scheich (Hg.): *Vermittelte Weiblichkeiten. Feministische Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie*, Hamburg: Hamburger Edition 1996, S. 217-247.

ohnmächtig begegnet werden kann. Hegemonial ist dabei die Forderung nach der Regulation und Befriedung dieser Gefühle, die als angemessene Reaktionen auf konkrete Bedrohungssituationen und Ereignisse in einem Diskurs mit Positionen stehen, die die zu betauernden provozierenden Ausgangslagen leugnen, wie bspw. im Fall der Trauer und Wut über George Floyd, um Femizide oder auf die Leugnung der Erderwärmung.

Die Akteur:innen werden gezwungen, sich in den aggressiven hegemonialen Rahmenbedingungen zu artikulieren, die als Kriterien von Angemessenheit und Sachlichkeit einen machtbefreiten, demokratischen Diskursraum behaupten, der faktisch nicht vorhanden ist und der sich nicht zuletzt über mehr oder minder zugängliche Sprachen und soziale Kontexte konstituiert.

Die Akteur:innen der Bewegungen für soziale Gerechtigkeit haben dadurch in ihrer politischen Arbeit eine umfassende, doppelte Aufgabe, in der kein Lebensbereich von einer politischen Betrachtung ausgenommen sein kann. Weil auch sie systemimmanent sind und als Beteiligte aus dem vorgegebenen und normalisierten Rahmen nur bedingt und wenn, dann fragmentarisch ausbrechen können, brauchen sie mindestens ebensoviele Ressourcen, Zeit und Raum zur immer auch emotionalen Reflektion der eigenen Eingebundenheit und Zurichtung im belastenden Gesamtzusammenhang wie für ihre aktivistische Aktivität. Das bedeutet ein Erlernen und Erproben von neuartigen Beziehungsstilen und Dialogformen, die sich instrumentellen, objektivierenden und patriarchalen Logiken, soweit das möglich und denkbar ist, entziehen.

In Anbetracht der hegemonialen Vorbestimmtheit der Emotionalität soll im Folgenden umrissen werden, inwiefern ein rassistisch und patriarchal konstituierter Kapitalismus – als das hegemoniale System unserer Zeit – als Aggressor verstanden werden kann, der eine verachtende Normalität als gegeben setzt, die Menschen global und intersektional betrachtet verschiedenmaßen als minderwertig behandelt.

Dazu sind seine immer auch emotionalen Normen und Prämissen zu benennen, weil erst von ihnen ausgehend deutlich werden kann, welche Gefühle tabuisiert und welche strukturell erwünscht sind.

So wie Emotionen nicht isoliert auftreten und ohne Reduktionen voneinander abgrenzbar oder abschließend artikuliert und erklärbar sind, sind sie nie nur individuell. Sie sind abhängig von der Position der fühlenden Person in lokal und global vermittelten, diversen Bezugsgruppen wie Familien, Freund:innenkreise und Communities, wie auch eingebettet in Herrschaftsverhältnisse, die sich in den Bezugsgruppen mehr oder weniger reproduzieren. Emotionen sind komplexe, prozesshafte und unabgeschlossene, dialogische Reaktionen, deren analytische Abgrenzung von Denken und Umwelt notwendig bruchstückhaft bleiben muss.

Sie sind zugleich individuell und kollektiv, historisch und räumlich geformt und formbar, durch Individuum und Struktur, Mikro-, Makro- und Mesoebenen

des Denkens und Wahrnehmens. Sie können auf diesen Ebenen akzeptiert, tabuisiert, thematisiert, beschnitten, ins Bewusstsein geholt, gefördert, sanktioniert, erlernt, verlernt, bearbeitet, normalisiert oder denormalisiert werden – und je nach Ausbildung emotionaler Kulturen sicher noch einiges mehr.

Die patriarchal-rassistisch-kapitalistische Norm ist nun eine, die sich oft an einem emotional dissoziativen, transgenerational verschiedenmaßen traumatisierten Zustand orientiert. Mangelhaft verankerte Gefühlsarbeit verhindert die Auflösung der betäubten emotionalen Normalität. Sie ist der Emotionalität des fordistischen Lohnarbeitsverhältnisses verhaftet, die Produktions- und Reproduktionssphären trennt. Die dichotome Trennung der Räume, an denen Emotionalität stattfinden soll und darf, widerspricht der gefühlstheoretisch fundierten Erkenntnis der durchgängigen Gestimmtheit von Menschen, die nicht in einer Sphäre ausgeklammert und dann wieder abgerufen werden kann, auch wenn kapitalistische Lohnarbeit diese Form der Gefühlszurichtung in den meisten Fällen verlangt.

In ihrer Norm wird Reproduktion inklusive Emotionalität abgewertet im Privaten und in der Kleinfamilie verortet und in die Hände von bezahlten und unbezahlten Sorgearbeiter:innen gegeben.

Weiterhin bedeutet diese Norm in der globalen Arbeitsteilung die Externalisierung von verachtenden Ausbeutungsverhältnissen in Zusammenhänge, in denen ihre Verachtungsmodi unsichtbar und unbenannt bleiben können.⁶

Strukturelle Verachtung ergibt sich somit global aus der ausbeutungsbasierten extremen materiellen Ungleichheit und Verteilung von Lebenschancen je nach Herkunft, Klasse und Geschlecht. Sie wird zum Beispiel in Jobcentern, Asylunterkünften, Lagern, an Landesgrenzen und in den meisten Institutionen ausagiert.

Wenn Aggression standpunkttheoretisch im intersektionalen Machtfeld gedacht wird, ist sie auch gegendert. Was bedeutet, dass die Aggression vieler Männer sich als körperliche Gewalt gegeneinander richtet, gegen sich selbst als Suizid, gegen Frauen, nichtbinäre und queere Personen. Es bleibt oftmals unterbelichtet, dass das männliche Gewaltverhältnis nicht nur Andere angreift, sondern in hohem Maß ein selbstverletzendes ist, wobei selbstverletzendes, autoaggressives Verhalten diverse subtile Ausdrucksformen annehmen kann, die schon bei mangelnder Selbstsorge und Auseinandersetzung mit sich beginnen.⁷

6 Vgl. dazu bspw.: Markus Wissen und Ulrich Brandt: *Imperiale Lebensweise – Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*. München: oekom, 2017. Zur »global care chain« bspw. Tine Rostgaard: *The equal sharing of care responsibilities between women and men*. New York: UN 2008, online unter: <https://www.un.org/womenwatch/daw/egm/equalssharing/EGM-ESOR-2008-EP6%20Tine%20Rostgaard-Updated.pdf> (zuletzt aufgerufen: 25.11.2020)

7 Vgl. Michael Meuser: »Doing Masculinity«. Zur Geschlechtslogik männlichen Gewalthandelns«, in: Dackweiler, Regina; Schäfer, Reinhild (Hg.): *Gewalt-Verhältnisse*, Frankfurt a.M./New York: Campus 2002.

In diesem Verhältnis zeigt sich nicht nur die Aggression der Agressoren, sondern es ist auch die Aggression derer zu sehen, die ungewollt, ungefragt und durch diverse Lohnarbeits- und Beziehungsformen Teil des männlich und rassistisch geprägten Gewaltverhältnisses werden mussten und weiterhin müssen. Dieses Gewaltverhältnis externalisiert, verachtet und verunsichtbart nicht nur große Teile der Güterproduktion, Pflege und sexuellen Dienstleistungen an migrantische Arbeiterinnen, sondern markiert diese Tätigkeiten des Sorgens und Nährens und die damit einhergehende lebensnotwendige Emotionalität als irrationalen Gegenpol zu einer reduktiv verstandenen Rationalität, die ohne Verankerung in emotionalem, sozialem und kommunikativem Miteinander ihre Erkenntnisfähigkeit einbüßt. Das Ausagieren von Emotionalität wird dabei nach tradiertem Prinzip vor allem weiblichen Personen zugeschrieben und in der heterosexuellen Normbeziehung immer wieder festgeschrieben:

Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in der Familie – in der die Frauen müttern und mehr als die Männer mit den zwischenmenschlichen Beziehungen und den Gefühlen beschäftigt sind – bewirkt in Töchtern und Söhnen eine Aufspaltung psychologischer Fähigkeiten, weshalb sie dann diese geschlechtsspezifische familiäre Arbeitsteilung weitertragen.⁸

Die Erkenntnisfähigkeit des kapitalistischen Gewaltverhältnisses ist begrenzt, weil es seine ökologischen, psychologischen und reproduktiven Bedingungen aggressiv akkumuliert, und dabei zugleich negiert. Das funktioniert, indem es sie als natürliche Gegebenheiten sowie Selbstverständlichkeiten behandelt und verachtet, dass sie ein vollwertiger, ernstzunehmender Teil einer voneinander in allen Belangen abhängigen, verletzlichen und durchlässigen Biosphäre voller Lebewesen sind, deren Lobby und Macht klein ist und aktiv marginalisiert wird.

Auch auf lokaler oder individueller Ebene kann keineswegs von einem aggressionsfreien Verhältnis gesprochen werden, in dem aggressionsfreie Kommunikation für alle gleichermaßen zu machen sei: Die Bedrohungslagen für ökonomische Unsicherheit und Gewalt sind je nach gesellschaftlicher Lage und Ausstattung mit kulturellen, sozialen und ökonomischen Kapitalsorten⁹ sehr unterschiedlich und bedeuten für viele Angst, die schnell zu Aggression werden kann. Dass Verachtung als Aggressionsgefühl in Kombination mit autoritärem Begehren aggressive Reaktionen auf solche Bedrohungslagen fördern kann, ist, wie Landweer schreibt,

8 Nancy Chodorow: *Das Erbe der Mütter. Psychoanalyse und Soziologie der Geschlechter*, München: Verlag Frauenoffensive 1985, S. 15.

9 Vgl.: Pierre Bourdieu: »Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital«, in: Reinhard Kreckel (Hg.): *Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt Sonderband 2*. Göttingen: Nomos 1983, S. 183-193.

nachvollziehbar, aber auch strategisch und als Überzeugungsarbeit sicher nicht sinnvoll.

Daraus ergibt sich für die nach sozialer Gerechtigkeit Strebenden eine Doppelbelastung: Sie müssen zum einen, die herrschende Ideologie verstehen und ihre Ansprüche für sich zurückweisen lernen und zum anderen ihre berechnete Frustration darüber moderieren und sie als angenehmen, konstruktiven Umgang sinnvoll kanalisieren lernen. Es wird erwartet, dass sie ihre Empörung, Wut und Trauer über die verachtenden Zustände so kultivieren, dass sie den diskursiven Kriterien entspricht, die Teil der verachtenden und zu verändernden Normalität sind. Die unfreundliche planetarische Ausgangslage soll in freundlichem Ton kritisiert werden, auch wenn sie sich für viele als akut bedrohlich gestaltet.

Die Verweigerung, Probleme als systemisch, strukturell und planetarisch zu verstehen, ist ein Modus der Verachtung, dem sich seine Anhänger:innen wohl im seltensten Fall bewusst sind und scheitert in vielen Fällen vermutlich an mangelnder Vorstellungskraft und mangelndem Verständnis subjektiver Einbettung in eine multiperspektivische, übernationale Realität.

Der aggressive und menschenverachtende Normalzustand fördert ein Misstrauen, das sich zu Recht aus der prekären und krisenhaften Normalität speist. Wenn die Marginalisierten aber etwas Besseres und besser sein wollen, als ihre Aggressoren, tun sie gut daran, diese zu respektieren, zu achten und an ihre Veränderung zu glauben – ohne dass sie eine angemessene Grundlage zu diesem Vertrauensvorschuss hätten. Das ist eine pädagogisch-optimistische Strategie, die Hoffnung auf Veränderung voraussetzt. Pädagogisch ist es, daran zu glauben, dass auch Aggressoren einen Prozess durchlaufen können und diesen eine Fehlerkultur zu ermöglichen, auch wenn die Hoffnung auf Lernen anlasslos ist.

Wenn von einer Emotionalisierung des Politischen die Rede ist, könnte das machttheoretisch beleuchtet auch bedeuten, dass bestimmte Normen als tradierte Modi der Emotionalität an Selbstverständlichkeit einbüßen und um weitere ergänzt werden. Denn wenn der globale rassistisch-patriarchale Kapitalismus als eine Struktur der Verachtung beschrieben wird, die eine Perspektive und einen Erkenntnismodus hegemonial setzt, der eigentlich partikular und zukunftsbedrohend ist, können die von ihm marginalisierten und als minderwertig geframten Gruppen und Personen Urheber:innen emotionaler Stile sein, die in einer vermeintlich rationalen Normalität als zu emotionalisiert beschrieben werden.

Was ein Blick auf neuere soziale Bewegungen zeigt, ist, dass Black Lives Matter, Ni Una Menos oder die Klimagerechtigkeitsbewegung bei gleichzeitig individuellen Betroffenheiten die zunehmend krisenhaften und existenziell bedrohlichen strukturellen Herrschaftszusammenhänge kritisieren, was für Leugner:innen von Ausbeutung, Diskriminierung und Erderwärmung möglicherweise eine unangemessene Angegriffenheit und Emotionalität darstellt, weil sie nicht dasselbe Problembewusstsein teilen.

Dass diese Aktivist:innen angesichts der benannten Herausforderungen nicht immer die nötigen Energien aufbringen können, aggressionsfrei auf verbreitete Diskurspraktiken wie Tone Policing, Derailing oder Hate Speech zu reagieren, ist verständlich.

Strategisch erscheint es auch sinnvoll, die kollektive Trotzhaltung derer zu benennen, die den ungleichen und unfreien Normalzustand verkennen, der unterschiedlich verteilt und behandelt, weil sie seine Nutznießer:innen sind. Diese Verachtung ist eine Aggression, die benannt werden muss, in einem Diskurs, der noch nie herrschaftsfrei war.

Strategisch ist es dafür sinnvoll, die systematischen Traumatisierungen und andauernden Bedrohungen der verachtenden Normalität in geschützten Räumen zu thematisieren und eine Sprache für den Herrschaftsdiskurs zu entwickeln, die auch Mächtigen eingesteht, zu lernen und sensibilisiert werden zu können. Also eine Haltung, die – auch wenn der Respekt vorerst einseitig bleibt – Respekt hat, vor der Nicht-Intentionalität und der Unbewusstheit menschlicher Handlungen und vor der historischen Gewachsenheit, Eingebundenheit und starken Normalisierungstendenz, die Menschen in Bezug auf ihre Lebenssituationen aufweisen. Sozialpsychologisch gwendet bedeutet das, davon auszugehen, dass niemand vor der Durchdrungenheit und unbewusster Identifikation mit dem vielfachen Aggressor¹⁰ gefeit sein kann, die bedeuten kann, ungewollt Werte und Glaubenssätze zu affirmieren, die Unterdrückung stabilisieren. Dagegen hilft eine andauernde Praxis der dialogischen Selbst- und Fremdrelexion der Verflechtung der Mikro- und Makroebenen und das schrittweise Erkennen und Verändern von Situationen, in denen die alten Herrschaftsmechanismen sich auch im eigenen Verhalten und Denken niederschlagen.

Das wäre eine Haltung, die sieht, dass die meisten ihre Bedingungen erst einmal für selbstverständlich oder individuell begründet hinnehmen und nicht als eine immer auch strukturelle Situation, über die entschieden werden könnte und die durch viel Arbeit anders gestaltet werden kann.

Da die Aggressivität des zukunftsunfähigen, krisenhaften, kapitalistischen Weltentwurfs oftmals nicht eingestanden ist, können seine Institutionen Widerständige als irrationale Aggressoren framen, wo eigentlich sie die irrationalen Aggressoren nachhaltiger gesellschaftlicher und politischer Gestaltung sind.

Die pandemische Erfahrung der Denormalisierung alltäglichen Lebens könnte hier Ausgangspunkt kritischer Erkenntnis sein, denn die verachtende Normalität wird besser aus einer Distanz beurteilbar, wenn sie ihren Status der Selbstverständlichkeit einbüßen muss.

10 Vgl.: Jessica Benjamin: *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Frankfurt a.M.: Fischer 1993, S. 171-175.

Affektiv, authentisch, autoritär?

Zu den politischen Risiken von Authentizitätsinszenierungen

Jule Govrin

Einleitung

Selbstporträtierungen von Politikerinnen setzen unweigerlich darauf, durch ihr Auftreten, und ihre Person zu überzeugen und nicht alleine über Argumente. Diese Darstellungsweise, sich als authentische Persönlichkeit in Szene zu setzen, ist in politischen Kulturen der Gegenwart äußerst präsent. Angela Merkel beginnt ihre Rede zu Einschränkungen aufgrund der Covid19-Pandemie mit einer Erzählung ihrer persönlichen Quarantäneerfahrung; SPD-Kanzlerkandidat Olaf Scholz postet auf Twitter Bilder seines Wochenendausflugs in Brandenburg, Österreichs Bundeskanzler Sebastian Kurz lässt sich beim Bergausflug für das Instagram-Foto ablichten; der französische Präsident Emmanuel Macron publiziert 2016 während der Wahlkampagne von En Marche! seine Autobiografie. Neben diesen Inszenierungen von wirtschaftsliberal ausgerichteten, als gemäßigt geltenden Politikerinnen gesellen sich jene von reaktionären Politikern, die ihren authentischen Führungsanspruch in affektiv aufgeladenem Tonfall behaupten. Ein grelles Gegenwartsbeispiel bietet die Rhetorik Donald Trumps, dem ehemaligen Präsidenten der USA, die sich auf die Behauptung gefühlter Wahrheit beruft. Allerdings bilden diese aktuellen Authentizitätsinszenierungen kein Alleinstellungsmerkmal der Spätmoderne, stattdessen lassen sich ihre Spuren genealogisch bis in die Aufklärungsphilosophie zurückverfolgen. Dennoch scheinen sich die Authentizitätsdarstellungen gegenwärtig zu verdichten, so ist man im Blick auf die jüngere Vergangenheit versucht, diesen Trend zum affektpolitischen Einsatz des Authentischen dem Wirkungsbereich des Politainments zuzuschreiben, das man in der BRD seit den 1990er Jahren ausmacht. Die Politik muss sich zunehmend an den Inszenierungsmodi der medialen Erlebnisgesellschaft ausrichten, dadurch verstärken sich, so der Befund des Politikwissenschaftlers Andreas Dörre, Dynamiken der Emotionalisierung und

Personalisierung.¹ Nach seinem Ermessen geht diese Entertainisierung »mit einer Fiktionalisierung des Politischen einher, in deren Rahmen die realen Politiker zu hyperrealen Medienfiguren transformiert werden.«² Während Dörre angesichts des Phänomens des Politainment vor einer vorschnellen Verfallsdiagnose warnt, sieht der Politikwissenschaftler Thomas Meyer darin eine demokratiebedrohende, in die Irrationalität führende Entwicklung.³ Diese skeptische Haltung scheint in der politologischen Forschung zu Politainment und politischen Kulturen weitverbreitet, diesbezüglich kritisiert die Kommunikationswissenschaftlerin Barbara Hans, dass diese Zerfallserzählung die grundlegenden Zusammenhänge zwischen Politik, Authentizität und Inszenierung verkennt.

Die Vorbehalte gegen Politikinszenierungen sind vor allem ein deutsches Phänomen. Sie sind historisch verständlich, aber wissenschaftlich nicht zielführend. Daraus zu schließen, Politik sei ohne Inszenierungen denkbar und Authentizität als Gegenpol das eigentlich erstrebenswerte Ziel, ist ebenso irreführend, wie eine Allmacht politischer Inszenierungen zu unterstellen. Denn das stellt Politik unter den Generalverdacht, nur Schein zu produzieren, und die Substanz von den Repräsentierten fernzuhalten.⁴

Trotz dieses überzeugenden Einwands gegen die politikwissenschaftliche Inszenierungsskepsis kann man die Personalisierungs- und Privatisierungsphänomene in politischen Kulturen kritisch kommentieren. Doch anstatt den Verlust einer vermeintlich vormals reinen Sphäre der Politik zu betrauern, sollte man darauf achten, wie diese Sphäre des politischen Sprechens stetig durch hegemoniale Ausschlüsse abgeriegelt werden soll. Man muss die Kritik somit viel tiefer auf der Ebene von politischer Ontologie ansetzen. Meyers Warnung, die Entertainisierung und

1 Vgl. Andreas Dörre: *Politainment. Politik in der medialen Erlebnisgesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp 2001, 240–246.

2 Ebd. S. 117.

3 Im Wortlaut schreibt Meyer: »Die Inszenierung der Politik für die Medienbühne – nicht allein seitens der politikvermittelnden Medienakteure, sondern seitens der Politik selbst – wird zu einer Schlüsselstruktur, von der her die ganze Politik eine neue Prägung erfährt, und zwar in all ihren Dimensionen: von der Personalauswahl bis zur Rolle der Handlungsprogramme und ihrer Bedeutung für die Legitimation politischen Handelns, ja sogar mit Bezug auf die Rolle zentraler politischer Institutionen, wie Parteien und Parlamente im politischen Prozess. Diese Bewertung schließt ein, dass staatsbürgerliche Entscheidungen unter diesen veränderten Umständen kaum noch autonom und rational, sondern vielmehr – indirekt – durch irrationale Inszenierungen gesteuert werden.« Thomas Meyer: »Die Theatralität der Politik in der Mediendemokratie.« *Bundeszentrale für politische Bildung*. 2004, (letzter Zugriff am 2020 Juli. <https://www.bpb.de/apuz/27196/die-theatralitaet-der-politik-in-der-mediendemokratie?p=all>).

4 Barbara Hans: *Inszenierung von Politik – Zur Funktion von Privatheit, Authentizität, Personalisierung und Vertrauen*. Wiesbaden: Springer VS 2015, S. 192.

Emotionalisierung der Politik gefährde die demokratische Öffentlichkeit, übersieht die ideengeschichtliche Relevanz, die Authentizität als ästhetischem und affektivem Inszenierungsmodus zukommt.

Der Zusammenhang zwischen Authentizität und Politik geht weit über die Gegenwart hinaus, deshalb sollte sich die Analyse nicht auf aktuelle Aushandlungen beschränken. Schließlich bestimmt das »Vokabular des Authentischen [...] die politische Semantik der Diskussion über die Legitimität von Herrschaft seit der politischen Neuzeit.«⁵ Obwohl Authentizität kein klassisches Konzept der politischen Ideengeschichte darstellt, ist sie eng mit Konzepten wie Freiheit, Autonomie, Autorität, Natur und Entfremdung verbunden.⁶ Der Politikwissenschaftler Thomas Noetzel arbeitet die Legitimationsproblematik heraus, die in der politischen Ideengeschichte der Aufklärung aufgrund des Authentizitätskonzeptes aufkommt, und die Kommunikationswissenschaftlerin Barbara Hans befasst sich mit Authentizität als Inszenierungsmodus der Privatheit in der Politik. Obwohl Noetzel und Hans unterschiedliche Problemfelder umreißen, teilen beide die These, dass Authentizität über legitimatorische Funktionen verfügt.⁷ Um als demokratisch gewählte Repräsentantinnen Glaubwürdigkeit zu vermitteln, sind Politikerinnen dazu angehalten, eine gewisse Kongruenz zwischen ihrer professionellen Performanz und ihrem Auftreten als Privatperson zu vermitteln. Zwar darf nicht der Eindruck entstehen, dass Eigeninteressen die politischen Entscheidungen leiten, dennoch sollten die Äußerungen in der professionellen Rolle den Anschein vermitteln, den persönlichen Überzeugungen zu entsprechen. Daher sollen »Begebenheiten aus dem privaten Bereich Integrität und Kompetenz verdeutlichen, das Private soll auf das Politische ausstrahlen«, mithin werden private Vorgänge »veröffentlicht, um öffentliche Vorgänge zu legitimieren«⁸. Authentizität bildet folglich einen Nexus zwischen privater und öffentlicher Person, dabei garantiert deren Deckungsgleichheit Glaubwürdigkeit für die politische Autorität und die Amtsausübung. Außerdem stellt sie einen affektiven Bewertungsmaßstab bereit, anhand

5 Thomas Noetzel: *Authentizität als politisches Problem. Ein Beitrag zur Theoriegeschichte der Legitimation politischer Ordnung*. Berlin: Akademie 1998, S. 9-11.

6 »Authenticity is certainly a political concept, i.e., a concept that is deeply implicated in authority and power relationships. But to understand it, we need to explore how ideas about authenticity have been constructed and deployed in a variety of cultural settings and practices.« (Maiken Umbach und Matthew Humphrey: *Authenticity: The Cultural History of a Political Concept*. New York: Palgrave 2018, S. 7). Man muss also sowohl den kulturgeschichtlichen Horizont von Authentizitätskonzepten, als auch ihre Nahverhältnisse zur politischen Ideengeschichte betrachten und folglich eine holistische Perspektive auf dieses facettenreiche Konzept einnehmen.

7 Vgl. Noetzel: *Authentizität als politisches Problem*, S. 63-65; vgl. Hans: *Inszenierung von Politik*, S. 195.

8 Hans: *Inszenierung von Politik*, S. 54.

dessen erwogen wird, wie vertrauenswürdig Politiker wirken.⁹ Generell gesprochen wird Authentizität in der Politik dazu eingesetzt, Autorität zu behaupten und ebenso Autorität anzufechten. Dies führt unweigerlich zu Fragen der Legitimation. Begrifflich lässt sich diesbezüglich zwischen zwei Legitimierungsformen unterscheiden: der formellen Legitimation durch demokratische Wahlsysteme und der symbolischen Legitimierung, die nicht alleine über argumentative Überzeugungskraft funktioniert, sondern vor allem ästhetisch einwirkt. Dementsprechend eng ist die symbolische Legitimierung mit der Inszenierung von Authentizität verbunden. In Anbetracht dieses Verschränkungsverhältnisses von politischen Authentizitätsinszenierungen und symbolischer Legitimierung lässt die von Hans und Noetzel geteilte These der legitimierenden Funktion von Authentizität wenig Raum für Widerspruch, dennoch ist sie dahingehend zu erweitern, dass Authentizität auch über delegitimierende Funktionen verfügt. Diese Anschlussthese begründet sich auf der politischen Ideengeschichte des Authentizitätsdenken. Während der Aufklärung verschalten sich Authentizitätskonzepte diskursiv mit Alteritätskonstrukten. Es scheint so, als ginge die Behauptung eines authentischen Selbst mit der Abwertung und Verwerfung Anderer einher, da dieses Selbst der Abgrenzung bedarf, weshalb es manche Subjekte abwertet und wiederum Anderen sogar den Status als politische Subjekte abspricht, wodurch diese zu Abjektiven, zu Verworfenen werden. Damit beruhen politische Authentizitätsinszenierungen nicht alleine auf Authentizitätszuschreibungen von Seiten des Publikums, sie sprechen selbst Authentizität zu. Ein beiläufiges Beispiel bilden reaktionäre Reden über die angebliche ›Islamisierung des Abendlandes‹: Die Behauptung einer nationalen und kulturellen Identität vollzieht sich durch Alteritätsfiguren von Musliminnen, die als essentialistisch verfestigte Feindbilder fungieren. Angesichts dessen scheinen Authentizitätszuschreibungen, die Alterität attestieren, denen, die als Andere markiert werden, die Anerkennung als sprechfähige politische Subjekte zu verweigern. Derartige Abgrenzungsbewegungen und Ausschlussmechanismen, die Authentizitätsinszenierungen offenbar verstärken, weisen auf weitere politische Risiken hin, die aus den epistemischen Verschaltungen von Alterität und Authentizität, Identität und Individualität resultieren. Inwiefern steht die individualistische Ausrichtung, die in aufklärerischen Authentizitätskonzepten angelegt ist und sich in der gegenwärtigen Emotionskultur zu entfalten scheint, im Widerstreit mit egalitären Politiken? Tendieren Authentizitätsinszenierungen dazu, individuellen Heroismus auf- und kollektive Handlungsmacht abzuwerten? Fördern oder schwächen sie somit politische Partizipation? Bestärken oder bedrohen sie die aufklärerischen Prinzipien der Gleichheit und Gerechtigkeit? Angesichts dieser Anschlussfragen, aufgeworfen durch die Legitimationsthese, muss man die politischen Risiken von Authentizitätsinszenierungen näher betrachten. Ohne diese Fragen erschöpfend

9 Vgl. ebd. S. 166.

zu beantworten, folgt dieser Beitrag ihrer skeptischen Ausrichtung. Diese Skepsis gegenüber Authentizitätsinszenierungen beruht auf folgenden Vermutungen: Indem sie unweigerlich auf einem Ursprungsdenken beruhen, tendieren Authentizitätsinszenierungen anscheinend dazu, soziale Ungleichheiten zu naturalisieren und diese dergestalt als unwandelbar darzustellen. Ferner scheint der Fokus auf authentische und oftmals als heroisch wahrgenommen Individuen, die den politischen Prozess vorantreiben, die Aufmerksamkeit von dem Potenzial breiter politischer Partizipation abzulenken und stattdessen die Personalisierung und Privatisierung von politischen Aushandlungen zu forcieren. Aufgrund dieser skeptischen Rückfragen zeichnen sich zwei zentrale Risiken ab, und zwar erstens die Naturalisierung von Differenzen und zweitens der individuelle Heroismus. Um diesen Risiken nachzugehen und delegitimierende Funktionen von Authentizität aufzudecken, sollte man ihre Stellung in der politischen Ideengeschichte eingehender betrachten.

In der Aufklärung beginnt »ein spezifischer Diskurs über die Authentizität menschlicher Willensäußerungen [...], die erst mit ihrer Vernünftigkeit zu ihrer wahren Bestimmung finden«. ¹⁰ In deren politischen und philosophischen Diskursen ist das Konzept der Authentizität eng mit demjenigen der Autonomie verbunden. Dergestalt bietet es eine Ausdrucksform für die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft. Die Semantik des Authentischen bildet, wie Noetzel aufzeigt, den diskursiven Rahmen für das moderne Individuum, das sich am Horizont der Aufklärung abzeichnet.

Politische Legitimation wird in der Moderne an die Zustimmung der herrschaftsunterworfenen Individuen zu den Herrschaftsakten gebunden. [...] Für die Beurteilung der politischen Herrschaft bildet diese Freiheit der Zustimmung ein wichtiges Kriterium und mit diesem rückt das wahre/Wahre Wollen in den Mittelpunkt der politischen Stellungnahmen. Ordnungen, die diese individuelle Freiheit nicht zum Ausdruck kommen lassen, ziehen sich den Verdacht der Illegitimität zu. Die Reflexion der freien Entscheidung geht mit bestimmten Annahmen über die Identitätsbeschaffenheit des Individuums einher. Die Bedingungen der Möglichkeit seiner Wahrhaftigkeit rücken in den Blick; seine Handlungen müssen seinem wahren Selbst entsprechen. Kritik und Rechtfertigung von Herrschaft zielen schließlich auf eine Enthüllung dieses wahren Selbst. ¹¹

Aufklärerische Ideen von Identität, Individuum und Individualität sind also mit

10 Noetzel: *Authentizität als politisches Problem*, S. 50.

11 Ebd. S. 64.

dem Prinzip der Vernunft und dem Vermögen der autonomen, rationalen Entscheidung verschaltet. Zugleich begreift Jean-Jacques Rousseau, der die moderne Entfremdungskritik entscheidend prägte, Authentizität als innerliche, emotionale Wahrheit des Individuums. Der Mensch wird »empfindsam geboren«, zwar verändert das gesellschaftliche Leben die subjektiven Gewohnheiten, doch vor »dieser Veränderung sind sie das, was ich die Natur in uns nenne«. ¹² Trotz des Wahrhaftigkeitsvermögens, dass er dem authentischen, emotionalen Ausdruck zuspricht, beruft er sich in seiner Konzeption des Gesellschaftsvertrags auf die Prinzipien von Vernunft, Gleichheit, Gerechtigkeit und Gemeinwohl, Authentizität bezeichnet dabei die authentische Willensbekundung und Zustimmung zum Gesellschaftsvertrag. ¹³ Bei allen Unterschieden und Widersprüchen beziehen sich aufklärerische Authentizitätskonzepte allesamt auf das Verhältnis von Allgemeinheit und Besonderheit. Das politische und philosophische Potenzial, dass die Aufklärungsphilosophie in der Allgemeinheit entdeckt, geht damit einher, dass sich »mit und in der Semantik der Befreiung und Selbstbestimmung« ein »tiefreichender Schrecken des Partikularen« artikuliert, der sich, so Noetzel, als »Extremmodell« in den Schriften des Marquis de Sades äußert. ¹⁴ Die Ambivalenz des Authentischen besteht darin, einerseits Ausdrucksformen des aufgeklärten Bürgers anzubieten, dessen Willen den Prinzipien der Vernunft und der Allgemeinheit folgt, und andererseits durch seinen sakralen Schimmer des Singulären in Widerstreit zur Allgemeinheit zu geraten. Damit bietet Authentizität sowohl einen Einsatzpunkt der Entfremdungskritik, die das Individuum den sozialen Konventionen entgegensetzt, als auch ein Versöhnungsangebot, welches verheißt, Individualität affektiv aufzuwerten.

Auch in der Gegenwart bildet Authentizität gewissermaßen eine diskursive Reibefläche zwischen Individuum und Gesellschaft. Trotz dieser Beständigkeit sind Vorstellungen des Authentischen kulturgeschichtlichen Wandlungsprozessen unterworfen. Während man Authentizität in Zeiten der Aufklärung vornehmlich durch den Vernunftgebrauch bestimmt, zeichnet sich dort zugleich ein proromantischer, rousseauistischer Strang ab, der sich bis in die spätmoderne Emotionskultur erstreckt, in der Vorstellungen der emotionalen Authentizität vorherrschen:

Mitte des 20. Jahrhunderts begannen sich in den Vereinigten Staaten und Westeuropa die Ideale der Authentizität und emotionaler Befreiung auf breiter Front durchzusetzen, Sie beruhen auf Rousseauschen Idealvorstellungen einer von der

12 Jean-Jacques Rousseau: *Emile oder Über die Erziehung*, Stuttgart: Reclam 1963, S. 111.

13 Jean-Jacques Rousseau: *Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart: Reclam 1977 und vgl. Noetzel: *Authentizität als politisches Problem*, S. 12-14.

14 Noetzel: *Authentizität als politisches Problem*, S. 47.

verdorbenen Zivilisation unberührten Natur und wurden in eine Kultur der ›Erlebnisse‹ und ›Stimmungen‹ kanalisiert.¹⁵

Anstelle der Allgemeinheit und der Vernunft rückt in der spätmodernen »soziale[n] Logik der Singularität«¹⁶ der emotionale Ausdruck des Individuums ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Dieses »Zeitalter der Authentizität«¹⁷ beginnt in den 1950er Jahren und erfährt Aufwind aufgrund des gesellschaftspolitischen Wandels, den die Protestbewegungen von 1968 auslösten. Im Zuge der »postromantische[n] Authentizitätsrevolution nach 1968«¹⁸ äußert sich die Sehnsucht nach individuellem Freiraum, man wehrt sich gegen bürgerliche Durchschnittsbiografien und will dem entfremdeten Leben in der spätkapitalistischen Konsumgesellschaft entfliehen. Linksalternative Lebensentwürfe in der BRD in den 1970er und 1980er Jahren experimentieren mit kollektiven Arbeits- und Wohnformen, um authentische Selbst- und Sozialverhältnisse zu ermöglichen. Der Historiker Sven Reichardt zeigt auf, wie diese sehnsuchtsvolle Suche nach Authentizität in die Aufmerksamkeit der gesamtdeutschen Gesellschaft rückte, hierbei wandelt sich Authentizität vom protestkulturellen zum konsumkulturellen Leitmotiv.¹⁹ In der Gegenwart stellt Authentizität weniger einen postkapitalistischen Sehnsuchtsort dar, vielmehr dient sie als Ressource, die in der Arbeitswelt strategisch eingesetzt wird, um den sozioökonomischen Status zu verbessern – so die Analyse der Soziologin Cornelia Koppetsch.²⁰ Dabei bildet Authentizität einen Bewertungsmaßstab, der sämtliche sozialen Beziehungen beeinflusst. Vor allem die digitalen »Attraktivitätsmärkte«²¹, die affektiv Einzigartigkeit einfordern, vertiefen diese Distinktionsdynamiken. In dieser spätmodernen Emotionskultur erhöht sich der symbolische Wert des authentischen Auftretens. Diese Entwicklung prägt ebenso die Medienauftritte von Politikerinnen. Das zeigen die anfangs angeführten Beispiele. Dieser Bogen, der sich von der Aufklärungsphilosophie hin zu aktuellen Affektpolitiken spannt, macht deutlich, dass Authentizitätsinszenierungen kein Novum der Spätmoderne

15 Eva Illouz: »Einleitung – Gefühle als Waren.«, in Eva Illouz (Hg.): *Wa(h)re Gefühle. Authentizität im Konsumkapitalismus*, Berlin: Suhrkamp 2017, S. 40.

16 Andreas Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin: Suhrkamp 2018, S. 14.

17 Charles Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt, Main: Suhrkamp 2009, S. 788.

18 Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten*, S. 287.

19 Vgl. Sven Reichardt: *Authentizität und Gemeinschaft. Linksalternatives Leben in den siebziger und frühen achtziger Jahren*. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 56-60.

20 Koppetsch »Die Wiederkehr der Konformität? Wandel der Mentalitäten – Wandel der Generationen.« *Bundeszentrale für Politische Bildung* 2014, www.bpb.de/apuz/196713/die-wiederkehr-der-konformitaet?p=all (zuletzt aufgerufen: 25.11.2020).

21 Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten*, S. 9-11.

darstellen, weshalb es sinnvoll erscheint, sich aktuellen Affektpolitiken genealogisch anzunähern.²²

Die Kategorie der Authentizität bildet in sozialphilosophischer Perspektive einen Nexus zwischen Politik, Ästhetik und Affektivität. Dies legt eine affekttheoretische Betrachtungsweise nahe. Authentizität ist stets sozial und medial vermittelt, sie stellt eine Inszenierung dar, die sich als solche verschleiern muss.²³ Insofern sind Authentizitätsinszenierungen nicht auf die Intention der sich darstellenden Individuen zurückzuführen, in ihrer Performativität bilden sie soziale Praktiken, die der affektiven Resonanz bedürfen. Ob die Darstellung gelingt, ist abhängig von der Aufmerksamkeit und Anerkennung des Publikums. Also bilden Authentizitätsinszenierungen, im Privaten wie in der Politik, affektive Anerkennungsgeschehen. Um die Rolle von Gefühlen in der Politik im Allgemeinen und von Authentizität im Besonderen zu untersuchen, verfolge ich daher einen affekttheoretischen Ansatz, der neben dem argumentativen Gehalt die ästhetischen und affektiven Wirkungen von politischen Diskursen betrachtet.²⁴ Hierbei vertrete ich ein relationales Affektverständnis, das von einer konstitutiven Abhängigkeit aller Subjekte ausgeht. Anschließend an die egalitäre Ethik der Verwundbarkeit, welche die Philosophin Judith Butler ausarbeitet, betrachte ich im Sinne einer relationalen Ontologie Subjekte in ihren grundlegenden affektiven und körperlichen Bindungen.²⁵ So gesehen bezeichnet der Affektbegriff die soziosomatische Bande, durch die sämtliche Subjekte aufeinander bezogen und miteinander verbunden sind.²⁶ Während Politik die Sphäre der institutionalisierten Prozesse bezeichnet, umfasst das Politische den »allgemeinen Existenzmodus oder die Erscheinungsweise, die überhaupt etwas als politisch erfahrbar macht« (Andermann, Große Wiesmann und Saar 2016, 135). Diese allgemeine Erfahrungsweise ist affektiv und verweist auf eine körperliche Egalität, die aus der Relationalität aller Subjekte rührt, da

22 Hierbei konzertierte ich mich in Geschichte wie Gegenwart auf westeuropäische Diskurse mit besonderem Fokus auf die BRD und Frankreich. Hinsichtlich tagespolitischer Beispiele beziehe ich mich auch auf US-amerikanische Politiken, da die USA als »Paradigma der medialen Erlebnisgesellschaft« (Dörre: *Politainment*, S. 45), welches aus die Inszenierungsmodi in westeuropäischen Kontexten stark beeinflusst.

23 Vgl. Hans: *Inszenierung von Politik*, S. 179.

24 Vgl. Jonas Bens und Jan Slaby: »Political Affect«, in Christian von Scheve und Jan Slaby: *Affective Societies. Key Concepts*, New York: Routledge 2019.

25 Vgl. Judith Butler: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005.

26 Dahingegen verwende ich den Begriff der Emotion, um auf kulturgeschichtlich geprägte, mit spezifischen Gefühlsausdrücken verbundene Empfindungen hinzuweisen wie beispielsweise diejenigen der Scham oder der Wut. Zum Begriff des Soziosomatischen, der die Sozialität von Körpern und die Körperlichkeit des Sozialen bezeichnet, vgl. Jule Govrin: *Begehren und Ökonomie. Eine sozialphilosophische Studie*, Berlin: de Gruyter 2020, S. 144.

diese trotz aller Unterschiede in ihrem Modus der Verwundbarkeit und Abhängigkeit körperlich gleich sind. Trotz des Gleichheitsanspruchs der Politik ist dieser keineswegs durch diskursethische Prämissen gesichert und gewährt. Stattdessen wird das Gleichheitsversprechen fortwährend durch affektive Anerkennungsverweigerungen unterlaufen, die darauf abzielen, den Sprechraum der Politik abzuriegeln. Die Bühne der Politik und deren Modus der Repräsentation ist also durch den Ausschluss derjenigen begrenzt, denen als Verworfenen keine Sprecherinnenposition zukommt. Indem diese Ausschlüsse sichtbar gemacht werden, wird das Politische, das für ihn die »Aufteilung des Sinnlichen«²⁷ ausmacht, umgeformt, hierin entsteht für Jacques Rancière das Unvernehmen. Sein »Denken des Unvernehmens [impliziert] ein irreduzibles Moment der Gleichheit«²⁸. Das beständige Einfordern und Erklämpfen von Egalität wirft Fragen der affektiven Anerkennung und Anerkennbarkeit auf, diese führen tiefer in die Thematik von Authentizität und Alterität. In meiner affekttheoretischen Ausrichtung gilt es nun, den Risikoannahmen bezüglich politischer Authentizitätsperformanzen nachzugehen, namentlich den beiden Risiken der Naturalisierung von Differenz und des individuellen Heroismus. Schwerpunktmäßig widmen sich der erste, zweite und dritte Abschnitt dem Naturalisierungsrisiko und der vierte, fünfte und sechste Abschnitt dem Heroisierungsrisiko. Während ich ihre Grundproblematiken erläutere, veranschauliche ich diese durch ideengeschichtliche sowie gegenwartspolitische Beispiele. Somit soll der Beitrag zentrale Zusammenhänge von Authentizität und Politik umreißen und anhand dessen schlaglichtartig affektpolitische Phänomene der Gegenwart aufzeigen.

1. Authentizität und Aufklärung

Während Authentizität vormalig ein durch Gott gestiftetes Selbstverhältnis bezeichnete, wandelt sie sich während der Aufklärung zu einer säkularen Semantik des modernen Selbst. Die emanzipierten Bürger, die sich gegen die Tradition monarchischer Souveränität auflehnen, wollen Gleiche unter Gleichen sein und sich als Individuen in der rasonierenden Öffentlichkeit ausdrücken und austauschen. In dieser säkularisierten Form tritt das Thema der Authentizität als politisches Problem auf und führt somit zur Frage nach der authentischen Willensäußerung

27 Jacques Rancière: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 38.

28 Gerald Posselt und Sergej Seitz: »Sprachen des Widerstands. Zur Normativität politischer Artikulation bei Foucault und Rancière.«, in Oliver Marchart und Renate Martinsen (Hg.): *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*, Wiesbaden: Springer VS 2019, S. 185.

mündiger Subjekte, die wegweisend für moderne demokratische Gesellschaften wird. Authentizität avanciert zum kulturellen Leitmotiv, das, wie der Politikwissenschaftler Marshall Berman in besonderem Bezug zu Rousseau betont, Selbstentfaltung und Individualität verspricht.²⁹ Während Berman ihr progressives Potenzial hervorhebt und sowohl Hans als auch Noetzel die legitimatorischen Funktionen von Authentizität herausarbeiten, verfolge ich die Gegenfrage, inwiefern diese Authentizität delegitimierend wirkt und damit emanzipativen und egalitären Ansprüchen entgegenstrebt. Hierfür gehe ich kurz auf die politischen Ambivalenzen ein, die das Authentizitätsdenken der Aufklärung in sich birgt: Einerseits verweist Authentizität, im Zusammenhang mit Autonomie gedacht, auf emanzipative Sehnsüchte nach Selbstbestimmung, andererseits sind aufklärerische Authentizitätsideale mit Alteritätsideen verbunden, die anscheinend zu Verwerfungen führen.

Während sich die moderne Öffentlichkeit herausbildet, die Gleichheit verspricht und sich der Vernunft verschreibt, werden die Teilnahmemöglichkeiten systematisch beschränkt. So gestaltet sich die Dichotomisierung von Öffentlichkeit und Privatheit entlang des vergeschlechtlichten Gegensatzes von Affektivität und Rationalität. Die öffentliche Sphäre ist von universeller Vernunft bestimmt, wohingegen die private Sphäre von partikularen Passionen geprägt scheint.³⁰ Während man Männlichkeit mit Rationalität gleichsetzt, verbindet man Weiblichkeit mit Empfindsamkeit und Passionen und verbannt sie dergestalt in den Bereich des Privaten. Anfang des 19. Jahrhunderts schränkt man die Rechte und Partizipationsmöglichkeiten von Frauen weiter ein, als politische Subjekte zu agieren.³¹ Öffentliche rasonierende Rede soll bürgerlichen Männern vorbehalten sein, indem man Frauen mit Natur und Gefühlen assoziiert und ihnen das Vernunftvermögen abspricht. Solch eine Ansicht vertritt beispielsweise Georg W. F. Hegel in seinen Betrachtungen der bürgerlichen Gesellschaft: »Stehen Frauen an der Spitze des Staates, so ist der Staat in Gefahr, denn sie handeln nicht nach den Anforderungen der Allgemeinheit, sondern nach zufälliger Neigung und Meinung.«³² In ähnlichem Einschlag merkt Immanuel Kant in seinen aufklärungsphilosophischen Überlegungen an, besonders Frauen bedürften der Vormünder im Privaten. Diese Diskurse bringen geschlechterpolitisch zwei Authentizitätsvorstellungen in Anschlag: Männlich assoziierte Authentizität wird durch Vernunft und Mut, Härte

29 Vgl. Marshall Berman: *The Politics of Authenticity: Radical Individualism and the Emergence of Modern Society*, New York: Verso 2009, S. XXIV–XXVII.

30 Vgl. Jean Elshtain: *Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought*. Princeton: Princeton University Press 1993, S. 180–220.

31 Vgl. Friederike Habermann: *Der homo oeconomicus und das Andere*. Baden-Baden: Nomos 2008, S. 212.

32 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Werke. Bd. VII. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986. § 166.

und Heroismus aufgewertet, dagegen beruht weibliche assoziierte Authentizität auf Emotionalität und Naturhaftigkeit.

Außerdem ist die aufklärerische Authentizitätssemantik tief in rassifizierende Denkraster eingelassen. Die diskursive Herausbildung des modernen Individuums, des liberalen Subjekts, beruht auf der Bildung eines autonomen Willens und begründet sich auf einem Authentizitätsideal, das den Vernunftgebrauch als definitorisches Merkmal desselben liberalen Subjekts festlegt. Diese Diskursfigur formiert sich durch Alteritätszuschreibungen, die distinktionsdynamisch Ideen europäischer Identität hervorbringen.³³ Das liberale Subjekt bildet zwar ein Gefühlswesen, doch es soll seine Regungen regulieren und ist angehalten, sich von der Vernunft affizieren lassen sowie ein spezifisches Emotionsrepertoire zu kultivieren. Im Kontext des europäischen Kolonialismus formt sich dieses Subjektideal in Abgrenzung zu Alteritätsfiguren der rassifizierten Anderen heraus, die man in ihrer angeblichen affektiven Impulsivität und Intensität neidet, fürchtet, verachtet wie begehrt. Dabei kommt eine gedoppelte Authentizitätskonstruktion ins Spiel. Das liberale Subjekt erfindet seine Authentizität in der Abwertung von Anderen. Dabei wird diesen rassifizierten Anderen ebenfalls Authentizität zugesprochen. Doch diese Authentizität der Alternen ist davon geprägt, nicht rational und reflektiert zu sein, sie wird stattdessen abwertend in animalischer Affektivität imaginiert. Anstatt als sprechfähige, politische Subjekte anerkannt zu werden, werden sie zu Abjekten, zu Verworfenen gemacht. Während die mündigen Bürger Europas ein souveränes Selbst herausbilden sollen, wird denen, die man in der Gewaltherrschaft von europäischen Kolonialregimen ausbeutet, das Vermögen der Vernunft und das Recht auf Autonomie und Autorität abgesprochen. Auch wenn er sich gegen Versklavung ausspricht, schreibt Hegel vom »Barbar«, der »faul [ist] und sich vom Gelehrten dadurch [unterscheidet], dass er in der Stumpfheit vor sich hin brütet«³⁴, Kant vertritt in seinen anthropologischen Schriften die Idee einer rassistischen Ordnung, an deren Spitze weiße Europäer stehen³⁵, und Rousseau exotisiert Menschen des Südens als »edle Wilde«, die naturgemäß mehr Temperament als Vernunft hätten.³⁶ Authentizität fungiert folglich als Projektionsfläche von hegemonialen Herrschaftsansprüchen des europäischen Bürgertums. Die epistemische Verschaltung von Identität und Authentizität bringt diskursive Ausschlussmechanismen hervor, die rassistisch sowie weiblich markierten Körpern das Vermö-

33 Vgl. Étienne Balibar: »Ideas of Europe: Civilization and constitution.« in *Moving Worlds. A Journal of Transcultural Writings* (11), 2011.

34 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 197.

35 Vgl. Immanuel Kant, *Von den verschiedenen Rassen des Menschen*. Bd. XI, in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie. Werkausgabe*, von Immanuel Kant, Hg.: Wilhelm Weischedel, Berlin: Suhrkamp 2017.

36 Jean-Jacques Rousseau: *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Stuttgart: Reclam 2018, 37-47.

gen zum Vernunftgebrauch absprechen. Das Sexualitätsdispositiv, wie von Michel Foucault beschrieben, etabliert ein biologistisches Menschenbild, das dem humanistischen Gleichheitsversprechen entgegensteht.³⁷ Folglich berufen sich bürgerliche Vorstellungen von heterosexuellen Geschlechterrollen auf biologistische Begründungen natürlicher Ungleichheit.³⁸ Zudem betreiben die sich herausbildenden Humanwissenschaften eine Hierarchisierung der Menschen aufgrund von rassistischen Zuschreibungen, wodurch ein neuer biopolitischer Bewertungsmechanismus greift, der die koloniale Gewalt rechtfertigen soll.³⁹ Derartige Essentialisierungstendenzen führen unmittelbar ins Spannungsfeld zwischen Authentizität und Politik. Qua essentialisierten Authentizitätszuschreibungen soll der Sprechraum der Politik hermetisch hegemonial abgeriegelt werden. Indem sie Differenzen in Körper einschreiben, wirken diese diskursiven Zuschreibungen von Authentizität naturalisierend, da die Differenzen als essentialistische Eigenschaften erscheinen. Diese soziosomatische Sortierung von Subjekten ist ganz gegensätzlich zum Gleichheitsdenken der Verwundbarkeit. Anstatt Körper in ihrer geteilten Verwundbarkeit und Abhängigkeit als grundlegend gleich zu begreifen, werden die Körper voneinander getrennt und in einer sozialen Werthierarchie angeordnet. Man teilt den hierarchisierten Körpern graduell verschiedenes Vernunftvermögen zu, dies geschieht auch auf aufgrund von differenten und differenzierenden Authentizitätszuweisungen. Dem Gleichheitsanspruch der bürgerlichen Gesellschaft liegt eine Ungleichmachung der Körper zugrunde, die epistemischen Ausschlüsse legitimieren soll. Dieses Risiko der Naturalisierung von Differenzen, angetrieben von der Dynamik zwischen Authentizität und Alterität, ist bereits in der politischen Ideengeschichte der Aufklärung angelegt. In der nachfolgenden Geschichte der Gegenaufklärung zeigen sich diese anti-egalitären Tendenzen, die modernen Authentizitätskonzepten inhärent zu sein scheinen, in aller Schärfe.

2. Reaktionäre Authentizitätspolitiken in der Tradition der Gegenaufklärung

Während sich aufklärerische Diskurse auf verschiedene Vernunftvermögen beziehen, lehnen gegenaufklärerische Diskurse, wie der Historiker Zeev Sternhell herausarbeitet, die Prinzipien von Vernunft und Gleichheit ab.⁴⁰ Im gegenaufklärerischen Denken betrachtet man das aufklärerische Gebot der Vernunft als Symptom

37 Vgl. Michel Foucault: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*. Bd. I. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977.

38 Vgl. Habermann: *Der homo oeconomicus und das Andere*, S. 211-215.

39 Vgl. ebd. S. 215-224.

40 Vgl. Zeev Sternhell: »Von der Gegenaufklärung zu Faschismus und Nazismus. Gedanken zur europäischen Katastrophe des 20. Jahrhunderts.«, in Claudia Globisch, Agnieszka Pufels-

der Zerfallserscheinung der Moderne, dagegen vertritt man einen relativistischen Wahrheitsbegriff, der universale Gültigkeiten ablehnt und partikuläre Positionen befördert, sodass alles, »was von der Wahrheit übrig« bleibt, eine »Pluralität nationaler Wahrheiten«⁴¹ ist. Man konstruiert das Volk als organische Einheit und naturgegebene Schicksalsgemeinschaft, in der jeder seinen angestammten Platz einnehmen soll. Aufgrund der Annahme biologischer und kultureller Unterschiede ordnet man Nationen, Gesellschaften, Kulturen hierarchisch. Die Ideen nationaler und kultureller Identität basieren damit auf einer Naturalisierung von Differenzen, diese bildet den Nährboden für die antisemitischen und rassistischen Ideologien in den faschistischen und nationalsozialistischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts. Man geht von einer naturgegebenen Vorrangstellung der europäischen Nationen aus – hinsichtlich dieses Hegemonieanspruchs zeigt sich eine klare Kontinuität der Kolonialdiskurse der Aufklärung.

Indessen umfasst die Naturalisierung der Differenzen im reaktionären Denken auch das Soziale. Obwohl die authentische Einheit der Volksgemeinschaft im Vordergrund steht, ist deren Strukturierungsweise sozialdarwinistisch ausgerichtet. Als authentischer Führer gilt derjenige, der sich durch Stärke und Scharfsinn durchsetzt – ein Aspekt, mit dem ich mich im sechsten Abschnitt ausführlicher auseinandersetze. Die innergesellschaftliche Naturalisierung von Differenzen zeichnet sich an biologisch begründeter Geschlechterungleichheit ab. So kultivieren reaktionäre Diskurse Figuren heroischer Männlichkeit, die in ihrer Schutzfunktion gegenüber der beschützenswerten Weiblichkeit imaginiert werden – eine geschlechterpolitische Einteilung, die auch in aktuellen reaktionären Diskursen als affektpolitisches Angebot dient, welches »Wehrhaftigkeit, Autorität, patriarchale Ordnung, Härte und nationale Abschottung«⁴² verspricht. Beispielsweise bedient sich Björn Höcke, faschistischer Politiker der *Partei Alternative für Deutschland* (AfD), dieser Beschützerfigur soldatischer Männlichkeit, die maskuline und nationale Souveränität ineinander verklammert: »[W]ir müssen unsere Männlichkeit wiederentdecken. [N]ur, wenn wir mannhaft werden, werden wir wehrhaft.«⁴³ Das Versprechen von maskulinem Heroismus geht folglich mit der Imagination authentischer Geschlechterverhältnisse einher. Zwar weisen solche alterisierenden Authentizitätsvorstellungen Ähnlichkeiten zu den epistemischen Ausschlussmechanismen von Aufklärungsdiskursen auf. Allerdings besteht ein wesentliches

ka und Volker Weiß (Hg.): *Die Dynamik der europäischen Rechten. Geschichte, Kontinuitäten und Wandel*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2011, S. 25-28.

41 Ebd. S. 27.

42 Gabriele Kämper: *Die männliche Nation. Politische Rhetorik der neuen intellektuellen Rechten*. Wien: Böhlau 2005, S. 11.

43 <https://m.youtube.com/watch?v=dvFjiPv93gc> (zuletzt aufgerufen: 25.11.2020).

Unterscheidungsmerkmal darin, dass reaktionäre Diskurse Authentizität affektpolitisch mobilisieren, um die aufklärerischen Gleichheits- und Vernunftprinzipien anzufechten. Authentizität bildet ein Zugehörigkeitsversprechen zur imaginierten organischen Volkseinheit. Außerdem fungiert sie in der personalen Performanz einer Führungsfigur als Autoritätsanspruch, der sich einerseits elitistisch auf individuellen Heroismus beruft und andererseits seine Anhängerschaft affektiv eingemeindet, indes die Führungsfigur den authentischen Volkswillen zu verkörpern verspricht. In jedem Fall sind reaktionäre Authentizitätsinszenierungen daraufhin ausgerichtet, anti-egalitäre Affekte anzureizen, indem Authentizität als sozialdarwinistischer Bewertungsmaßstab dient.

3. Authentizität als Autoritätskritik

Auch für Politiken, die auf Egalität abzielen, bietet Authentizität einen sozialen Sehnsuchtsort und ein affektpolitisches Mobilisierungsmittel. Während reaktionäre Diskurse Authentizität als Autoritätskritik einsetzen, um brüchig gewordene Autoritätsstrukturen zu stärken, bildet sie in emanzipativen Politiken und linken Protestkulturen meist eine Projektionsfläche für postkapitalistische Utopien. Dies veranschaulicht Reichardts Untersuchung der linksalternativen Bewegungsmilieus in der BRD: Authentisch zu sein galt als »Distinktionsmerkmal, es unterstrich die eigene Besonderheit und setzte eine gegenkulturelle Identitätssuche in Gang«, dabei lässt sich die »Kritik an den bürgerlichen Verblendungs- und Verschleierungsmedien, der Kulturindustrie und der kapitalistischen Produktionsweise [...] auf die Kritik an der Entfremdung in der Moderne zurückführen«⁴⁴. Dieser autoritätskritische Einsatz von Authentizität erwies sich jedoch als höchst problematisch, deshalb zeugt der Umgang, den emanzipative Politiken mit Authentizität pflegen, von äußerster Ambivalenz, er bewegt sich zwischen starker Sehnsucht und strikter Skepsis.

Hinsichtlich dieser Ambivalenz gegenüber Authentizitätspolitiken, sind feministische Diskurse besonders aufschlussreich, als Einblick eignen sich das aktivistische Konzept des *Consciousness Raising* und die anschließende postkoloniale und queertheoretische Kritik. Das Konzept wurde in den 1960er Jahren in feministischen Kreisen in den USA entwickelt und innerhalb der westdeutschen Neuen Frauenbewegung übernommen.⁴⁵ Es zielte darauf ab, affektive Erfahrungen zu ar-

44 Reichardt: *Authentizität und Gemeinschaft*, S. 59.

45 Vgl. Imke Schmincke: »Sexualität als »Angelpunkt der Frauenfrage«?, in Peter-Paul Bänziger, Magdalena Beljan, Franz X. Eder und Pascal Eitler (Hg.): *Sexuelle Revolution? Zur Geschichte der Sexualität im deutschsprachigen Raum seit den 1960er Jahren*, Bielefeld: transcript, 2015, S. 210. Als Einblick in diese aktivistische Praxis eignet sich der entsprechende Eintrag der Chicago

tikulieren. Die *Consciousness-Raising*-Gruppen sprachen selbsttherapeutisch über eigene Erfahrungen, Erlebnisse und Emotionen, um im kollektiven Austausch Rückschlüsse auf die strukturellen Bedingungen von Geschlechterungleichheit zu erlangen. Folglich sollte der Austausch über authentische Erfahrung zu Selbstbestimmung führen. Dadurch rückt in der feministischen Theoriebildung ab den 1970er Jahren Erfahrungswissen und somit situiertes Wissen in den Fokus. Wie die Soziologin Imke Schminke, die die Diskurse der westdeutschen Neuen Frauenbewegung untersucht, hervorhebt, vollzog sich dadurch eine »Politisierung des Persönlichen«⁴⁶. Diese neuen Erfahrungspolitiken gingen nach Schminke mit einer »Priorisierung von Subjektivität und Emotionalität«⁴⁷ einher. Da die aktivistischen Gruppen die Geschlechterverhältnisse anprangern, zeichnet sich ein autoritätskritischer Einsatz von Authentizität ab. Zugleich artikulieren diese feministischen Affektpolitiken, die Körperlichkeit und Emotionalität betonen, eine Kritik am Vernunftideal der Aufklärung, wie sie das maskulin gerahmte liberale Subjekt verkörpert. Im Verweis auf Erfahrungswissen fechtet man epistemische Ungerechtigkeiten an. Durch den Impetus auf affektive Erfahrungen wandelt sich, wie Schminke festhält, das Politische, denn gemäß dem Ausspruch, dass das Private politisch ist, kommt Individualität und Emotionalität politischer Stellenwert zu.⁴⁸ Darin liegen die politischen Ambivalenzen des selbsttherapeutischen Ansatzes. Obwohl sie auf strukturelle Machtanalyse und solidarische Bewegungspolitiken abzielten, beeinflussen die sich schnell professionalisierenden Praktiken des *Consciousness Raising* die Ratgeberkultur, die authentischen Ausdruck als stetige Selbstentfaltung und -verbesserung anpreist.⁴⁹ Dieses selbstästhetisierende, authentizitätssuchende Individuum fügt sich passgenau in das Denken der individuellen Leistung und Eigenverantwortung, das sich durch die neoliberalen Wirtschaftspolitiken in Westeuropa ab den 1980er Jahren etablierte.

Neben dieser politischen Ambivalenz zwischen Emanzipation und Aneignung ist die Annahme authentischer Weiblichkeit höchstproblematisch, was zu binnenfeministischen Aushandlungen führte. Postkoloniale und queertheoretische Perspektiven kritisieren die Konstruktionsversuche eines klar definierten Subjekts des Feminismus. Zwar sollten in den Praktiken des *Consciousness Raising* nach Schminkes Einschätzung »Solidarität und Frauenbewusstsein gestärkt werden«, doch diese »Fokussierung bereitete [...] auch einer zunehmend selbstbezogenen

Women's Liberation Group von 1971 : <https://web.archive.org/web/20040212200503/www.cwluherstory.com/CWLUArchive/crcwlu.html> (zuletzt aufgerufen: 25.11.2020)

46 Schminke: »Sexualität als ›Angelpunkt der Frauenfrage‹«, S. 209.

47 Ebd. S. 205.

48 Ebd. S. 211. Zum Konzept der epistemischen Ungerechtigkeit vgl. Miranda Fricker: *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press 2007.

49 Vgl. Schminke: »Sexualität als ›Angelpunkt der Frauenfrage‹«, S. 211.

Weiblichkeit und damit der Naturalisierung von Weiblichkeit [...] den Weg«⁵⁰. Vorstellungen des authentischen Weiblichen, die sich auf ebenjener zweigeschlechtlichen, heterosexuellen Ordnung begründen, setzen die Bedingungen der Geschlechterungleichheit fort, da ebenjene biologistischen Bestimmungen von Weiblichkeit weitergeführt werden, die vormals zum Ausschluss von Frauen aus Politik und Öffentlichkeit beitrugen⁵¹. Darauf weist beispielsweise Judith Butler in ihrem Buch *Das Unbehagen der Geschlechter* hin⁵² – einer der Auftakttexte der Queer-Theory. Anstatt essentialistische Zuschreibungen unkritisch zu übernehmen, sollte man die Kriterien der Anerkennbarkeit untersuchen, die den Status des sprechfähigen politischen Subjekts begrenzen – so ließe sich Butlers Schlagrichtung zusammenfassen. Diese Zugangsbeschränkungen der Bühne der Politik weisen auf tiefliegende Problematiken der politischen Repräsentation hin.

Die Literaturwissenschaftlerin Gayatri Chakravorty Spivak wirft daher in ihrem erstmals 1988 erschienen Essay *Can the Subaltern Speak?*, der zu einem Schlüsseltext postkolonialer Studien avancierte, die Frage nach Möglichkeit des subalternen Sprechens auf.⁵³ Subalterne Subjekte stehen vor der Schwierigkeit, dass sie, sobald sie eine Sprechposition reklamieren, riskieren, diese erneut zu essentialisieren. Dadurch wird die subalterne Position bestätigt und das Sprechen beständig verunmöglicht. Da das Authentizitätsdenken seit der Aufklärung mit Alteritätskonstrukten verklammert ist, lehnt Spivak das Prädikat des Authentischen als Idee eines essentialistischen Inneren rigoros ab. Ihr Essay ist »dem Gedanken verpflichtet, dass eine Nostalgie der Ursprünge [...] im Rahmen einer Imperialismuskritik abträglich sein kann«⁵⁴. Spivaks dekonstruktive Demontage von der politischen Diskursfigur der Authentizität legt dar, wie diese »Nostalgie der Ursprünge«⁵⁵ den Bestrebungen emanzipativer Bewegungen unweigerlich zuwiderläuft. Im Kontext ihrer Kritik wendet sie sich gegen westliche feministische Diskurse, die, wie im Fall von *Concioussnes Raising*-Praktiken, essentialistische Weiblichkeitskonzepte anführen, um Authentizität zur Autoritätskritik einzusetzen. Spivak erläutert, wie die Idee eines fixen feministischen Subjekts auf impliziten Idealvorstellungen weißer, bürgerlicher Weiblichkeit beruht und dergestalt die hegemonialen Ausschlüsse des aufklärerischen Humanismus wiederholt. Somit dekonstruiert Spivak das

50 Ebd. S. 212.

51 Vgl. Ebd. S. 214.

52 Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt: Suhrkamp 1991.

53 Gayatri Chakravorty Spivak: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien: Turia & Kant 2008. Vgl. María Do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan: *Postkoloniale Theorie Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript 2015, S. 193-196. Für eine ausführliche Zusammenfassung und kritische Kommentierung von Spivaks Werk vgl. ebd. S. 151-219; vgl. Stephen Morton: *Gayatri Chakravorty Spivak*. New York: Routledge 2003.

54 Spivak: *Can the Subaltern Speak?*, S. 66.

55 Ebd.

Subjekt des weißen, westlichen Feminismus, welches sie in seinen epistemischen Ausschlussmechanismen exponiert. Die westlich-feministischen Diskurse, die sich dem Schutz von Frauen im Globalen Süden verschreiben, führen die hegemoniale Haltung fort, in der ebenjene Frauen als reine Objekte der Rettung fungieren und die kolonialistische Fortschrittsnarrative vom überlegenen Westen fortführen.⁵⁶ Das eurozentrische Denkmuster des Authentischen ist so grundlegend von rassistischen, exotisierenden Imaginationen geprägt, die koloniale Überlegenheitsfantasien und -ansprüche weiterschreiben, dass ihnen kein emanzipativer Gehalt innewohnen kann. Um die strukturellen Bedingungen der epistemischen Ungerechtigkeit, als politisches Subjekt weder gehört noch gesehen zu werden, nicht erneut zu bestärken, muss man, so Spivaks Schlussfolgerung, jegliche essentialisierende Selbstzuschreibung ablehnen.

Können sich subalterne Subjekte trotzdem Selbstessentialisierungen strategisch zunutze machen, um die Bühne der Politik zu betreten? An anderer Stelle führt Spivak das Konzept des strategischen Essentialismus ein. Da sie Subjekte als Machteffekte begreift, plädiert sie für eine rein situativ-strategische Inanspruchnahme der Position des Sprechsubjekts: »[...] I would suggest to [...] ›situate‹ the effect of the subject as subaltern. I would read it, then, as a strategic use of positivist essentialism in a scrupulously visible political interest.«⁵⁷ Sie hebt hierbei hervor, dass es sich um keine theoretische, sondern um eine taktische Operation im Feld der politischen Praktiken handelt.

For minority groups, in particular, the use of essentialism as a short-term strategy to affirm a political identity can be effective, as long as this identity does not then get fixed as an essential category by a dominant group. [...] Strategic essentialism is thus most effective as a context-specific strategy, but it cannot provide a long-term political solution to end oppression and exploitation.⁵⁸

Die dekonstruktive Strategie besteht also darin, in anti-essentialistischer Haltung eine zeitweilige Sprech- und Subjektposition einzunehmen, ohne die essentialisierenden Prämissen der Performanz des politischen Sprechens zu übernehmen.⁵⁹

56 Vgl. Castro Varela und Dhawan: *Postkoloniale Theorie*, S. 164.

57 Gayatri Chakravorty Spivak: *The Spivak Reader*. New York: Routledge 1996, S. 214.

58 Morton: *Gayatri Chakravorty Spivak*, S. 75.

59 Dabei riskiert auch Spivaks mehrdeutiger Umgang mit der Kategorie der Subalternität diese zu reessentialisieren. Da sie sich verweigert, auf Fragen der konkreten Organisationsmöglichkeiten einzugehen, erhalten ihre »Arbeiten an einigen Stellen einen romantisierenden, utopischen Anstrich und ihren Auseinandersetzungen zu den ethischen Begegnungen mit Subalternen einen quasi-mythischen, ekstatischen Charakter verleiht, der zu ihren marxistisch- dekonstruktivistischen Strategien im deutlichen Widerspruch steht.« (Castro Varela und Dhawan: *Postkoloniale Theorie*, S. 215)

Diese umstrittene Strategie zog Spivak rückblickend in Zweifel, da sie in identitätspolitischen Kämpfen zu Reessentialisierungen führe.⁶⁰ Dennoch ist sie in aktuellen anti-rassistischen und queerpolitischen Bewegungen aufzufinden, die innerhalb ihrer emanzipativen Kämpfe identitätspolitisch agieren, z.B. die alljährlichen *Christopher-Streets-Days* oder *Gay Prides* sowie die Proteste von *Black Lives Matter*.

Spivaks und Butlers Einlassungen prägen die Aushandlungen über die politischen Risiken von Authentizitätskonzepten nachhaltig. In Theoriebildungen wie Bewegungspolitik zeigt sich ein äußerst ambivalenter, von tiefer Skepsis überschatteter Umgang mit Authentizität. Dieser versperrt sich der Inszenierung ungebrochener Authentizitätsideale, den reaktionäre Affektpolitiken verfolgen. Während letztere den Sprechraum der Politik hermetisch abriegeln wollen, zielen emanzipative Politiken darauf ab, diesen egalitär zu erweitern. Dabei riskieren ihre autoritätskritischen Authentizitätseinsätze, die Prämissen von Autoritätsstrukturen aufzugreifen. Das zeigen beispielhaft die feministischen Praktiken der Bewusstwerdung, welche die patriarchalen Prämissen authentischer Weiblichkeit aufnehmen. Dadurch führen sie epistemischen Ausschlüsse in der Konstruktion des weißen, westlichen Subjekts des Feminismus fort. Authentizitätspolitik mit emanzipativ-egalitären Anliegen haben seit der Revolution von 1968 maßgeblich die aktuelle Emotionskultur geprägt, welche die Inszenierung der Eigentlichkeit und Einzigartigkeit der Individuen einfordert. Die Aushandlungen, die aus dem ambivalenten Umgang mit Authentizität hervorgegangen sind, bieten Argumente, um die Idealisierungen von authentischer Individualität rigoros in Frage zu stellen und aufzuzeigen, wie diese dazu neigen, Differenzen zu naturalisieren. Dieses Naturalisierungsrisiko steht in engem Zusammenhang zu den individualisierenden und heroisierenden Tendenzen von politischen Authentizitätsperformanzen. Um diese Tendenzen tiefergehend zu betrachten, muss man einen weiteren Rückblick in die Inszenierungspraktiken der Authentizität werfen, die durch ihre monarchische Ausprägung mythisch aufgeladen ist.

4. Sakrale Sehnsüchte in der säkularisierten Semantik der Authentizität

Inszenierungen monarchischer Macht bauten darauf, den Despoten als über dem Volk stehend darzustellen, für die symbolische Legitimierung der Autorität »absolutistischer Fürsten galt es [...], nicht die Nähe zum Volk zu inszenieren, sondern das Gegenteil: die Divinität«⁶¹. Neben dem aristokratischen Allianzdispositiv, das

60 Vgl. Morton: *Gayatri Chakravorty Spivak*, S. 75.

61 Hans: *Inszenierung von Politik*, S. 22.

die Herrschaftsabfolge absicherte, sollte die Inszenierung der königlichen Insignien Charisma verleihen: »In vergangenen Jahrhunderten legitimierte Gottgesandtheit die Herrschaft«, diese musste man »durch Feste, Rituale, Mythen, Prunk«⁶² inszenieren. Als prominentes Beispiel aus den Zeiten vor der Aufklärung dient der selbsternannte Sonnenkönig Louis XIV., dessen allzu ausschweifende Ausstellung von Prunk und Pracht schließlich die symbolische Legitimierung der französischen Monarchie schwächte.⁶³ In der traditionellen Herrschaft war die Autorität des Königs symbolisch sowohl durch die Gottesgesandtheit als auch durch die elitäre Erbfolge abgesichert.⁶⁴ Dies verweist erstens auf die sakrale Aufladung des Authentizitätsbegriffs, und zweitens ruft es die etymologische Bedeutung des Authentifizierens als Verifizierung von Originalität in Erinnerung.⁶⁵ In Zeiten nach der Aufklärung vollzieht sich ein paradigmatischer Wandel, denn in »der repräsentativen Demokratie ist Herrschaft legitimiert, weil sie aus der Mitte des Volkes hervorgeht. Repräsentanten, das ist der Grundgedanke der Demokratie, sind Menschen »wie du und ich«⁶⁶. Um diesen Wandel von Autoritätslegitimierungen nachzuvollziehen, ist Max Webers idealtypische Einteilung in legale, charismatische und traditionelle Herrschaft wegweisend. Die traditionelle Herrschaft legitimiert sich symbolisch »kraft Glaubens an die Heiligkeit der von jeher vorhandenen Ordnungen und Herrengewalten«⁶⁷, dies trifft auf die monarchische Inszenierung als gottgesandte Autorität zweifelsohne zu. Auch charismatische Herrschaft beruht auf der affektiv-sakralen Anziehungskraft einer Führungsfigur, deren Autoritätsanspruch leitet sich allerdings nicht aus aristokratischer Abstammungslinie ab, sondern rührt aus dem Charisma seiner Person her: »Charismatische Herrschaft, kraft affektualer Hingabe an die Person des Herrn und ihre Gnadengaben (Charisma), insbesondere: magische Fähigkeiten, Offenbarungen oder Heldentum, Macht des Geistes und der Rede.«⁶⁸ Ganz gegenteilig stützt sich legale Herrschaft auf die Sachlichkeit und Formalität der demokratischen Bürokratie.⁶⁹ Somit sind sowohl traditionellen und die charismatischen Herrschaftstypen sakral konnotiert, dahingegen ist legale Herrschaft säkularisiert. Sie bildet das Kernelement liberaler Demokratie, schließlich ist die »ganze Entwicklungsgeschichte des modernen Staates [...] identisch mit der Geschichte des modernen Beamtentums und bürokratischen Betriebes«⁷⁰. Ferner ist die sich herausbildende moderne Demokratie

62 Ebd.

63 Vgl. ebd. S. 22-24.

64 Vgl. Noetzel: *Authentizität als politisches Problem*, S. 23.

65 Vgl. ebd. S. 11.

66 Hans: *Inszenierung von Politik*, S. 222.

67 Max Weber: *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*. Stuttgart: Kröner 1964, S. 154.

68 Ebd. S. 159.

69 Ebd. S. 153.

70 Ebd. S. 153-155.

unauflöslich in die Kapitalismusgeschichte eingebunden. Die Verkörperung dieses auf Sachlichkeit und Formalität beruhenden Herrschaftssystems bezeichne ich fortan als technokratischen Typus – dieser arbeitet im Bollwerk der Bürokratie, die das demokratische System schützen soll. Entlang des Gegensatzes von sakralem und säkularem Herrschaftssystem unterscheidet Weber zwischen dem charismatischen und dem legalen Typus als irrational und rational. Während er charismatische Herrschaft als affektintensivierend ausmacht, ist legale Herrschaft darauf angelegt, affektregulierend zu wirken. Allerdings, räumt Weber ein, ist keine Herrschaft »nur bürokratisch, d.h. nur durch kontraktlich engagierte und ernannte Beamte geführt«⁷¹. Auch legale Herrschaft muss verkörpert werden, und zwar in Form des technokratischen Typus. Weber beschreibt die Person der politischen Repräsentation in seiner 1919 verfassten Rede zum Berufspolitiker. Die formelle Legitimation des technokratischen Typus beruht auf seiner Amtsautorität, sie ist ferner durch Wissen und Expertentum begründet.⁷² Die symbolische Legitimierung bezieht der Berufspolitiker als Durchschnittsbürger aus der Gesellschaft, in seiner Rolle als Repräsentant muss er ein deckungsgleiches Auftreten zwischen Privatmensch und Politiker an den Tag legen.

Obwohl das Ideal zwischen privater und öffentlicher Person politische Kulturen und Konventionen bestimmt, ist es kein Ausnahmefall, sondern die Regel, dass sich Politikerinnen als authentisch inszenieren, um aufzuweisen, dass ihre öffentlichen Äußerungen mit ihren privaten Überzeugungen übereinstimmen.⁷³ Privatheit und Politik sind ebenso wenig trennscharf zu unterscheiden wie die von Weber ausgemachten Idealtypen – ein Umstand, auf den er selbst aufmerksam macht. Daher lassen sich, wie ich anschließend argumentiere, innerhalb der Sachherrschaft der Demokratie sakrale Spuren der charismatischen Autorität auffinden. Obwohl sich aufklärungsphilosophische Beschreibungen von politischer Autorität auf die Allgemeinheit beziehen, lassen sie bisweilen Sehnsüchte nach sakraler, singulärer Souveränität erahnen. Ein eingängiges Beispiel bildet Hegels bekannte Begeisterung für die Figur Napoleons.⁷⁴ In der personifizierten Autorität Napoleons erkennt Hegel eine Verkörperung des Weltgeistes, der den Fortschritt der Geschichte antreibt, mithin betitelt er Napoleon als »Geschäftsführer des Weltgeistes«⁷⁵. Zwar umfasst der Wandel die allgemeine Weltgeschichte, er wird jedoch angetrieben von einem

71 Ebd. S. 153.

72 Vgl. Max Weber: »Politik als Beruf«, in Wolfgang Mommsen und Wolfgang Schluchter: *Max Weber. Gesamtausgabe* Bd. XVII, Tübingen: Siebeck 1992, S. 175.

73 Vgl. Hans: *Inszenierung von Politik*, S. 163-165.

74 Vgl. Noetzel: *Authentizität als politisches Problem*, S. 89.

75 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke*. Bd. XII., Frankfurt: Suhrkamp 1978, S. 46.

heroischen Individuum, welches den Weg zur Vollendung des menschlichen Fortschritts voranschreitet. Hegels Heldenerzählung stellt keinen Einzelfall der politischen Ideengeschichte dar, stattdessen scheinen die sakral-affektiven Heroisierungstendenzen des Authentischen in den symbolischen Ordnungen der modernen Demokratie fortzuwirken.

5. Vom Weltgeist zum Zeitgeist: Auf dem Weg zum demokratischen Heroismus?

Es ließen sich zahlreiche Szenen der Politikgeschichte anführen, die als Inszenierungen des Heroischen aufscheinen. Dabei gerät Heldentum unweigerlich in einen Widerstreit mit demokratischer Repräsentation, schließlich birgt die Figur des Heroen einen Autoritätsanspruch, der primär auf der symbolischen Legitimierung durch seine Persönlichkeit anstatt der formellen Legitimation als Repräsentant beruht. Obwohl wir in postheroischen Zeiten leben, so die soziologische Diagnose Ulrich Bröcklings, haben heroische Narrative keineswegs ihre affektive Sogkraft eingebüßt.⁷⁶ Dabei entstehen Narrative, die die gegensätzlichen Grundzüge von technokratischem und charismatischen Typen miteinander vereinen. Ein Beispiel, das an Hegels Gedanken der Geschäftsführer des Weltgeistes anschließt, bildet ein Interview des Politmagazins DER SPIEGEL mit dem amtierenden französischen Präsidenten Emmanuel Macron. Dieser ist bekannt für seine philosophische Bildung, die er in seiner Autobiografie *Revolution*⁷⁷ hervorhebt. Er beschreibt darin sein Erfolgsstreben sowie seinen Willen zum Wissen in der Erzählung einer Bildungsgeschichte, die im bürgerlichen Familienumfeld in der französischen Peripherie beginnt. Um Macrons Affinität zur Philosophie wohl wissend fragen die SPIEGEL-Redakteurinnen, ob er sich gemäß Hegels Idee des Weltgeistes versteht, als Führungsfigur, welche die Fortschrittsgeschichte antreibt. Als Kenner der Philosophiegeschichte kontert Macron »Hegel viewed the ›great men‹ as instruments of something far greater. [...] Hegel believes that an individual can indeed embody the zeitgeist (*sic!*) for a moment, but also that the individual isn't always clear they are doing so.« Derweil lässt er die Frage offen und räumt dadurch die Möglichkeit ein, den Weltgeist zu verkörpern. Somit vereint er den technokratischen Typus, den sachlichen und kompetenten Politiker, mit der Inszenierung des heroischen Individuums: »We need to develop a kind of political heroism. I don't mean that I want to play the hero. But we need to be amenable once again to creating grand narratives.« Warum könne es keinen demokratischen Herosimus geben? Zwar denke er nicht, dass es möglich sei, »to do great things alone or

76 Ulrich Bröckling: *Postheroische Helden – Ein Zeitbild*. Berlin: Suhrkamp 2020, S. 11-14.

77 Emmanuel Macron: *evolution. Wir kämpfen für Frankreich*. Kehl: Morstadt 2017.

through individual actions«, zugleich spricht er ambitionierten Führungsfiguren eine wegweisende Rolle zu, den »once you have understood the zeitgeist [it is] possible to move things forward if you have a sense of responsibility«. Dies ist genau das Ziel, welches er sich gesetzt habe: »to try to encourage France and the French people to change and develop further«. ⁷⁸ Macron verkörpert gewissermaßen einen technokratischen Heroismus, der Sachlichkeit mit Stärke und Erfolgsstreben mit Bildungsenthusiasmus vereint. Seine Authentizitätsinszenierung beruht darauf, seine durchschnittliche Herkunft ebenso hervorzuheben wie seinen einzigartigen Machtwillen und Wissenshunger. Seine als Bildungsroman angelegte Autobiografie beschreibt ein Aufstiegsnarrativ, das in der Idee der Chancengleichheit zwar allen Möglichkeiten, doch nur wenigen Talente zuspricht. Hier zeigt sich, dass die Affizierung durch Charisma und Heroismus mit den Insignien der legalen Herrschaft vereinbar ist. Man kann somit schlussfolgern, dass trotz der idealtypischen Unterscheidung, die Weber vornimmt, die Authentizitätsinszenierungen von liberalen Politikern bisweilen über die Darstellung des Durchschnittsmenschen hinauschießen, indem sie ihren Werdegang durch besondere Leistung und individuellen Wagemut begründen. Solche heroischen Posen, wie sie Macron beispielhaft präsentiert, befördern meritokratisches Denken, welches den elitistischen Führungsanspruch absichern soll. Wie der aufklärungsphilosophische Rekurs zu Hegels Sehnsucht nach einem »Geschäftsführer des Weltgeistes« ⁷⁹ aufwies, ist diese Tendenz zur Erhöhung des heroischen Individuums kein Novum der Gegenwart, sondern bildet eine unterschwellige Dynamik im demokratischen Denken.

Doch in den von Bröckling diagnostizierten postheroischen Zeiten kann die Figur des Helden nicht ungebrochen inszeniert werden. ⁸⁰ Macrons Manöver, sich als Überflieger innerhalb einer bürgerlichen Bildungsgeschichte darzustellen, entsprechen dieser ambivalenten Bezugnahme zum Heldentum. Dabei bleibt Heroismus durchweg männlich konnotiert ⁸¹, was sich auch anhand der Authentizitätsinszenierungen von Politikerinnen abzeichnet, die solcher Selbstheroisierung widerstreben. Wenn man vergleichsweise Angela Merkels mediale Auftritte ansieht, offenbaren diese eine äußerst subtile Inszenierung von Authentizität, die sich als solche geschickt verschleiert. Hans fasst Merkels Medienpräsenz wie folgt zusammen:

78 <https://www.spiegel.de/international/europe/interview-with-french-president-emmanuel-macron-a-1172745.html> (zuletzt aufgerufen: 25.11.2020)

79 Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 46.

80 Vgl. Bröckling: *Postheroische Helden*, S. 10-16.

81 Vgl. ebd. S. 36-41.

Merkel inszeniert sich als hart arbeitende, genau abwägende Physikerin. Als nüchtern, sachlich, scheinbar emotionslos. All das ist nicht das Gegenteil von Inszenierung, sondern Ausdruck von Inszenierung.⁸²

Während Merkel die Züge des technokratischen Typus mit einer verschleierte[n], auf Sachlichkeit setzenden Authentizitätsinszenierung erweitert, verbinden Macrons Medieninszenierungen diesen mit den Charakterzügen des heroischen Charismas. Merkel zeigte während der pandemischen Krise durch Covid-19 in empathisch-emotionalen und zugleich sachlich-warnenden Reden ihren Habitus als Christin und Physikerin, wohingegen sich Macron in kriegerischer Pose gegen die Pandemie präsentierte.⁸³ Solch ein Widerspruch zwischen Sachlichkeit und Heroismus, der in Webers Idealtypenunterscheidung zwischen legaler und charismatischer Herrschaft aufscheint, sollen die maskulinen Selbstheroisierungen des technokratischen Typus auflösen. Anscheinend prägt das aufklärerische Authentizitätsdenken, welches tief in die Strukturen der politischen Kultur eingelassen ist, die Inszenierungen von Politikern derart, sodass sie mitunter Charakterzüge der charismatischen Herrschaft betonen, was Macrons Medieninszenierung des ›demokratischen Heroismus‹ veranschaulicht. Seine Selbststilisierung folgt den Regeln der digital beschleunigten Aufmerksamkeitsökonomien und entspricht damit den Darstellungsanforderungen des Politainments. Vor allem bestärkt sie die Ideen einer meritokratischen Konkurrenzlogik, welche spätkapitalistische Gesellschaften prägt. Diesem Aspekt widme ich mich zum Ende hin, vorab werfe ich erneut einen Blick auf reaktionäre Authentizitätspolitiken.

6. Charismatische Herrschaft und authentische Autorität

Obzwar Inszenierungen des technokratischen Typus zum Zwecke der symbolischen Legitimierung bisweilen charismatische Tendenzen zutage treten lassen, sichert dieser seine Autorität primär über formelle Legitimation ab. Dagegen scheinen reaktionäre Authentizitätsinszenierungen den Charakteristiken der charismatischen Herrschaft gänzlich zu entsprechen:

Die charismatische Autorität ruht auf dem ›Glauben an den Propheten, der ›Anerkennung‹, die der charismatische Kriegsheld, der Held der Straße oder der Dem-

82 Hans: *Inszenierung von Politik*, S. 33.

83 Die Ansprachen zur Situation in der Pandemie wurden z.B. in der *Neuen Züricher Zeitung* aufgrund Merkels authentischem Auftretens gelobt: »Die Authentizität, in der sie der Bevölkerung den Ernst der Lage schilderte, erschien alles andere als strategisch, von Zuversicht geprägt, in der Haltung einer unaufgeregten Selbstdistanz unmittelbar überzeugend.« Vgl. <https://www.nzz.ch/feuilleton/coronavirus-in-deutschland-merkels-authentizitaet-ld.1548393>

agoge persönlich findet, und fällt mit ihm dahin. Gleichwohl leitete sich ihre Autorität nicht etwas aus dieser Ankerhemmung durch die Beherrschten ab. Sondern umgekehrt: Glaube und Anerkennung gelten als Pflicht, deren Erfüllung der charismatisch Legitimierte für sich fordert, deren Verletzung er ahndet. Die charismatische Autorität ist zwar eine der großen revolutionären Mächte der Geschichte, aber sie ist in ihrer ganz reinen Form durchaus autoritären, herrschaftlichen Charakters.⁸⁴

In reaktionären Politiken kommt Authentizitätsinszenierungen in ihren ästhetisierenden und affizierenden Wirkungsweisen eine wesentliche Rolle zu, worauf Walter Benjamin in seinem 1935 veröffentlichten Kunstwerk-Aufsatz aufmerksam macht.⁸⁵ Er legt dar, wie rechte Kräfte die konsumkulturelle Inszenierungsweise des Authentischen für ihre Agenda und Agitation aufgreifen. Ferner erläutert er, wie sich faschistische Führerfiguren die konsumkulturelle Inszenierung zunutze machen, um sich als Stimmen aus der Straße, als Männer aus der Masse darzustellen, die den vermeintlich authentischen Willen des Volkes repräsentieren. Rechte inszenieren sich in der Pose der authentischen Autorität, wobei diese sorgsam in Szene gesetzt wird, ganz ähnlich wie die *Personality* des Hollywoodstars, der nahbar und zugleich unerreichbar erscheint. In der Weimarer Republik, deren Regierung in weiter Ferne von dem Volk waltete, in der Zwischenkriegszeit, die von medialem Wandel und wirtschaftlicher Krise geprägt war, wurde die Idee der Eigentlichkeit anschlussfähig für rechte Politiken, darauf weist auch Theodor W. Adorno in seiner Studie zum Jargon der Eigentlichkeit eindringlich hin.⁸⁶

Reaktionäre Authentizitätspolitik lassen sich anhand der Begriffsfigur der authentischen Autorität analysieren, einer kritischen Analysekatgorie, die ich wie folgt bestimme: Authentische Autorität bezeichnet politische Autoritätsbehauptungen, die sich auf der Authentizität der Person begründen und damit primär auf symbolische Legitimierung abzielen. Indessen ist die Inszenierung als authentische Autorität idealtypisch für reaktionäre Affektpolitiken. Hierbei artikulieren sich deren Authentizitätskonzepte in zwei Hinsichten: in personaler Hinsicht als heroische Führungsfigur und in kollektiver Hinsicht als Wille des ›organischen Volkes‹. Man kann von einem wechselseitigen Hervorbringungsverhältnis von heroisch-individueller und völkisch-kollektiver Authentizität ausgehen. Der ›Mann des Volkes‹ gehört sprichwörtlich dem Volke, er gehört ihm nicht nur qua Geburt an, im nationalistischen Denken vollzieht sich seine Subjektwerdung durch kulturessentialistische und biologistische Schicksalsbestimmungen. In diesem Verständnis

84 Weber: *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, S. 161.

85 Walter Benjamin: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Bde. VII-1, in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980.

86 Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*. Theodor W. Adorno. Bd. 6: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970.

entsteht der Führer aus seinem Volk, Führer und Volk bilden eine organische Masse. Dennoch bleiben Individuum und Kollektiv durch naturalisierte Differenzen unterschieden, die Ordnung der Subjekte soll durch einen sozialdarwinistischen Schlüsselmechanismus abgesichert werden. Als Kriterium der symbolischen Legitimierung dienen nicht alleine die zulässigen Zugehörigkeitsmerkmale zur Volksgemeinschaft, sondern auch die besonderen Anforderungen der personalen Autorität. Wer es an die Spitze schafft, ist legitimiert, weil er sich den Weg dorthin durch Stärke und Scharfsinn erkämpft hat – so die simple Regel des Rechts des Stärkeren. Damit ist es die Pflicht der Anderen dieser Führungsfigur zu folgen – so der Umkehrschluss dieser Regel. Folglich verkörpert die Führungsfigur zweifach authentische Autorität: als Gattungsexemplar, das aus der Geschichte seines Volkes entspringt, sowie als heroisches Individuum, das sich über sein Volk aufschwingt, um es anzuführen. In seiner Ansprache wird dabei der Adressat – das ›organische Volk‹, – performativ erzeugt. Diesem wird ebenfalls authentische Autorität attestiert, da ihm durch seine Traditionen historische Überlegenheit zugesprochen wird. Die reaktionäre Figur der authentischen Autorität beruht auf dem Ausdruck eines vermeintlich organischen, homogenen Vollwillens. Dabei wird dieser vermeintliche Volkswille aufgewertet. Zugleich zeigen sich Inszenierungen authentischer Autorität anti-elitär wie aktuell die Anti-Establishment-Rhetorik der *AfD* aufzeigt.

Tendenzen zur Selbstheroisierung sind allerdings kein Alleinstellungsmerkmal reaktionärer Affektpolitik, ganz allgemein muss man davon ausgehen, dass sämtliche politischen Authentizitätsinszenierungen riskieren, in Selbstheroisierungen zu verfallen, dies zeigt Macrons Medienpräsenz. Neben liberalen Heldennarrativen bieten auch linke Bewegungsgeschichten vielzählige Beispiele von Heldenposen. Ein aktuelles Beispiel liefert die Europapartei *Diem15*, die ihren Anspruch, eine europäische Bewegung zu bilden, verspielte, da sich ihre Kampagne allzu stark auf ihren Spitzenkandidaten konzentrierte, den Ökonomen und ehemaligen griechischen Finanzminister Yanis Varoufakis, der als authentischer Rebell gegen das EU-Establishment auftrat. Dennoch kann man hier keinesfalls von einer Inszenierung authentischer Autorität sprechen, da Varoufakis seine Autorität nicht primär durch seine authentische Haltung, sondern aufgrund seines wirtschaftspolitischen Wissens behauptet. Im Allgemeinen ist das Verhältnis von emanzipativen Politiken zu Authentizität und Heroismus äußerst gespalten: einerseits aufgrund der Skepsis gegenüber nostalgischem Ursprungsdenken, wie es Spivak kritisiert, andererseits weil Führungsfiguren den egalitären Anspruch untergraben. Wenn dagegen aktuelle Selbstinszenierungen von reaktionären Politikern Authentizität aufführen, verstehen sie sich als authentische Vertreter eines Volkswillens und präsentieren sich in maskulinen Kriegerposen. Hier ist beispielhaft auf Donald Trump zu verweisen, der sich in kämpferischer Haltung gegen das vermeintliche Establishment präsentiert, oder Björn Höcke, der sich in völkisch-nationalistischer Ausrichtung

als auserkorener Führer inszeniert, welcher den authentischen Willen eines organischen Volkes zu vertreten vorgibt. In diesem direkten Repräsentationsanspruch liegt, so der Politikwissenschaftler Jan-Werner Müller, die demokratiegefährdende Wirkung populistischer Politiken.⁸⁷ Allerdings sind diese Performanzen der authentischen Autorität kein Ausnahmefall, der aus dem Regelwerk demokratischer Repräsentation ausschert. Wie die Argumente von Hans und Noetzel nahelegen, sind Authentizitätsperformanzen konstitutiver Bestandteil von politischer Repräsentation. Die reaktionären Inszenierungen der authentischen Autorität greifen die symbolischen Legitimierungsweisen auf, die in aufklärerischen Authentizitätskonzepten angelegt sind, zugleich wenden sie diese affektpolitisch gegen die Prinzipien der Gleichheit und Gerechtigkeit. Angesichts dessen zeigen sich die delegitimierenden Funktionen von Authentizitätsinszenierungen in aller Deutlichkeit.

Konklusion

Schon die aufklärerischen Auseinandersetzungen mit der Kategorie der Authentizität machen die ihr innewohnenden Risiken sichtbar. Zwar suggeriert sie, die eng mit Autonomie assoziiert wird, Selbstbestimmung und Emanzipation, doch ihre Naturalisierungstendenzen bestärken epistemische und eurozentrische Ausschlussmechanismen, die egalitäre politische Partizipation verhindern. Die Teilnahme wird durch eine Ungleichmachung der Körper beschränkt, welche in augenscheinlichem Widerspruch zum aufklärerischen Gleichheitsanspruch steht. Innerhalb dieser soziosomatischen Ordnung dienen Authentizitätszuschreibungen dazu, Menschen anhand ihrer Körper graduell abgestuftes Vernunftvermögen zuzuschreiben. Anfangs hatte ich angemerkt, dass Authentizität als soziale Zuschreibung anzusehen ist, die auf einem affektiven Anerkennungsgeschehen beruht. Diese Annahme muss allerdings eingeschränkt werden, schließlich verweigern Attribuierungen der authentischen Alterität Anderen die Anerkennung, als politisches Subjekt gesehen und gehört zu werden. Diese epistemischen Ausschlüsse basieren auf Authentizitätskonstruktionen, die Anderen rassifizierte oder vergeschlechtlichte Alterität zuschreiben. Anerkennungsverweigerungen artikulieren sich also durch Authentizitätszuschreibungen. Während Noetzel und Hans auf die legitimatorischen Funktionen von Authentizität hinweisen, machen die alterisierenden Authentizitätszuweisungen auf ihre delegitimierenden Funktionen aufmerksam. Anschließend zeigt Spivaks Analyse auf, dass die Selbstzuschreibung als authentisches Subjekt nicht subalterne Sprechfähigkeit ermöglicht, sondern ebenjene diskursiven Machtstrukturen fortschreibt, die Menschen zu subalternen Subjekten machen.

87 Vgl. Jan-Werner Müller: *Was ist Populismus? Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp 2016, S. 46-52.

Der kursorische Streifzug durch Geschichte und Gegenwart legt nachstehende Schlussfolgerung nahe: Obwohl verschiedenste politische Strömungen anstreben, Authentizität zur affektpolitischen Mobilisierung einzusetzen, scheinen einzig reaktionäre Politiken deutlichen Gewinn daraus zu schlagen. Der ungebrochene Bezug zu Authentizitätsidealen einer schicksalhaften Volksgemeinschaft befördert die Inszenierung authentischer Autorität, die sich symbolisch durch den Führungsanspruch eines heroischen Individuums legitimiert, das den ebenso authentischen Willen des Volkes zu vertreten verspricht. Dieser ungebrochene Umgang, den reaktionäre Politiken mit der affektpolitischen Mobilisierung durch Authentizitätsinszenierungen pflegen, ist auch durch deren offen anti-egalitäre und anti-rationalistische Haltung geprägt, die Machtstreben und Thymus als legitim erachtet. Dagegen gestaltet sich der Umgang mit Authentizität für Politiken, die sich auf die Prinzipien der Gleichheit und Gerechtigkeit beziehen, wesentlich problematischer. Diese müssen sich mit den aufklärungsphilosophischen Ambivalenzen auseinandersetzen, die darin bestehen, dass Authentizität einerseits Autonomie, Individualität und Freiheit verspricht und andererseits auf einem essentialistischen Ursprungsdenken beruht, das Differenzen naturalisiert. Authentizitätsinszenierungen eröffnen kein Unvernehmen im Sinne Rancières, sie verschließen den Raum des Politischen, indem sie Subjektpositionen festschreiben und somit die Grenzen des Sprechraums verfestigen. Sicherlich sind sie situativ strategisch einsetzbar, doch in ihrer strukturellen Funktion der symbolischen Legitimierung und Delegitimierung setzen sie die Ausschlussmechanismen fort, die in den aufklärungsphilosophischen Authentizitätskonzepten eingelassen sind.

Neben diesem Risiko, soziale Differenzen fest- und fortzuschreiben, befördern Authentizitätsinszenierungen individualistische und heroisierende Tendenzen, die das Denken eines solidarischen Sozialen schwächen. Obwohl Authentizität stets medial vermittelt ist und ein affektives Anerkennungsgeschehen darstellt, beruhen aufklärungsphilosophisch geprägte Authentizitätsideale auf der Idee des modernen Individuums, des liberalen Subjekts, das unabhängig und eigenmächtig ist. Trotzdem war dieses im Denken der Aufklärung an der Allgemeinheit ausgerichtet. Dahingegen folgen spätmoderne Authentizitätsvorstellungen der »soziale[n] Logik der Singularität«⁸⁸ der spätmodernen Emotionskultur und forcieren individuelle Alleinstellungsmerkmale. Dieses angeblich authentische Individuum kuratiert und optimiert sein Selbst, um sich in der Aufmerksamkeitsökonomie der digitalen Attraktivitätsmärkte von anderen abzuheben⁸⁹, dabei dient Authentizität als affektiver Bewertungsmaßstab. Dieser Konkurrenzdruck drückt sich in neoliberalen Diskursen im Vokabular der Eigenverantwortlichkeit aus. Die Personalisierungs- und Privatisierungstendenzen, die sich in den

88 Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten*, S. 14.

89 Vgl. ebd. S. 218-26.

Authentizitätsinszenierungen in Zeiten des Politainments verzeichnen lassen, fügen sich in die Denkmuster neoliberaler Diskurse. Die Politikwissenschaftlerin Wendy Brown macht darauf aufmerksam, dass das neoliberale Denken neben der wirtschaftlichen Privatisierung, die auf den Rückzug des Staats aus Marktprozessen setzt, eine gesellschaftspolitische Privatisierung verfolgt, welche die Ideen des Sozialen und des Gemeinwohls sabotieren.⁹⁰ Anhand von Friedrich von Hayeks Konzeption negativer Freiheit, das jegliche demokratische Gesetzgebung ablehnt, arbeitet sie heraus, wie sich diese neoliberale Rationalität mit aktuellen Erscheinungsformen des Autoritarismus verbündet:

These practices of privatization do more than challenge principles and practices of equality and antidiscrimination. [...] The social and the public are thus not only economized but familialized by neoliberalism: together these shifts challenge the principles of equality, secularism, pluralism, and inclusion at the heart of modern democratic society, allowing them to be replaced by what Hayek termed the »traditional moral values« of the »personal, protected sphere«.⁹¹

Diese zweifache Privatisierungsbestrebung, die ein Grundelement der neoliberalen Rationalität darstellt, bildet nach Brown eine Gemeinsamkeit von progressiven, wirtschaftsliberalen und reaktionären, autoritativen Politiken. In der reaktionären Rhetorik verbindet sich der angeblich authentische Ausdruck mit einem Aufbegehren gegen demokratische Institutionen, man beruft sich auf unbedingte individuelle Freiheit. Dieses rhetorische Manöver verweist auf ein inhärentes Risiko von Authentizitätsinszenierungen. Gerade wegen ihrer affektpolitischen Aufladung, die Freiheit, Individualität und Autonomie verspricht, neigen Authentizitätsvorstellungen dazu, Ungleichheiten zu verschleiern oder diese anhand von Alteritätszuschreibungen symbolisch zu legitimieren. In dieser Hinsicht scheint Authentizität als affektpolitisches Einsatzmittel keinerlei emanzipatorischen Gehalt zu bergen.

Derweilen reichen die von Brown dargelegten neoliberalen Privatisierungstendenzen weit über das Wirkungsfeld reaktionärer Authentizitätspolitik hinaus, sie umfassen die Imaginationen des Sozialen. Dessen Abwertung, welche sich durch die Aufwertung von Eigenverantwortung und individueller Leistung vollzieht, bestärkt die Präsenz politischer Authentizitätsinszenierungen. Um angesichts dieser Entwicklungen erneut auf das Phänomen des Politainments zu sprechen zu kommen, so artikulieren sich diese neoliberalen Privatisierungstendenzen in den zunehmend individualistischen Inszenierungen von demokratischen Repräsentantinnen. Indem Amtsautorität durch individuelle Besonderheit

90 Wendy Brown: »Authoritarian Freedom in Twenty-First Century ›Democracies.« In Wendy Brown, Peter Gordon und Max Pensky (Hg.): *Authoritarianism: three Inquiries in Critical Theory*, Chicago: The University of Chicago Press 2018, S. 13-18.

91 Ebd. S. 18.

und Leistung symbolisch legitimiert werden soll, setzt sich die Erosion des Sozialen als Solidargemeinschaft fort. In der spätkapitalistischen Ära der Authentizität bildet diese eine Bewertungskategorie, anhand derer Subjekte ihren sozialen Status ermesen. Der Distinktionsdrang, den die Dynamiken der digitalisierten Gesellschaft bestärken und beschleunigen, führt zum Wettkampf der Individuen um Anerkennung und Aufmerksamkeit. Authentizitätsinszenierungen, die dieser Logik der individuellen Leistung folgen, verdecken das politische Potenzial kollektiver Handlungsmacht sowie die Forderungen nach der Gleichheit, Solidarität und des Gemeinwesens, die in Zeiten der globalen Krisen so dringlich sind. Obwohl die Inszenierung von Authentizität ein affektives Anerkennungsgeschehen bildet, zielt Authentizität als Bewertungskategorie darauf ab, Alleinstellungsmerkmale hervorzuheben, sie soll das Subjekt mit anderen verbinden und es zugleich von ihnen abzuheben. Zwar entstehen Authentizitätsinszenierungen in affektiver Resonanz, doch die auf soziale Abgrenzung angelegte Idee des authentischen Individuums enthebt sich dieser Relationalität. Demgegenüber bietet die Annahme einer soziosomatischen und affektiven Abhängigkeit Einblicke auf das Politische, das auf der egalitären Bindung aller beruht, das sich als Unvernehmen äußert und die Grenzen der Politik umtreibt.

Zur Diskurstauglichkeit des Authentischen

Andreas Sandner

»People are suffering. People are dying. Entire ecosystems are collapsing. We are in the beginning of a mass extinction, and all you can talk about is money and fairy tales of eternal economic growth. How dare you!«

Spätestens die letzten drei Worte des Zitats werden den meisten Leser:innen dessen Ursprung offenbart haben. Es ist ein Ausschnitt aus der Rede von Greta Thunberg beim UN-Klimagipfel am 23. September 2019.¹ Es war die Rede, die den bis dahin wohl deutlichsten Bruch in der allgemeinen öffentlichen Wahrnehmung der jungen Aktivistin bedeutete. Nicht dass Thunbergs Worte, Aktionen und Proteste ehemals nicht kritisiert worden wären. Doch während solche durchaus auch stetig wachsende Kritik zuvor – wenigstens in Deutschland, dem Raum dessen öffentlichen Meinungsdiskurs ich noch am ehesten überblicken zu können glaube und damit auch halbwegs einzuschätzen wage – ausschließlich aus solchen politischen Lagern zu kommen schien, die sich ohnehin als Opposition zu den Forderungen der jungen Schwedin verstanden wissen wollen, stellte jene Klimagipfel-Rede nun auch für etliche meinungsstarke Vertreter:innen der sogenannten gesellschaftlichen »Mitte« einen intolerablen Affront oder wenigstens ein Hinausschießen über ein eigentlich mehr oder weniger legitimes Ziel dar. Auffällig scheint hier vor allem, dass sich die Kritiker – unabhängig davon, wie brachial oder pointiert sie ihre Gegenmeinungen vorzubringen pflegen – doch auf einen gewissen Kanon von Delegitimierungsnarrativen einigen konnten, aus denen sich alle gleichermaßen bereitwillig bedienen. Über diese Reaktionsweise ließen sich sicher viele wunderbare politische Diskussionen führen und wohl auch nicht weniger spannende philosophische oder gesellschaftstheoretische Aufsätze und Bücher schreiben. Jedoch ist dafür hier nicht der richtige Platz. Vielmehr möchte ich Thunbergs Rede, samt des

1 <https://www.npr.org/2019/09/23/763452863/transcript-greta-thunbergs-speech-at-the-u-n-climate-action-summit> (zuletzt aufgerufen: 03.11.2020).

von ihr erzeugten Widerhalls in den öffentlichen Diskursräumen, als ein exemplarisches politisches Ereignis hernehmen, das, vor dem Hintergrund eines affektiven Authentizitätszuschreibungsgeschehens, die kritisch-diskursiven Strukturelemente ebenjenes dabei im Spiel befindlichen Authentizitätsbegriffes noch einmal in einem etwas anderen Licht zu erhellen vermag. Indem Jule Govrins Text sich explizit einer Analyse der eher abgeschatteten, tradierten Bedeutungsdimensionen der Authentizität, mithin einer genealogischen Idealtypik widmet, geraten die realpolitischen Stellungs- und Machtkämpfe,² wie sie unter dem Banner der Authentizität tatsächlich geführt werden, zusehends aus dem Fokus – so wenigstens mein Eindruck als politologischer Fachbanause. Das bedeutet nicht, dass ich glaube, dass »Authentizität« im gegenwärtigen politischen Diskurs ganz andere Bedeutungsbereiche umfassen würde, die sich nicht wenigstens implizit durchaus auch in Govrins Analyse adressiert fänden. Jedoch findet der Übergang zwischen der Geschichte der mit dem Authentizitätsbegriff verbundenen Ideen und dem damit tatsächlich in Anschlag gebrachten Sinngehalt nur unzureichend Berücksichtigung, sodass das undifferenziert-sporadische Aufgreifen aktueller wie tradierter Bedeutungsebenen in Bezug auf gegenwärtige Debattenkontexte schließlich in einer inflationären Vielzahl von Fällen mündet, in denen »Authentizität« als relevante Kategorie innerhalb von Diskursen angesehen wird.

Govrins kursorischer und zugleich doch ebenso erkenntnisreicher Streifzug durch die politische Ideengeschichte der Authentizität hat seinen thematischen Ausgangs- wie auch Zielpunkt zwar bei realen, aktuellen Beispielen des Politainments und der Selbstinszenierung einiger Politiker:innen in den sogenannten sozialen Medien und Netzwerken. Allerdings scheinen mir die aufgegriffenen Zuschreibungen der analysierten Authentizitätskategorien letztlich doch sehr schablonenartig gewählt, sodass sie, bei allem Aufschlussreichtum hinsichtlich der vielfältigen historischen Ver- und Entwicklungen diverser Authentizitätskonzeptionen, die für den gegenwärtigen politischen Diskurs relevanten Phänomene des Authentischen nicht wirklich abzubilden vermögen. Es mag hier eine falsche Erwartung meinerseits zugrunde liegen, doch mich beschleicht das Gefühl, als hätte sich Govrins einleitend expliziertes Vorhaben, *auch* eine ideengeschichtliche Konstellation in den Blick zu nehmen, verselbständigt. Wenn sie erklärt, dass sich

2 Der Begriff »Realpolitik« bezieht sich bei mir schlicht auf die Wirklichkeit des stets im Fluss befindlichen politischen Geschehens einer Gesellschaft oder Diskursgemeinschaft, auf die öffentlich geführten Debatten und Meinungskämpfe um gesellschaftlich-politische Ziele, Ausrichtungen, Ideale und Entscheidungen. Es ist hier keinesfalls an einen Begriff der »Realpolitik« zu denken, wie er von konservativen bis pseudo-liberalen Seiten gern als Vorwand hergenommen wird, um politische Gestaltungsmöglichkeiten rhetorisch zu verengen und eigene Verantwortlichkeiten in Abrede zu stellen.

die Analyse des Zusammenhangs von Politik und Authentizität »nicht auf aktuelle Aushandlungen beschränken« sollte, insofern dieser Zusammenhang selbst bereits »weit über die Gegenwart hinaus[geht]«, so ist dem ja grundlegend gar nicht zu widersprechen. Nur wird damit nach meinem Verständnis lediglich eine Verschiebung der Perspektive angekündigt, die helfen soll, den kritischen Blick auf die gegenwärtige Bedeutung von »Authentizität« zu schärfen. Stattdessen dienen die gefundenen deligitimierenden Funktionsdimensionen der aufklärerisch-neuzeitlichen und der reaktionären Authentizitätsauffassungen im Folgenden aber eher als formale Muster, anhand derer sämtliche Phänomene, die den Mustern nur ausreichend ähnlich sind, als Phänomene einer ebensolchen Authentizität bestimmt werden könnten. Doch dabei bleibt die Analyse auch stehen. Eine Rückbindung an die Gegenwartsdiagnosen, aus denen heraus die Überlegungen zur Geschichte der Authentizität als politischer Idee angestellt wurden, erfolgt ausschließlich durch Anwendung des historischen Gesamtkonzepts auf passende Strukturen, ohne jeglichen kritischen Abgleich mit den Bedeutungskontexten, in welchen »Authentizität« heutzutage tatsächlich in Anschlag gebracht wird. Dass sich die sogenannte *AfD* als Anti-Establishment-Partei geriert, dass Björn Höcke völkisch-identitäre Ausgrenzungsnarrative bedient, dass Angela Merkel ein sachlich-nüchternes Image pflegt – alles zugestanden, ganz ohne Zweifel. Aber weder stellen die Akteure ihre jeweiligen Performanzen dezidiert in den Dienst irgendeiner »Authentizität«, noch sollte eine in solchen Performanzen wiedererkannte historische Bedeutungsdimension jenes Authentizitätsbegriffs uns dazu verleiten, den Akteuren dies selbst zuzuschreiben oder eine solche Zuschreibung auch nur unkritisch zu übernehmen.

Wenn doch »Authentizität als soziale Zuschreibung anzusehen ist, die auf einem affektiven Anerkennungsgeschehen beruht« und sie zugleich »einen affektiven Bewertungsmaßstab bereit[stellt], anhand dessen erwogen wird, wie vertrauenswürdig Politiker *wirken* [Hervorhebung: A. S.]«, dann kann das Ziel von auf Authentizität bedachten Politiker:innen einzig darin bestehen, sich *selbst* so zu inszenieren, dass man authentisch *wirkt*. Aber man kann nicht die eigene Authentizität inszenieren. Als normativer Ausdruck eines affektiven Anerkennungsgeschehens gründet jede Authentizität in einer Relation, in der die Zuschreibung zwar erst das Resultat oder Ziel darstellt, die aber auch allein durch ebendieses Ziel bestimmt ist, welches somit doch die Authentizität überhaupt ausmacht: »keine Authentizität ohne Zuschreibung« könnte man hier also zusammenfassend sagen. Vor einem solchen Hintergrund dürfte klar sein, dass die historischen Bedeutungsdimensionen der »Authentizität« eben kein prinzipielles Charakteristikum dieses Konzepts darstellen, sondern als Hinweise auf die ausgesprochene Vielgestaltigkeit der möglichen Zuschreibungskontexte gelesen werden müssen. Indem es beim Authentischen wesentlich darum geht, eine persönliche Einschätzung vorzunehmen, die im Rahmen politischer Diskurse freilich auch öffentlich kundgetan wird, mag es etwa

sein, dass diverse Leute der sogenannten *AfD* Authentizität als Anti-Establishment-Partei zuschreiben. Aber sie können damit auf ganz unterschiedliche Elemente abzielen, was die Chiffre »Anti-Establishment« dabei bedeuten soll und warum gerade diese Partei als authentische Vertretung dieser Sichtweise gelten sollte. Im politischen Diskurs gilt es daher, solche hinter der Authentizitätszuschreibung stehenden Sichtweisen zunächst aufzuklären, um daran anschließend ihre jeweiligen konkreten legitimierenden wie delegitimierenden Dimensionen herausstellen zu können. Erst damit ist wirklich eine Grundlage für einen Diskurs bereitet: Man kann nicht sinnvoll darum streiten, ob eine Person als authentisch angesehen werden kann, wenn man nicht klärt, welche Einschätzung mit der Authentizitätszuschreibung aus welchen Gründen zum Ausdruck gebracht wird.

Eine Person, die wohl wie kaum eine andere für die dezidierte Zuschreibung einer grundständigen Authentizität durch ihre Sympathisanten bekannt ist, ist die eingangs dieses Kommentars angesprochene Greta Thunberg. Nicht selten kommt diese Authentizität jedenfalls zur Sprache, wenn es in den Diskussionen, die sich so häufig viel mehr mit dem »Faszinosum Greta« als mit ihren inhaltlichen Anliegen beschäftigen, um die Frage geht, was die Besonderheit ist, die die junge Schwedin zu dem Aushängeschild des weltweiten Klimaprotests unter dem Label *Fridays For Future* hat werden lassen. Wenn auch ich nun Greta Thunberg als authentisch ansehe, muss ich damit aber weder behaupten, dass sie ein bestimmtes Selbst inszeniert hat, das ich jetzt für glaubwürdig halte, noch muss ich umgekehrt davon ausgehen, dass sie sich gar nicht inszeniert. Dass sie sich bzw. ihre Auftritte inszeniert – oder diese mindestens zu einem gewissen Grade einstudiert – dürfte außer Frage stehen. Schaut und hört man sich die einleitend zitierte UN-Klimagipfelrede von 2019 an, stellt man schnell eine gewisse Rhythmik und Betonung sowie bisweilen auch eine dazu passende Gestik fest, die an Referate ungeübter Redner:innen oder auch – dem jugendlichen Erscheinungsbild Thunbergs geschuldet – an Schüler:innen-Gedichtvorträge erinnern. Doch genauso gut wird beim Anhören und -schauen dieser Rede deutlich, worin die Authentizitätszuschreibungen ihrer Sympathisant:innen eigentlich gerade gründen: Es ist nicht der Vortragsstil oder die nuanciert zugespitzte Rhetorik; es ist gerade das, was neben all diesen Offensichtlichkeiten und über diese hinaus zum Ausdruck kommt – der tiefe Ernst in Thunbergs Augen, die Anspannung in ihren Gesichtszügen, das Zittern und Brechen ihrer Stimme. All diese Anzeichen bringen eine Aufrichtigkeit und Ernsthaftigkeit zum Vorschein, weil sie eine Basis für ein Miterleben dessen bilden, was die Rednerin gerade schildert und eben ganz offensichtlich in ähnlicher Weise bewegt, wie die geneigte Zuhörerschaft, die ihr deshalb zuspricht, in ihrem Handeln authentisch zu sein. Was Authentizität hier meint, ist also gerade das Durchscheinen einer unverstellten Aufrichtigkeit durch alle verhüllenden Inszenierungen oder sozialen Rollenspielerien hindurch. Und dass ich diese Authentizitätszuschreibung auch öffentlich vertrete, lässt darauf schließen, dass ich die Inhalte, die mir bei-

spielsweise bei einer Rede wie auf dem UN-Klimagipfel in besagter unverstellter Aufrichtigkeit erscheinen, im allgemeinen positiv bewerte, dass ich damit sympathisiere, oder dass ich sie einfach in irgendeiner Art von Resonanz erlebe. Und so eindeutig mit einer solchen Authentizitätszuschreibung also auch eine Anerkennungsverweigerung artikuliert wird – in diesem Fall betrifft das diejenigen Positionen, die insbesondere durch Infantilisierungen und Psychopathologisierungen versuchen, Thunbergs Sichtweisen zu deligitimieren – so deutlich zeigt sich daran doch auch, dass eben nicht jede Anerkennungsverweigerung gleich selbst wiederum ein Deligitimierungsversuch sein muss. Denn die Delegitimierungsnarrative Anderer hervorzuheben, um ihnen entgegenzutreten, heißt gerade, ihnen ihre politische Stimme zu geben und sie zur Teilnahme am Diskurs einzuladen, auch wenn oder sogar gerade weil man die mit diesen Stimmen vertretenen Meinungen nicht anerkennen kann, sie aber doch nur in offenen Diskursräumen adäquat adressiert und effektiv konterkariert werden können.

Patriotische Erregung oder Friedhofsruhe des rationalen Diskurses?

Zur Rolle der politischen Emotionen bei Charles Taylor,
Martha Nussbaum und Jürgen Habermas

Jens Bonnemann

Zur Frage der Emotionalisierung des Politischen möchte ich in meinem Beitrag philosophische Ansätze miteinander ins Gespräch bringen, die sich unter diesem Gesichtspunkt auf den ersten Blick buchstäblich, wie Feuer und Eis zueinander verhalten. Ich werde die Universalismus-Kritik von Martha Nussbaum und Charles Taylor in den Fokus rücken und im Anschluss daran diskutieren, inwiefern deren Einwände auf Jürgen Habermas' Konzeption der kritischen Öffentlichkeit und des praktischen herrschaftsfreien Diskurses zutreffen. Polemisch, ja geradezu karikierend zugespitzt bringt Nussbaum die gemeinsame Kritik auf den Punkt, wenn sie Habermas vorwirft, dass die Teilnehmer:innen seines praktischen Diskurses in ihrer Distanziertheit und Emotionslosigkeit eigentlich lebende Tote – also Zombies – sein müssten.

In einem ersten Schritt sollen die Bedingungen für eine gelingende Demokratie im multikulturellen Zeitalter aus der Perspektive der kommunitaristischen Ansätze von – in chronologischer Reihenfolge – zunächst Taylor und dann Nussbaum skizziert werden. Beide formulieren auf der Grundlage ihrer eigenen Position jeweils eine Kritik an Habermas' Politikverständnis, das den Voraussetzungen eines moralischen Universalismus verpflichtet bleibt. Taylor und Nussbaum stimmen nicht zuletzt darin überein, dass sie ihre sozial-, wie auch moralphilosophischen Theorien von Anfang an als Gegenentwürfe zu einem solchen Universalismus konzipieren – sei dieser nun wie bei John Rawls liberalistischer oder eben wie bei Habermas diskursethischer Provenienz.

Im zweiten Teil des vorliegenden Aufsatzes wende ich mich dann dem strittigen Ansatz von Habermas zu. Indem ich jenes Präriefeuer der patriotischen Emotionen, das nach Taylor und Nussbaum überhaupt erst einmal das politische Gemeinwesen auf Betriebstemperatur bringen kann, mit jener viel geschmähten Eiswüste des deliberativen Diskurses konfrontiere, diskutiere ich im Zuge dessen die Stichhaltigkeit und Berechtigung der kommunitaristischen Habermas-Kritik. Auf diese

Weise will ich schließlich der Frage nachgehen, ob politische Emotionen bei Habermas tatsächlich prinzipiell ausgeschlossen sind oder ob ihnen nicht vielmehr trotz aller Einwände ein konstitutiver systematischer Stellenwert innerhalb seiner politischen Diskurstheorie zukommt.

1. Charles Taylor – gutes Leben oder gerechtes Tun?

Was das zentrale Anliegen des Kommunitarismus ist, lässt sich als Einstieg recht gut mit einem kurzen Seitenblick auf Émile Durkheim zeigen. Wenn Durkheim aus religionssoziologischer Perspektive nach den sakralen Wurzeln der moralischen Geltung gesellschaftlicher Normen fragt, so bringt er auf diesem Wege die soziale Funktion der Religion zutage, die darin liegt, dass sie ihren einzelnen Mitglieder:innen eine kollektive Identität verleiht und damit zugleich die Bindungskräfte einer Gesellschaft bereitstellt. Es ist letztlich also das identitätsverbürgende, religiöse Bewusstsein, das den sittlichen Konsens und damit den sozialen Zusammenhalt einer Gesellschaft hervorbringt. Aber bereits für Durkheim stellt sich die Frage, auf welche Weise unter den Voraussetzungen der Moderne, die tendenziell alle traditionellen Sozialbeziehungen zur Auflösung bringt, überhaupt noch ein Gemeinschaftsgefühl möglich sein kann.¹

Im Zuge der Säkularisierungsbewegung soll einerseits die Welt nicht mehr traditionell-religiös, sondern vernunftbestimmt – eben ›weltlich‹ – eingerichtet werden, andererseits werden die Menschen zum Selbstbewusstsein ihrer Freiheit geführt. In der Vertragstheorie von Thomas Hobbes über John Locke bis hin zu John Rawls ist das liberalistische Menschenbild vorherrschend, demzufolge der Einzelne in erster Linie seinen Eigennutz verfolgt und deshalb in seinem Mitmenschen nur einen Konkurrenten sieht, der sich bestenfalls nicht in die je eigene Interessensphäre einmischt. Wie können solche Einzelkämpfer:innen zu einem Gefühl der Zusammengehörigkeit und Solidarität finden, wenn der Staat nicht aufgrund ihres grenzenlosen Egoismus der inneren Auflösung anheimfallen soll? Die Frage nach der Quelle der bindenden Kräfte stellt sich in aller Schärfe, da der Staat selbst offensichtlich solche Bindungen nicht mit den Mitteln des Rechtszwangs herstellen kann, ohne seinen freiheitlichen Charakter zu verlieren und hinter die Schwelle der Aufklärung zurückzufallen. Ernst-Wolfgang Böckenförde hat dieses Problem mit dem folgenden viel zitierten Satz auf den Punkt gebracht: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.«²

1 Vgl. Émile Durkheim: *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.

2 Ernst-Wolfgang Böckenförde: »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, S. 112.

Der Kommunitarismus – den neben Martha Nussbaum und Charles Taylor auch Alasdair MacIntyre und Michael Walzer vertreten – hat nun in seiner Blütezeit in den 1980er und 1990er Jahren versucht, in der Übereinstimmung faktisch vorhandener Wertüberzeugungen eine neue Grundlage für gesellschaftliche Solidarität zu finden. Die zentrale Frage lautet demzufolge: Wie viel an Gemeinschaft, also wie viel an gemeinsamem Werthorizont, benötigen liberale Gesellschaften, um ihren Zusammenhalt zu sichern? Allerdings handelt es sich bei dieser Debatte zwischen dem Kommunitarismus auf der einen Seite und dem Liberalismus – mit seinen zeitgenössischen Hauptvertretern John Rawls und Ronald Dworkin – auf der anderen Seite genau genommen um einen Familienstreit, denn der Kommunitarismus plädiert keineswegs für eine Abkehr von der liberalen Demokratie. Vielmehr will er ganz entschieden auf die seiner Ansicht nach vergessenen kommunitären Grundlagen innerhalb moderner liberal-demokratischer Gesellschaften aufmerksam machen. Wonach Taylor sucht, ist, wie er selbst erklärt, »eine etwas komplexere und reichere Version des Liberalismus«.³

Anders als MacIntyre, der sich für eine Reaktualisierung der aristotelischen Tugendethik und eine weitreichende Identifikation des Einzelnen mit den sozialen Rollen des jeweiligen Gemeinwesens ausspricht,⁴ knüpft Taylor an republikanische Traditionen bei Hegel oder Tocqueville an: Es geht hierbei weniger um ein Übergewicht der Gemeinschaft als vielmehr um eine Balance zwischen dem Individuellen und dem Sozialen. Gegen das liberalistische Menschenbild macht Taylor geltend, dass die Identität als ein freies und autonomes Individuum von bestimmten kulturellen Voraussetzungen abhängig ist, die geschaffen, aufrechterhalten und stabilisiert werden müssen. Wer also seinen Status als freies Individuum schützen will, muss sich darum für solidarisch mit jener Gesellschaft erklären, die das Recht auf Individualität garantiert. An dieser Stelle soll die Religion das Staffelholz an den Patriotismus übergeben: Gerade weil auf die sozialintegrative Wirkung der Religion kein Verlass mehr ist, übernimmt nun der moderne Patriotismus die vakante Aufgabe, ein Solidaritätsgefühl hervorzubringen: »Der moderne demokratische Staat verlangt demnach ein gesundes Maß an Patriotismus, eine kräftige Identifikation mit dem Gemeinwesen und die Bereitschaft, ihm etwas zu opfern«.⁵

Bereits bei diesem Zitat wird deutlich, in welchem Ausmaß die Positionen von Habermas und Taylor voneinander abweichen: Aufgrund der Legitimationsproble-

3 Charles Taylor: »Demokratie und Ausgrenzung«, in: ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 43.

4 Vgl. vor allem Alasdair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995.

5 Charles Taylor: »Nationalismus und Moderne«, in: ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 150. Siehe hierzu auch Walter Reese-Schäfer, *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 278.

me moderner Demokratien sucht Habermas Zuflucht zu einer *formalen* Ethik, welche jegliche Abhängigkeit von einer besonderen kulturellen Lebensform abschüteln will: »In dieser Auffassung gibt es keinen Platz für den in der Tradition durchaus üblichen Begriff des Guten im Sinne des guten Lebens oder im Sinne des Guten als Gegenstand unserer Liebe oder Loyalität.«⁶ Diesen Schritt hält Habermas, wie Taylor erläutert, für unvermeidlich, denn für ihn ist eine solche Ausblendung »das einzige Bollwerk gegen chauvinistische und ethnozentrische Vorstöße im Namen der jeweiligen Lebensform, Tradition oder Kultur.«⁷ In Abgrenzung zu einer formalen und prozeduralen Ethik versteht sich nun Taylors Ethik ausdrücklich als *substantiell*, weil sie Fragen des guten Lebens in den Mittelpunkt rücken will.⁸ Jeder kulturellen Lebensform liegt – so heißt es weiter – eine anthropologische Konzeption zugrunde, aus der sich bestimmte moralische und politische Prinzipien ableiten lassen: »[U]nser Überlegungen über die Zwecke, die wir anerkennen *sollen*, gehen untrennbar mit Betrachtungen darüber einher, was wir als Menschen *sind*.«⁹

Wichtig ist in diesem Zusammenhang Taylors Gegenüberstellung von so genannten *schwachen* und *starken* Wertungen: Während schwache Wertungen sich auf dasjenige beziehen, was für mich angenehm und nützlich ist, orientieren sich starke Wertungen an einem bestimmten Ich-Ideal. Für starke Wertungen ist also die Frage entscheidend, wer das eigentlich ist, für den etwas angenehm oder nützlich ist, und ob ich jemand sein will, für den solche Entscheidungen an erster Stelle stehen. Wer also zwischen Erdbeertorte und Schwarzwälder Kirschtorte schwankt, sieht sich veranlasst, eine schwache Wertung zwischen zwei Leckereien vorzunehmen, während derjenige, der zweifelt, ob eine den ganzen Tagesablauf beherrschende Naschsucht wirklich mit seinem Selbstverständnis und seinem Ideal eines guten Lebens übereinstimmt – wie Taylor sagen würde –, in einem starken Sinne wertet: »Motivationen oder Wünsche zählen nicht nur aufgrund der Anziehungskraft der Ziele, sondern auch aufgrund der Lebensweise und des Subjekttypus, denen die Wünsche eigentlich entsprechen.«¹⁰ Keineswegs müssen starke Wertungen dabei immer einen moralischen Charakter haben, vielmehr kann es

6 Charles Taylor: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, S. 152.

7 Ebd., S. 170.

8 Charles Taylor: »Sprache und Gesellschaft«, in: Axel Honneth und Hans Joas (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns. Erweiterte und aktualisierte Ausgabe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 45.

9 Ebd. S. 49.

10 Charles Taylor: »Was ist menschliches Handeln?«, in: ders., *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, S. 24.

auch einfach schlichtweg um die Frage gehen, ob mein Handeln einem Image oder einem ästhetischen Stil gerecht wird.¹¹

Worin sieht Taylor nun die Gefahr, wenn man wie Habermas die Ethik auf die Frage nach dem richtigen Tun beschränkt und im Gegenzug jene Frage ausklammert, wodurch für einen einzelnen Menschen oder eine Gruppe von Menschen das Leben lebenswert wird? Zunächst einmal folgt daraus eine weitreichende Konsequenz für das Verständnis von Rationalität: Sobald eine jede Orientierung am Guten ausgeschaltet wird, »muss unser Begriff des vernünftigen praktischen Denkens ein prozeduraler sein«.¹² Noch gravierender ist jedoch, dass eine solche Reduktion des Bereichs der Moral schließlich auch auf das Menschenbild übergreift, das einem solchen Ansatz zugrunde liegt: So folgt Habermas dem »Ideal des desengagierten Selbst, das nicht nur die es umgebende Welt, sondern auch seine eigenen Gemütsbewegungen und Neigungen, Ängste und Zwangsvorstellungen zu objektivieren und dadurch eine Art von Distanz und kühler Gefäßtheit zu erreichen vermag, die es ihm gestattet, ›vernünftig‹ zu handeln.«¹³

Was übrig bleibt, ist Taylor zufolge ein rational verkürztes Subjekt, das sich ausschließlich am zwanglosen Zwang des besseren Arguments orientiert, keine starken Wertungen und daher keine Identität aufweist, und schließlich ohne Gefühle der Sympathie, Antipathie und Solidarität innerhalb seiner sozialen Verhältnisse nur noch ein verstümmeltes menschliches Leben führt. Bei einem so unparteiischen und neutralen Subjekt drängt sich dann schließlich die Frage auf, aufgrund welcher Motivation es überhaupt noch an einem rationalen Diskurs teilnimmt, der für bestehende Handlungskonflikte eine konsensuelle Lösung zu finden versucht.

Abgesehen von einer Reduktion des Vernunft- und des Subjektbegriffs attestiert Taylor Habermas schließlich auch noch einen »pragmatischen Selbstwiderspruch«¹⁴: Einerseits sei das Verfahren der Diskursethik durch Freiheit, Altruismus

11 Vgl. Hartmut Rosa: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt a.M. & New York: Campus 1998, S. 103. Insofern bereits unsere Wahrnehmung von starken Wertungen durchtränkt ist, hält Taylor eine strikte Trennung von Deskription und Evaluation für unzulässig und spricht daher von einer »moralischen Phänomenologie« (Taylor: *Quellen des Selbst*, S. 133). Gemeint ist damit: Wenn ich die Einstellung einer völlig neutralen Wahrnehmung einnehmen, die Wertdimension des Wahrgenommen ausblenden und mich nur noch an naturwissenschaftlich relevante Fakten halten würde, dann wäre ich nicht einmal mehr in der Lage zu verstehen, was sich vor meinen Augen abspielt: »Sind wir ohne Begriffe wie ›Mut‹ oder ›Großzügigkeit‹ außerstande, nutzbringend nachzudenken oder das Handeln der Menschen erhellend zu begreifen und zu erklären, dann sind Mut oder Großzügigkeit eben reale Merkmale der Welt« (ebd., S. 134).

12 Ebd. S. 165.

13 Ebd. S. 47.

14 Ebd. S. 170.

und Universalismus motiviert – also von Werten, die in einer bestimmten Kultur verwurzelt sind. Andererseits gerät die Diskursethik, die prinzipiell alle Werte ausklammert, nun in die paradoxe Situation, solche Werte wie Freiheit, Altruismus und Universalismus im Namen dieser Werte selbst auszuschließen.

Während Habermas' Ethik im Grunde den Weg einer – wie Paul Ricœur es genannt hat – »Säuberungsstrategie«¹⁵ einschlägt, mit der – ähnlich wie bei Kant die Pflicht von jeder Neigung – die Argumentation von jeder kulturellen Konvention befreit werden soll, geht Taylor in die entgegen gesetzte Richtung: Worauf es ihm ankommt, ist nicht die Überwindung des kulturellen Kontextes durch den Aufstieg in den rationalen Diskurs, sondern vielmehr die explizite Artikulation der eigenen starken Wertungen. Und während für Habermas eine wertfreie, völlig neutrale Haltung der Königsweg ist, um in einer multikulturellen Gesellschaft gerechte und unparteiische Lösungen zu finden, die niemanden diskriminieren, birgt für Taylor jede kulturelle Identität immer auch die Wahrscheinlichkeit einer Hierarchisierung von Lebensformen – wobei er sich betont vorsichtig ausdrückt: »Es kann sein, daß eine Lebensform als erfüllter angesehen wird, eine andere Weise des Fühlens und Handelns als reiner, eine Art des Fühlens oder Lebens als tiefer, ein Lebensstil als bewundernswerter, eine gegebene Forderung als absoluter Anspruch im Gegensatz zu anderen, die bloß relative Ansprüche stellen usw.«¹⁶

Um unsere einzelnen moralischen Reaktionen verständlich und diskutabel zu machen, schlägt Taylor also eine explizite Artikulation des jeweiligen Werthorizonts vor. Welche starken Wertungen liegen meinem Handeln und Urteilen zugrunde? Was setze ich voraus, wenn ich eine Lebensform als erstrebenswert ansehe, ein bestimmtes Handeln als lobenswert oder verwerflich ansehe usw.? Zwar ist der moralische Rahmen, der auf diese Weise offengelegt wird, historisch und kulturell variabel, aber kein menschliches Leben kommt ohne einen solchen Rahmen aus. Die Frage ›Wer bin ich?‹ findet, wie Taylor erläutert, ihre Antwort in einer Auskunft darüber, dass ich jemand bin, für den dieses und jenes von Bedeutung ist, der sein Handeln an diesen oder jenen Werten orientiert und sich auf diese oder jene Weise mit einer bestimmten sozialen Gruppe und einer bestimmten kulturellen Lebensform – ob Katholizismus oder Anarchismus – identifiziert: »Definiert wird meine Identität durch die Bindungen und Identifikationen, die den Rahmen oder Horizont abgeben, innerhalb dessen ich von Fall zu Fall zu bestimmen versuchen kann, was gut oder wertvoll ist oder was getan werden sollte bzw. was ich billige oder ablehne.«¹⁷ Es lässt sich also festhalten: Unser Selbst hängt mit dem

15 Paul Ricœur: *Das Selbst als ein Anderer*, München: Wilhelm Fink 2005, S. 346.

16 Taylor: *Quellen des Selbst*, S. 44.

17 Ebd. S. 55. Von einer radikalen Selbstwahl im Sinne des Existentialismus unterscheiden sich deshalb die starken Wertungen bei Taylor, weil sie eben nicht *entworfen*, sondern vielmehr in einer bestimmten Gemeinschaft *entdeckt* werden, der man sich zugehörig fühlt (vgl. Taylor,

Sinn für das Gute zusammen und entwickelt sich im Zusammenleben mit anderen Menschen. Folglich kommt es zu einer Identitätskrise, wenn jener moralische Rahmen, das Fundament des Handelns und Urteilens, erodiert.

Aus der anthropologisch-ethischen Position, die Taylor im Blick auf die aktuelle Situation moderner westlicher Demokratien entwickelt, ergibt sich also eine ganze Reihe von kritischen Fragen an die Adresse von Habermas: Muss ich den Rahmen, innerhalb dessen ich meine Urteile und mein Handeln orientiere, vollständig hinter mir lassen, um an einem rationalen, herrschaftsfreien Diskurs teilnehmen zu können? Anders gefragt, bin ich nur dann ein wahrhaftiger, d.h. neutraler Diskursteilnehmer, wenn ich nach Taylor eigentlich nicht mehr weiß, wer ich bin? Welchen Sinn macht überhaupt noch ein Diskurs, der eine Lösung für moralische Handlungskonflikte finden will, wenn die Teilnahme an ihm eigentlich voraussetzt, dass ich jegliche Motivation für moralisches Urteilen und Handeln verloren habe? Reicht das logische Argument aus, um moralisch Stellung zu beziehen, wenn es ansonsten keinen orientierenden Rahmen gibt? Welche Auseinandersetzungen können ohne einen solchen Rahmen überhaupt noch aufkommen, die dann innerhalb des Diskurses argumentativ überprüft werden können?

Aus dem Blickwinkel von Taylors Philosophie würde jedenfalls nur ein Mensch ohne irgendeinen moralischen und identitätsverbürgenden Rahmen aus starken Wertungen die Voraussetzungen für die Teilnahme an einem rationalen Diskurs im Sinne von Habermas erfüllen. Denn nur ein solches Subjekt wäre tatsächlich ein wahrhaft neutraler, unparteiischer und darum gerechter Diskursteilnehmer, für den ausschließlich die logische Stichhaltigkeit des Arguments zählt. Jedoch ist Taylor zufolge ein Mensch, der keinerlei starke Wertungen mehr kennt, ganz im Gegenteil völlig unfähig zu jeglicher Kommunikation: »Eine Person ohne jeglichen Rahmen [...] stünde außerhalb unseres Raums sprachlicher Kommunikationsmöglichkeiten; sie hätte keinen Standort in dem Raum, in dem wir anderen uns befinden. Nach unserer Anschauung hätten wir einen pathologischen Fall vor uns.«¹⁸ Es ist also festzuhalten: Je qualifizierter ein Mensch nach Habermas für den rationalen Diskurs wäre, umso pathologischer und völlig unfähig zu jeglichem rationalen Diskurs wäre er nach Taylor. Genau genommen ist für den letzteren ein Mensch ohne starke Wertungen, also eine vollends rational geläuterte Person, sogar ein »Monstrum«¹⁹.

»Was ist menschliches Handeln?«, S. 29-38). In Abgrenzung etwa zur Auffassung von Søren Kierkegaard, demzufolge das Leben in der Gemeinschaft das Selbst-sein nivelliert, hält es Taylor hingegen für ausgeschlossen, dass jemand allein für sich ein Selbst sein kann (vgl. Taylor, *Quellen des Selbst*, S. 71). Ganz im Gegenteil wird man seiner Ansicht nach umso mehr ein Selbst, je mehr man sich ins soziale Leben vertieft – und sei es auch nur die Gemeinschaft der einsamen Philosophen (vgl. ebd. S. 74f).

18 Taylor: *Quellen des Selbst*, S. 62.

19 Ebd., S. 63.

Eine weitere Frage, die die angeführte Habermas-Kritik nahelegt, von Taylor aber stillschweigend unter den Teppich gekehrt wird, lautet: Wie würden Habermas und Taylor solche Fälle beurteilen, in denen Menschen aus – wie man mit Taylor sagen müsste – ganz unterschiedlichen moralischen Räumen miteinander diskutieren, um anlässlich dringender Handlungskonflikte eine friedliche Einigung zu erzielen? Sind solche Räume füreinander durchlässig, oder ist ein sinnvolles Gespräch nur innerhalb ein und desselben moralischen Raums möglich? Welchen Gewinn sollte von Taylors Artikulation des eigenen Horizonts mit der jeweiligen Hierarchisierung von Lebensformen zu erwarten sein, wenn es um die Suche nach einer befriedenden Lösung im Rahmen eines gemeinsamen Gesprächs geht? Bei Taylor bleibt hier nur die Suche nach starken Wertungen, die den jeweiligen partikularen Lebensformen gemeinsam wären. Die Auskünfte darüber, wie man sich eine solche Suche vorstellen soll, bleiben jedoch eher vage. Im Vergleich dazu hat sich Martha Nussbaum weitaus genauer zu der Frage geäußert, wie unterschiedliche kulturelle Lebensformen zu einer Übereinstimmung finden können.

2. Martha Nussbaum – lieber Patriot als lebendig tot?

Noch stärker als Taylor betont Martha Nussbaum die Bedeutung emotionaler Bindungen zum Gemeinwesen, aber im Zuge dessen spitzen sich nun auch die Einwände gegenüber Habermas so weit zu, dass seine Position geradezu ins Holzschnittartige, wenn nicht Groteske verzerrt wird. Zunächst erfolgt in Nussbaums Argumentation ein Schulterschluss mit Taylor durch die zentrale These, dass liberale Demokratien nur dann stabil sein können, wenn sie in der emotionalen Basis ihrer Staatsbürger verwurzelt sind.²⁰ An dieser Stelle kommt wiederum wie bei Taylor der Patriotismus ins Spiel, der als Gegengewicht zu den egoistischen Interessen des Individuums fungiert, die im Liberalismus vorherrschend sind: »Patriotismus ist ein starkes Gefühl, das der Nation gilt. Er ist eine Form von Liebe und unterscheidet sich somit von der einfachen Bejahung oder Anerkennung von Prinzipien. Diese Liebe beinhaltet das Gefühl, daß die Nation *einem selbst* gehört und daß sich ihre Rituale gewöhnlich auf dieses Wir-Gefühl beziehen.«²¹

Angesichts der Bedeutung der emotionalen Verbundenheit wundert es dann auch nicht, wenn Nussbaum die Qualität des politischen Lebens daran bemisst,

20 Martha Nussbaum: *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016, S. 13. Während sich bei Taylor zum Thema der politischen Emotionen nur weit verstreute Bemerkungen in ganz unterschiedlichen Schriften finden, untersucht Nussbaum dieses Thema mit systematischem Anspruch und anhand von zahlreichen detaillierten Einzelanalysen in eben jener voluminösen Monografie, die schon durch ihren Titel darauf hinweist, dass sie einschlägig für dieses Forschungsfeld ist.

21 Ebd. S. 316.

inwieweit in ihr Verhältnisse realisiert sind, die denen in einer Familie möglichst nahekommen: »Patriotische Gefühle bedeuten, daß die Bürger einander als Familie annehmen und gemeinsame Ziele verfolgen.«²² Diese Orientierung am Ideal der Familie provoziert natürlich kritische Fragen, denn in Familien sind zweifellos asymmetrische und hierarchische Verhältnisse vorherrschend, und über unmündige Kinder wird dementsprechend paternalistisch entschieden. Wäre jemand in einer politischen Führungsposition in seinem Verhältnis zu den Bürger:innen vergleichbar mit einem Vater, der besser weiß, was für die Kinder gut ist, als die Kinder selbst?

Um nach dieser kritischen Überlegung den roten Faden wieder aufzunehmen: Entscheidend für Nussbaums Gegenposition zu Habermas ist selbstverständlich, dass ihrer Auffassung nach das gemeinwohlorientierte Handeln weder primär aus der Orientierung an abstrakten Ideen noch aus der Überzeugungskraft rationaler Gründe folgt. Vielmehr beruht es ganz entscheidend auf einer explizit *emotionalen* Anteilnahme – nämlich dem Patriotismus. Jedoch stellt Nussbaum damit keineswegs die Geltung von solchen Ideen wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit in Abrede. Aber ihrer Auffassung nach können diese abstrakten kognitiven Gehalte nur dann als Leitlinien eines politischen Gemeinwesens wirksam sein, wenn sie in narrativen, bildlichen oder auch musikalischen Darstellungen konkretisiert werden. Ideen sind Nussbaum zufolge also nur handlungsorientierend, wenn sie Emotionen wecken; und Emotionen wecken sie nicht durch rationale Argumentation, sondern allein durch anschauliche Darstellungen.²³

Dasselbe gilt auch für die Nation selbst, die weniger ein ideeller Gehalt ist, über den sich diskutieren lässt, als vielmehr ein anschauliches Narrativ, das Emotionen weckt, welche sich durch den Charakter des Patriotismus auszeichnen. Genauer denkt Nussbaum hierbei an eine Erzählung über die Vergangenheit, über Freundschaft und Leiden, die Überwindung anfänglicher Feindseligkeit und den Beginn einer friedlichen Kooperation. So kann zwischen Gruppen mit – wie Taylor sagen würde – unterschiedlichen moralischen Räumen eine Brücke der Verständigung geschlagen und eine friedliche Übereinkunft hervorgerufen werden, wenn in Erzählungen deutlich vor Augen geführt wird, dass man in der Vergangenheit für dieselben Ideale gekämpft und gelitten hat und daher zumindest in früheren Jahren eine Überschneidung zwischen den verschiedenen moralischen Räumen vorhanden gewesen sein muss:²⁴ »Eine nationale Erzählung basiert häufig auf politischen Idealen, die sich alle Bürger, auch die neuen Einwanderer, zu eigen machen können.«²⁵ Bei Nussbaum wird also viel deutlicher als bei Taylor, wie aus kom-

22 Ebd. S. 322.

23 Vgl. ebd. S. 337 und S. 578.

24 Vgl. ebd. S. 315 und S. 320.

25 Ebd. S. 325.

munitaristischer Perspektive die Identifikation ganz unterschiedlicher kultureller Lebensformen mit einem politischen Gemeinwesen konzipiert werden kann. Dabei fällt allerdings auf, dass der Frage, auf welche Weise bestimmte Ideale motivierend wirken können, weitaus mehr Gewicht zukommt als der Frage, wie sich diese Ideale überhaupt begründen und rechtfertigen lassen.

Wie Nussbaum einräumt, gibt es zweifellos auch diskriminierende Erzählungen, die einige Gruppen als bösartig oder geringwertig darstellen.²⁶ Die naheliegende Frage, wie unentwirrbar diese Erzählungen mit bestimmten Lebensformen verknüpft sein mögen, interessiert sie allerdings nicht besonders, stattdessen wird in einem unverwüstlichen Optimismus schlichtweg die Verbreitung alternativer Erzählungen empfohlen, welche den diskriminierten Gruppen im Gegenzug eine respektvolle und inkludierende Darstellung zuteilwerden lassen: Es kommt eben nur darauf an, »daß die Erzählung über die Geschichte und die aktuelle Identität der Nation niemanden ausschließt.«²⁷

Um diese Gegentherapie zu untermauern, erinnert Nussbaum an jenen Pluralismus von Lebensformen, Glaubensrichtungen und Subkulturen, der von Anfang an konstitutiv für das US-amerikanische Selbstverständnis gewesen sein soll. Mit einer gewissen Hemdsärmeligkeit fügt sie hinzu, dass dieses multikulturelle Selbstverständnis eine schlussendlich immer wieder zuverlässige Grundlage für die Integration ethnischer, religiöser oder auch sexueller Minderheiten bietet. Insofern die amerikanische Tradition wie kaum eine andere für den Schutz von Minderheiten und die Verteidigung der Freiheit steht, haben – wie Nussbaum ermahnt – die US-Amerikaner:innen jedenfalls allen Grund, auf ihre Kultur stolz zu sein.²⁸ Und um das häufig geäußerte Bedenken zu zerstreuen, dass der Patriotismus die Tendenz zum Chauvinismus in sich trägt, genügt es nach Nussbaum daran zu erinnern, dass die USA ähnlich wie Frankreich oder Großbritannien auf eine lange Tradition zurückblicken können, in der die universellen Prinzipien von Demokratie und Liberalismus untrennbar mit dem kulturellen Selbstverständnis verbunden sind. Mit anderen Worten, wer die USA liebt, der wird die Freiheit des Einzelnen achten und ein universalistisches Menschenbild vertreten: »Wir müssen die Kritikfähigkeit früh und kontinuierlich üben, unsere Bewunderung dafür zeigen und deutlich machen, daß freies kritisches Denken und nicht herdenmäßiger Gehorsam das Kennzeichen des wahren Patrioten ist.«²⁹

Spätestens an dieser Stelle wird aber eine Schwachstelle an dieser Konzeption deutlich, die sich auch schon in Taylors weitaus weniger ausgearbeiteter Patriotismustheorie ahnen lässt: So würden Nussbaum und Taylor wohl insistieren, dass

26 Ebd. S. 322.

27 Ebd. S. 325.

28 Ebd. S. 331.

29 Ebd. S. 333.

die Anhänger des Ku-Klux-Klan oder der Alt-Right-Bewegung, in denen Patriotismus und Rassismus miteinander eine unheilvolle Ehe eingehen, die amerikanische Tradition gründlich missverstehen und sich völlig zu Unrecht als Patrioten bezeichnen. Hier stellt sich aber dann die Frage, ob ihr eigenes Verständnis von Kultur und Patriotismus nicht schlichtweg unterkomplex ist. Wie Nussbaum selbst einräumt, zeichnet sich die amerikanische Kultur durch einen Pluralismus aus, aber es sind wohl berechtigte Zweifel angebracht, ob allen diesen verschiedenen Strömungen, die hier zusammenfließen, tatsächlich ein universalistisches und liberales Menschenbild zugrunde liegt. Um dies an einem konkreten Beispiel zu veranschaulichen: Für amerikanische Patrioten wie etwa Nussbaum verlangt die amerikanische Kultur die Gleichbehandlung aller Menschen; für manch andere, die sich ebenfalls amerikanische Patrioten nennen, verlangt sie hingegen die Privilegierung der weißen und protestantischen Bevölkerung.

Nussbaum kann nun zwar angesichts dieser Differenzen am Maßstab des Universalismus zwischen einem ›guten‹ und einem ›schlechten‹ Patriotismus unterscheiden, aber es würde ihr weitaus schwerer fallen, Gründe dafür anzuführen, dass der *schlechte* Patriotismus eigentlich *überhaupt kein* Patriotismus ist, weil er sich etwa zu Unrecht auf kulturelle Gehalte der amerikanischen Tradition beruft. Eben deshalb spaltet er sich aber in eine ganze Reihe von sehr unterschiedlichen und bisweilen äußerst bizarren Versionen auf. Infolgedessen wird es auch fraglich, ob der Patriotismus wirklich noch jene sozialintegrative Aufgabe erfüllen kann, die ihm nach Nussbaum zukommt. Wenn das, was in den verschiedenen Varianten des amerikanischen Patriotismus geliebt wird, streng genommen nicht dieselbe Nation bzw. nicht dasselbe Idealbild einer Nation ist, kann der Patriotismus schlechthin dann überhaupt noch Solidarität zwischen den Bürger:innen garantieren oder wird er nicht stattdessen zur Quelle von Dissens und Feindseligkeit? Insgesamt ist wohl festzuhalten, dass Nussbaums nahezu vorbehaltlose Befürwortung des amerikanischen Patriotismus unterkomplex und zu optimistisch ist, weil sie erstens nicht klärt, inwiefern die einheitsstiftende Wirkung des Patriotismus seiner Vielfältigkeit, ja Widersprüchlichkeit widersteht, und weil sie zweitens die Relevanz seiner diskriminierenden Varianten unterschätzt.

Wenn bereits für die USA ein nicht-diskriminierender Patriotismus alles andere als selbstverständlich ist, wie verhält es sich erst in solchen Ländern, in denen die Kultur nicht die Möglichkeit hatte, über Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte mit einem universellen und liberalen Menschenbild zusammenzuwachsen? Dass der Universalismus z.B. in Deutschland ein völlig kulturfremder Exportartikel ist, behauptet noch vor etwas mehr als 100 Jahren eine politische Kampfschrift von Thomas Mann, die unter dem Titel *Betrachtungen eines Unpolitischen* erschienen ist: Der spätere Literaturnobelpreisträger beklagt hier den Import fremder politischer Institutionen wie Demokratie und Liberalismus, der angeblich die kulturelle Eigenart Deutschlands verfälscht. Mit hochtrabendem Pathos wird verlautbart,

»daß die Demokratie im westlichen Sinn und Geschmack bei uns landfremd ist, ein Übersetztes, das »nur in der Presse vorhanden« und niemals deutsches Leben und deutsche Wahrheit werden kann.«³⁰ Die Freiheit eines jeden Volkes, so heißt es weiter, kann schließlich nur darin bestehen, nach seinem »eigenen Lebensgesetz« leben zu dürfen. Und aus diesem Grund soll auch Deutschland unbehelligt vom »französischen« Universalismus seine eigene Vorstellung von Freiheit und seine eigenen politischen Einrichtungen entwickeln dürfen.³¹

Wie immer man darüber urteilen mag – Thomas Mann selbst hat nur wenige Jahre später schon ganz andere Töne angeschlagen³² –, deutlich wird in dieser Klage, dass längst nicht in allen Ländern Demokratie und Liberalismus als etwas aufgefasst wird, das auf dem Boden der eigenen Kultur hervorgewachsen ist. Es kommt daher auch nicht von ungefähr, wenn Habermas einen grundsätzlichen Vorbehalt gegenüber der Orientierung an einer kulturellen Tradition äußert: »Auf die Formel des »Alle für Einen, und Einer für Alle« kann sich die Formel »Führer befehl, wir folgen Dir« – wie auf den Plakatsäulen meiner Jugend in Nazi-Deutschland – reimen, weil in dem traditionalistischen Sinn von Solidarität die Genossenschaft mit der Gefolgschaft verflochten blieb.«³³

Während für Taylor und Nussbaum die universalistische Diskurstheorie jegliche solidarische Verbundenheit mit einer identitätsverbürgenden kulturellen Lebensform eliminiert und damit implizit ein sehr verkürztes Menschenbild geltend macht, zeigt sich in diesem Zitat von Habermas bereits in aller Schärfe, welche Vorbehalte gegenüber dem Gemeinschaftsgefühl für ihn letztlich wegweisend geworden sind. Ebenso salopp wie plakativ gesprochen, läuft die Debatte zwischen Habermas und dem Kommunitarismus zunächst darauf hinaus, die Gefahren zu großer emotionaler Wärme und die Gefahren zu großer emotionaler Kälte für den Bereich des politischen Lebens gegeneinander auszuspielen.

Auf der Grundlage ihrer Theorie der politischen Emotionen formuliert Nussbaum jedenfalls eine äußerst rigorose Kritik an der Diskursethik, die viele Parallelen zu der von Taylor aufweist, aber weitaus schrillere Töne anschlägt, denn in ihrem Fazit charakterisiert sie schließlich Habermas' Diskursteilnehmer:innen

30 Thomas Mann: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt a.M.: Fischer 2001, S. 290.

31 Vgl. ebd.

32 Gegenüber der konservativ-nationalen Position in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* von 1918 setzt Mann bereits 1922 in seiner Rede »Von deutscher Republik« einen Kontrapunkt und bekennt sich zur Weimarer Republik: »Mein Vorsatz ist, ich sage es offen heraus, euch, sofern das nötig ist, für die Republik zu gewinnen und für das, was Demokratie genannt wird, und was ich Humanität nenne« (Thomas Mann: »Von deutscher Republik«, in: ders., *Essays Bd. 2. Für das neue Deutschland. 1919-1925*, Frankfurt a.M.: Fischer 1993, S. 133).

33 Jürgen Habermas: »Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über »Stufe 6«, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 70f.

sogar als lebende Tote. Wer an dieser Stelle allerdings eine ausführliche und detaillierte Auseinandersetzung mit der Position dieses Philosophen erwartet, wird gründlich enttäuscht. Nussbaum verneint zunächst mit aller Entschiedenheit, dass Habermas überhaupt den Emotionen für seine politische Konzeption irgendeine Relevanz zugesteht. In einem nächsten Schritt bietet sie dann eine Erklärung für diese Emotionslosigkeit an und schlägt hierfür einen ebenso weiten wie philosophiehistorisch äußerst überraschenden Bogen von Habermas zu Marc Aurel, dem römischen Kaiser und Philosophen der Stoa.

Die Verwandtschaft zwischen beiden Denkern soll nämlich darin bestehen, dass sich bei Marc Aurel bereits dieselbe abstrakte und emotionslose Lebenseinstellung findet, der Nussbaums Deutung zufolge auch Habermas in heutiger Zeit immer noch verpflichtet ist. Genaugenommen beschränkt sich die Habermas-Kritik nur auf die Behauptung ebendieser Gemeinsamkeit: Um Gerechtigkeit und Unparteilichkeit walten zu lassen, unterdrückt Marc Aurel, wie Nussbaum erläutert, jegliche emotionale Verbundenheit mit der Familie, der Stadt oder der Region – ja, sogar die Begeisterung für seine Lieblingssportmannschaft.³⁴ »Um so weit zu kommen, dass wir uns um alle Menschen in gleicher Weise kümmern, müssen wir, wie Marcus deutlich macht, die starke Bindung an die eigene Region systematisch abschaffen: an die Familie, die Stadt, die Gegenstände der Liebe und des Begehrens [...]. Sich Parteilichkeit abzugewöhnen, bedeutet, sich unter Geschlechtsverkehr nur das Aneinanderreiben von Eingeweiden vorzustellen: Es verlangt, daß man verlernt, an einer besonderen Sache Freude zu haben oder ihr besondere Bedeutung beizumessen.«³⁵

Weil der römische Kaiser für alle Untertanen mit derselben Aufmerksamkeit Sorge tragen und jegliche Bevorzugung und damit Ungerechtigkeit vermeiden will, begibt er sich schließlich in eine völlig leere, gefühlsarme und einsame Welt, in der kein Platz für irgendeine Liebe zu einem Besonderen ist – und damit weder für Freundschaft noch für Solidarität. Wie Nussbaum betont, ist so ein leib- und freudloser Mensch eigentlich ein lebender Toter: »Da Marcus jedes sinnliche Interesse an Körpern, Sportmannschaften, Familie und Nation verloren hat, tritt er in eine merkwürdige Welt ein, eine zwar sanfte und unaggressive, dafür aber einsame und hohle Welt [...]. Und das läuft auf einen Tod mitten im Leben hinaus. Denn nur in einem todesähnlichen Zustand ist moralische Läuterung möglich.«³⁶ Und ebenso wie der Kaiser Marc Aurel nur gerecht und unparteiisch sein kann, wenn er jegliches Gefühl der Liebe, Freundschaft und Solidarität unterdrückt, so ist – diesen Schluss legt Nussbaum nahe – ein jeder Mensch aus Fleisch und Blut

34 Nussbaum: *Politische Emotionen*, S. 339.

35 Ebd. S. 340.

36 Ebd. S. 341.

erst dann imstande, an einem rationalen Diskurs, so wie Habermas ihn sich vorstellt, teilzunehmen, wenn er sich von jeder emotionalen Bindung löst und in einen solchen todesähnlichen Zustand übergeht.

3. Die Eiswüste des deliberativen Diskurses bei Habermas oder: Ist nur ein Mensch ohne Liebe ein wahrhaft gerechter Mensch?

In der zweiten Hälfte dieses Aufsatzes will ich nun der Frage nachgehen, ob Taylors und Nussbaums Vorwurf berechtigt ist, dass in Habermas' politischer Philosophie keinerlei Platz für Gefühle der Solidarität ist, weil die Voraussetzungen seiner Diskurskonzeption die Teilnehmenden zu völlig desengagierten, nahezu toten Vernunftsubjekten zusammenschrumpfen lassen. Für diese Diagnose spricht immerhin schon einmal, dass Habermas' Diskursethik wie jede deontologische Moral nicht einfach nur blind für Fragen nach dem guten Leben ist, sondern sie in voller Absicht und ganz methodisch ausschließt: Das Verfahren des Diskurses kann eben nur Neutralität, Unparteilichkeit und Gerechtigkeit garantieren, wenn es im Gegenzug Sympathie und Antipathie, Solidarität und Patriotismus ignoriert.

Dem entspricht ferner auch ganz und gar der *formalistische* Charakter der Diskursethik, denn, wie Habermas selbst hervorhebt, sie beschreibt nichts weiter als ein Verfahren der moralischen Argumentation bzw. die Bedingungen, »unter denen jeweils die Beteiligten selbst eine vernünftige Antwort finden könnten.«³⁷ Die Reduktion der Moral auf ein solches Verfahren ist für Habermas gerade der zuverlässigste Weg, eine Unparteilichkeit der Urteilsbildung zu gewährleisten: »Formalistische Ethiken geben eine Regel oder ein Verfahren an, wonach festgelegt wird, wie man einen moralisch relevanten Handlungskonflikt unparteilich – eben unter dem moralischen Gesichtspunkt – beurteilen kann.«³⁸ Weiterhin sind es rationale Gründe und selbstverständlich nicht etwa Gefühle irgendwelcher Art, die für das Verfahren der Urteilsbildung überhaupt eine Rolle spielen – und folglich sieht Habermas in dem Verweis auf normative Richtigkeit einen »wahrheitsanalogen Geltungsanspruch«³⁹: nämlich die Voraussetzung, »daß die Wahl von Normen begründet werden kann.«⁴⁰ Aus diesem Grund ist die Diskursethik *kognitivistisch*:

37 Jürgen Habermas: »Erläuterungen zur Diskursethik«, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 124.

38 Habermas: »Gerechtigkeit und Solidarität«, S. 54.

39 Jürgen Habermas: »Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?«, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 11.

40 Jürgen Habermas: »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983, S. 76.

»Moralische Sätze oder Äußerungen haben, wenn sie begründet werden können, einen kognitiven Gehalt.«⁴¹

Ferner soll diese Ethik *universalistisch* sein, denn der rationale Diskurs befolgt die Argumentationsregel eines so genannten Universalisierungsgrundsatzes – und dieser lautet: »Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jedes* Einzelnen voraussichtlich ergeben, von *allen* Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.«⁴² Entsprechend den Vorwürfen von Taylor und Nussbaum setzt freilich die Universalisierung voraus, dass der eigene Lebenshintergrund, dem man emotional und kulturell verbunden ist, weit hinter sich gelassen wird. Wie Habermas selbst ausdrücklich bemerkt, verlangt jene Verallgemeinerung, die mit dem deontologischen Standpunkt einhergeht, von den Beteiligten, »den sozialen und geschichtlichen Kontext ihrer je besonderen Lebensform und ihrer partikularen Gemeinschaft zu *überschreiten* und die Perspektive *aller* möglicherweise Betroffenen einzunehmen.«⁴³

Der nahe liegende Verdacht, es handle sich bei dem Universalitätsanspruch der Diskursethik schließlich doch nur um einen ethnozentrischen Fehlschluss, soll dabei durch den Rückgang auf notwendige Rationalitätsunterstellungen entkräftet werden, die als »transzendente Nötigung«⁴⁴ zu begreifen sind und als solche jeden binden, der sich überhaupt auf eine Argumentation einlässt. So sieht Habermas die Keime einer universalistischen Moral in dem Verhältnis der Subjekte innerhalb des kommunikativen Handelns angelegt: Die Teilnehmenden eines kommunikativen Handelns müssen sich wechselseitig »als *zurechnungsfähige Personen* anerkennen«⁴⁵, die ihre Geltungsansprüche rational, also durch das Angeben von Gründen, einlösen können. Diese notwendigen Voraussetzungen von Reziprozität und Symmetrie fasst Habermas in der folgenden Formel zusammen: »Handle verständigungsorientiert und lasse jedem die kommunikative Freiheit, zu Geltungsansprüchen Stellung zu nehmen.«⁴⁶

Da diese ›Grammatik der Kommunikation‹ nicht nur einer bestimmten Sprache und Lebensform verpflichtet ist, gilt sie universell und liefert hiermit die Grundlage für den moralischen Diskurs: »Konzepte wie Wahrheit, Rationalität,

41 Jürgen Habermas: »Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral«, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, S. 11.

42 Jürgen Habermas: »Was macht eine Lebensform rational?«, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 32 (Hervorhebung von Habermas).

43 Habermas: »Erläuterungen zur Diskursethik«, S. 124.

44 Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998, S. 18.

45 Habermas, »Erläuterungen zur Diskursethik«, S. 173.

46 Ebd.

Begründung oder Konsens spielen in allen Sprachen und in jeder Sprachgemeinschaft, obwohl sie verschieden interpretiert und nach verschiedenen Kriterien angewendet werden mögen, *dieselbe grammatische Rolle*.⁴⁷ In diesen idealisierenden pragmatischen Kommunikationsvoraussetzungen sieht Habermas jene »Ideen von Gerechtigkeit und Solidarität *angelegt*«⁴⁸, die alle Moralen – selbst diejenigen vormoderner Gesellschaften – immer schon in Anspruch nehmen. Insofern der Diskurs prinzipiell also »alle sprach- und handlungsfähigen Subjekte«⁴⁹ einschließt, macht er explizit die normativen Voraussetzungen des kommunikativen Handelns zu Gehalten einer universalistischen Moral.

Bis hierin bestätigt die Habermas-Lektüre noch voll und ganz die kommunitaristische Kritik, dass der deontologische Standpunkt nur dann seinen kulturübergreifenden Geltungsanspruch behaupten kann, wenn die Beteiligten des rationalen Diskurses weder Gefühle noch Solidarität noch die Orientierung an einem bestimmten Guten kennen – verloren haben sie damit aber genau dasjenige, das Taylor die kulturelle Identität eines Menschen nennt. Zwar spricht Habermas eigens von der notwendigen Anerkennung des anderen Subjekts und sogar von der Idee der Solidarität, die in den pragmatischen Voraussetzungen des kommunikativen Handelns angelegt sein soll. Aber bei denjenigen, die hier miteinander solidarisch sind, handelt es sich doch nur um leib- und gefühllose reine Vernunftsubjekte, denen nichts wichtig ist, außer der Plausibilität eines rationalen Arguments. Kurz, meine Solidarität mit dir beschränkt sich darauf, dass ich dir eine Begründung für meine Behauptung schulde. Wie Dilthey einmal gesagt hat, fließt in den Adern eines solchen Subjekts »nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit.«⁵⁰

Was an dieser Stelle jedoch gegen eine möglicherweise doch zu eifertige Gleichsetzung des Subjekts der Kommunikation bei Habermas mit einem bloß abstrakten Vernunftsubjekt spricht, ist der Umstand, dass Habermas selbst hier einen ganz wesentlichen Unterschied geltend machen will. Anders als Kant denkt er nämlich an die »Durchführung eines realen Diskurses«⁵¹ und verlässt sich nicht länger auf eine nur monologische Universalisierungsprüfung, wie sie etwa der kategorische Imperativ vornimmt. Als zentralen Grund dafür gibt er an, dass er nicht mehr von jener Voraussetzung Kants überzeugt sein kann, »daß im Reich der Zwecke alle Subjekte *dasselbe* Welt- und Selbstverständnis teilen.«⁵²

47 Habermas: *Faktizität und Geltung*, S. 378f.

48 Habermas: »Erläuterungen zur Diskursethik«, S. 155.

49 Ebd. S. 167.

50 Wilhelm Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Gesammelte Schriften Bd. 1*, Vandenhoeck und Ruprecht: Stuttgart & Göttingen 1979, S. XVIII.

51 Habermas: »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, S. 78.

52 Habermas: »Erläuterungen zur Diskursethik«, S. 171.

Diese Differenz zwischen Diskurs und Reich der Zwecke steht jedoch im Widerspruch zur kritischen Lesart von Taylor und Nussbaum, die Habermas vorwerfen, dass die Teilnehmer:innen des Diskurses nur rational argumentieren können, weil sie mit jeder Orientierung an einem Guten zugleich jegliche Identität und damit auch alles, was sie voneinander unterscheiden könnte, aufgegeben haben. Im Folgenden werde ich für eine alternative Habermas-Interpretation argumentieren, nach der die Diskursteilnehmer:innen zwar das naive und autoritäre Verhältnis zu ihrer kulturellen Lebensform – vielleicht sollte man vorsichtig sagen: mehr oder weniger – hinter sich lassen, aber – anders als Taylor und Nussbaum es unterstellen – eben keinen radikalen Bruch mit ihrer Herkunft vollziehen: Indem ich durch die Teilnahme an dem rationalen Diskurs eine reflektierte und rationale Einstellung einnehme, verhalte ich mich von jetzt an nicht nur *in* dieser kulturellen Lebensform, sondern auch *zu* ihr. Ich bin nach wie vor ein Teil dieser Lebensform und kann dennoch ihr gegenüber kritisch Stellung beziehen. Wer an einem rationalen Diskurs teilnimmt, ist entgegen der Einschätzung von Taylor und Nussbaum nicht einfach nur ein abstrakter Jedermann.

a. Das Bündnis von Universalismus und Pluralismus

Taylor und Nussbaums Vorwürfe gegen die Diskurstheorie lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: 1. Habermas' Universalismus ist außerstande, dem Pluralismus verschiedener Lebensformen im multikulturellen Zeitalter angemessen Rechnung zu tragen, die jeweils ganz unterschiedliche Vorstellungen darüber haben, was das Leben gut und lebenswert macht. 2. Dieser abstrakte Universalismus, der Fragen des guten Lebens rigoros ausklammert, beruht letztendlich auf einem rational verkürzten Menschenbild, das ebenso rigoros den Emotionen keinerlei Relevanz zubilligt. Ich möchte zunächst überprüfen, ob der erste Vorwurf, Habermas' Universalismus sei blind für den Pluralismus, zutreffend ist.

Anders als es zunächst den Anschein hat, beruht die Option für den Universalismus nicht allein auf jenen bereits erwähnten idealisierenden pragmatischen Voraussetzungen, zu denen Teilnehmer:innen eines kommunikativen Handelns transzendental genötigt sind (s.o.). Ausdrücklich versteht sich der Universalismus nämlich zudem als die einzig adäquate Reaktion auf den sich mehr und mehr ausbreitenden »Pluralismus von Lebensformen und konkurrierenden Wertüberzeugungen«⁵³. Habermas zufolge hat die Philosophie im Schatten eines solchen Pluralismus nur noch zwei Optionen: Entweder sie bleibt ihrem klassischen Anspruch treu, den richtigen Weg zu einem wahrhaft guten Leben zu weisen, d.h. also eine bestimmte Lebensform zu favorisieren, oder sie entscheidet sich

53 Ebd. S. 122.

für den Grundsatz der Toleranz, demzufolge die unterschiedlichen Lebensformen gleichberechtigt nebeneinander stehen.⁵⁴

Für Habermas kommt allein noch die zweite Möglichkeit infrage, die allerdings dazu führt, dass die Philosophie sich neutral verhält und die Frage des guten Lebens von jetzt an der jeweiligen Lebenswelt überlässt: »Im Anblick eines moralisch gerechtfertigten Pluralismus von Lebensentwürfen und Lebensformen, können Philosophen nicht mehr in eigener Regie *allgemeinverbindliche* Instruktionen über den Sinn des Lebens geben.«⁵⁵ Für den Moralphilosophen bleibt dann nur noch die Aufgabe übrig, ein unparteiliches und gerechtes Verfahren der Normbegründung zu entwickeln, das keine Lebensform privilegiert oder diskriminiert.⁵⁶

Würde man nun die – für Taylor und Nussbaum so beklagenswerte – strikte Differenz zwischen dem rationalen Diskurs und der kulturellen Lebensform zugunsten der letzteren einziehen, dann wäre aus der Perspektive von Habermas jede *faktisch anerkannte* immer auch schon eine *anererkennungswürdige* Norm. Infolgedessen wäre die Moral grundsätzlich konventionalistisch, an das Ethos eines politischen Gemeinwesens gebunden und würde letztlich auf eine ideologische Rechtfertigung des sozialen Status quo hinauslaufen. Im Unterschied dazu versteht Habermas den Übergang zur posttraditionalen Ebene des rationalen Diskurses geradezu als einen emanzipatorischen Prozess, der »uns von den strukturellen Beschränkungen der vertrauten Diskurse und der eingelebten Praktiken«⁵⁷ befreit.

Wenn sich darüber hinaus die Angehörigen einer modernen Gesellschaft lediglich an die verallgemeinerbaren Normen halten, ist eine – ohnehin unmöglich gewordene – Übereinstimmung der kulturellen Werte überhaupt nicht mehr erforderlich, und deswegen eröffnet sich im Gegenzug ein größerer Spielraum für voneinander abweichende Lebensformen. Habermas stellt also die Argumentation von Taylor und Nussbaum auf den Kopf: Je vielfältiger und multikultureller die Lebensformen werden, »eine um so abstraktere Gestalt müssen die Regeln und Prinzipien annehmen, welche die Integrität und gleichberechtigte Koexistenz der füreinander immer fremder werdenden, auf Differenz und Andersheit beharren- den Subjekte und Lebensweisen schützen.«⁵⁸

Weit davon entfernt, dass universelle Normen die pluralen Wertorientierungen und Interessen unterdrücken, ist es also ganz im Gegenteil gerade ihre Neutralität und Abstraktheit, die das friedliche Zusammenleben einer ganzen Bandbreite

54 Vgl. Jürgen Habermas: »Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus«, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 88.

55 Habermas: »Erläuterungen zur Diskursethik«, S. 184.

56 Ebd. S. 184f.

57 Habermas: »Lawrence Kohlberg und der Neoaristotelismus«, S. 90f.

58 Habermas: »Erläuterungen zur Diskursethik«, S. 202.

unterschiedlicher Lebensformen gewährleistet: »Neutralität impliziert nicht differenzblinde Gleichbehandlung, sondern gleichberechtigte Anerkennung. Weil das Leben ein besonderes ist, muß das Recht ein allgemeines und für alle gleiches und gleich sensibles sein.«⁵⁹ So bedeutet der Universalismus für Habermas schlichtweg dieselbe »Achtung für jeden und [...] Solidarität mit allem, was Menschenantlitz trägt.«⁶⁰ Es geht also nicht darum, mittels der Diskursethik das Besondere unter das Allgemeine zu subsumieren, sondern das Besondere mit der Autorität auszustatten, allgemeingültige Gründe für Handlungsoptionen einfordern zu können. Folglich ist es ausgerechnet der Universalismus in seiner Abstraktheit, der einer minoritären kulturellen Lebensform – aber auch der Minorität *innerhalb* einer kulturellen Lebensform – zu ihrem Recht gegenüber der jeweiligen Majorität und dem Konformitätsdruck der Normalität verhilft.

Natürlich ist der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, dass universalistische Diskurse immer auch einen ideologischen Charakter aufweisen und dementsprechend Exklusion, Intoleranz und Marginalisierung hervorbringen können. Aber nach Habermas handelt es sich in solchen Fällen dann nur um einen verkleideten Partikularismus. In dieser Hinsicht besteht die Stärke des Universalismus vor allem darin, dass er eben nicht immun gegen eine Kritik in seinem eigenen Namen ist und insofern das Potential zu einer permanenten Selbstkorrektur besitzt: »Wer im Namen des Universalismus den Anderen, der für den anderen ein Fremder zu *bleiben* das Recht hat, ausschließt, übt Verrat an dessen eigener Idee.«⁶¹

Um auf die Ausgangsfrage zurückzukommen: Gegen Taylors und Nussbaums Vorwurf, dass Habermas blind sei für den Pluralismus und seine Herausforderungen, lassen sich bei Habermas überzeugende Gründe dafür finden, dass etwa Minderheiten und Außenseiter:innen eher vom Universalismus als von irgendeiner kulturellen Lebensform eine Zuflucht vor Repressionen erwarten können. In diesem Sinne *unterdrückt* der Universalismus nicht den Pluralismus, sondern *fördert* ihn vielmehr – und zwar ausgerechnet durch seine Abstraktheit. So ist es schließlich der von allen Lebensformen emanzipierte rationale Diskurs, der mir Argumente dafür liefert, dasjenige zu tolerieren, was ich auf der Grundlage meiner eigenen Lebensform eigentlich abzulehnen gewillt bin.

59 Rainer Forst: *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Komunitarismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1994, S. 353.

60 Jürgen Habermas: »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, S. 116.

61 Ebd.

b. Die kulturelle Verwurzelung des rationalen Diskurses

Im Folgenden will ich nun auf den zweiten kommunitaristischen Vorwurf eingehen, dass die Diskursteilnehmer:innen bei Habermas nur noch abstrakte Vernunftsubjekte sind, weil zusammen mit den Emotionen auch der gesamte kulturelle Hintergrund durch die Teilnahme an einer ausschließlich rationalen Argumentationsgemeinschaft prinzipiell ausgeschlossen wird. Sind die Diskursteilnehmer:innen also tatsächlich Bewohner eines Elfenbeinturms oder – wie man mit Nussbaum fragen müsste – schlimmer noch: lebende Tote? Dafür spricht zunächst, dass die Universalisierungsregel von jedem verlangt, die Perspektiven aller Beteiligten einzunehmen und sich im Zuge dessen die selbstverständliche Traditionensgeltung des jeweiligen kulturellen Kontextes auflöst.

Wie Habermas bemerkt, sind moralische Pflichten für den Einzelnen zunächst ganz und gar in die Lebensgewohnheiten einer Tradition eingebettet. Eine Trennung zwischen Norm und Wert findet nicht statt: »Fragen der Gerechtigkeit stellen sich dort nur innerhalb des Horizonts von *immer schon beantworteten* Fragen des guten Lebens.«⁶² Indem die Teilnahme am Diskurs diese »normative Kraft des Faktischen«⁶³ aufhebt, kommt es zu einer grundsätzlichen Unterscheidung zwischen *faktisch geltender* Anerkennung und *Anerkennungswürdigkeit*. So verselbständigt sich die Ebene der Moral, sobald erst einmal die Frage gestellt wird, welche dieser Werte »im Falle allgemeiner Verbreitung bzw. Befolgung die ungeteilte Zustimmung aller potentiell Betroffenen finden würden.«⁶⁴ Wenn die Beteiligten auf diese Weise eine postkonventionelle und hypothetische Einstellung zu ihren anfänglichen lebensweltlichen Überzeugungen einnehmen, so kann das zweifellos auch mit einer existentiellen Krise einhergehen: »Wer Lebensformen in Frage stellt, in denen sich die eigene Identität gebildet hat, muß die eigene Identität in Frage stellen.«⁶⁵

Durch die Teilnahme an dem rationalen Diskurs gibt es also Habermas zufolge von jetzt an einen Bereich lebensweltlicher Wertorientierungen, der sich als nicht universalisierbar erweist, und einen anderen, der »den Forderungen streng moralischer Rechtfertigung unterworfen werden kann.«⁶⁶ Was hierbei allerdings den entscheidenden Unterschied ausmacht, ist überhaupt nicht der Inhalt, sondern die jeweilige Legitimationsgrundlage: »Aus Pflicht folgen wir geltende Normen nicht, weil sie durch Tradition und Gewohnheit *beglaubigt* sind, sondern weil wir sie

62 Habermas: »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, S. 117.

63 Ebd.

64 Habermas: »Was macht eine Lebensform rational?«, S. 33.

65 Jürgen Habermas: »Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln«, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983, S. 189.

66 Habermas: »Was macht eine Lebensform rational?«, S. 39.

für *begründet* halten.«⁶⁷ Wenn an dieser Stelle mit Taylor und Nussbaum überhaupt noch von einem Bruch mit den lebensweltlichen Wertorientierungen gesprochen werden kann, dann nur im Hinblick auf den Verlust ebendieser naiven und autoritären Legitimation. In inhaltlicher Hinsicht ist der Diskurs schon deswegen nicht von der Kultur abgekoppelt, weil auch die Normen aus den kulturellen Lebensformen stammen, denn schließlich sind sie nichts anderes als Werte, die innerhalb des rationalen Diskurses den Universalisierungstest bestanden haben.

Dass es sich so verhält, ist nicht verwunderlich, sondern liegt ganz und gar in der Konsequenz dieses Ansatzes: Wenn Habermas immer wieder betont, dass die Philosophie im postmetaphysischen Zeitalter des Pluralismus nicht mehr die Aufgabe übernehmen kann, nach der einzig wahren Lebensführung zu suchen, dann versteht er seine Diskurstheorie als die Konzeption eines Verfahrens, das einen Universalisierungstest für ganz unterschiedliche Lebensführungen bereitstellt. Insofern also die Philosophie selbst darauf verzichtet, Inhalte zu entwickeln, können diese Inhalte, über die dann der Universalisierungstest rational entscheidet, folglich nur aus dem Bereich der lebensweltlichen Traditionen und Konventionen genommen werden.

Der Diskurs ist dahingehend als ein Verfahren zu verstehen, »das nicht der Erzeugung von gerechtfertigten Normen dient, sondern der Prüfung der Gültigkeit vorgefundener, aber problematisch gewordener und hypothetisch erwogener Normen.«⁶⁸ Prinzipiell ist es darum nicht ausgeschlossen, dass sich auch eine Norm aus einer religiösen Tradition als universell begründbar herausstellt – worauf es allerdings ganz entscheidend ankommt, ist, dass diese Norm nicht mit den Mitteln begründet werden kann, die diese Tradition selbst bereitstellt. Ferner können durch die Berücksichtigung fremder oder bislang marginalisierter Lebensformen jederzeit neue Werte für die Verhandlungen in Diskursen kandidieren und daher auch neue universelle Normen entdeckt werden: »Ändert sich die Grundgesamtheit der Bürger, so ändert sich auch dieser Horizont, so daß über dieselben Fragen andere Diskurse geführt und andere Ergebnisse erzielt werden.«⁶⁹

Hieraus ergibt sich allerdings eine Schlussfolgerung, vor der Habermas wohl zurückschreckt, denn paradoxerweise müsste man eigentlich von einer unüberwindlichen Historizität und Kulturrelativität des universellen Normenrepertoires sprechen, weil der Stand des rationalen Diskurses immer nur einen vorläufigen Charakter haben kann: Solange kulturelle Lebensformen sich weiterentwickeln oder sogar völlig neue sich herausbilden, treten auch fortwährend neue Kandidaten für den Universalisierungstest an. Umgekehrt ist die Annahme nicht

67 Habermas: »Erläuterungen zur Diskursethik«, S. 145.

68 Habermas: »Was macht eine Lebensform rational?«, S. 34.

69 Jürgen Habermas: »Kampf um Anerkennung im bürgerlichen Rechtsstaat«, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999, S. 255.

abwegig, dass ›altgediente‹ universelle Normen wieder verschwinden, wenn sie ihr Fundament in den kulturellen Lebensformen verloren haben. In diametraler Entgegensetzung zur Kritik von Taylor und Nussbaum taucht nun die neuralgische Frage auf, ob der Diskurs nicht viel historischer und kultureller ist, als es Habermas lieb sein kann.

So oder so lautet jedenfalls die Antwort auf Taylor und Nussbaum, dass ein Bruch zwischen Kultur und Diskurs nur darin besteht, dass der Diskurs die naiven und autoritären Geltungen der Kultur einklammert. In inhaltlicher Hinsicht wäre es unzutreffend von einem Bruch zu sprechen, denn jede rationale Norm ist nichts anderes als ein kultureller Wert, der sich innerhalb des Diskurses als universalisierbar herausgestellt hat. Würden die Diskursteilnehmer:innen also tatsächlich – wie Taylor und Nussbaum meinen – jeden Kontakt mit ihren lebensweltlichen Wertorientierungen verlieren, dann käme auch jede Argumentation zum Erliegen, weil nur die Kultur dem rationalen Diskurs überhaupt etwas zu beißen geben kann. Keineswegs ist die Tradition also aus dem Spiel, vielmehr findet sogar eine Traditionsvermittlung statt, aber diese erfolgt eben nicht mehr naiv und autoritär, sondern reflexiv und argumentativ. Es ist vielleicht nicht zu gewagt, das Verhältnis zwischen Diskurs und Kultur in Abwandlung eines berühmten Wortes von Kant über die Wechselseitigkeit zwischen Begriff und Anschauung auf die folgende Weise zu charakterisieren: Diskurse ohne Kulturen sind leer, Kulturen ohne Diskurse sind blind – und im schlimmsten Fall blindwütig.

c. Die Konzeption einer kritischen Öffentlichkeit

Wie sich entgegen der Lesart von Taylor und Nussbaum gezeigt hat, ist die Lebenswelt schon deswegen unentbehrlich für den rationalen Diskurs, weil sie mit den kulturellen Werten die jeweiligen Kandidaten für die Universalisierungsüberprüfung liefert. Aber die Relevanz der Lebenswelt für Habermas' Konzeption einer universellen Moral reicht noch wesentlich weiter. Dies liegt daran, dass seine Diskursethik allenfalls explizit machen kann, welche Bedingungen die Diskursteilnehmer:innen erfüllen müssen, wenn sie sich auf Argumentationen einlassen, jedoch ist sie außerstande, darüber hinaus auch noch eine Begründung dafür anzugeben, warum jemand sich überhaupt darauf einlassen sollte: Der Diskursteilnehmer kommt nur zur Einsicht, »daß er keine guten Gründe hat, *anders* zu handeln.«⁷⁰

Insofern die Diskursethik nicht den Eintritt in die Argumentationspraxis und erst recht nicht die anschließende Umsetzung der diskursiv gewonnenen Einsichten in moralisches Handeln rational begründen kann, ist der moralische Gesichtspunkt, wie Habermas zugibt, auf bestimmte gesellschaftliche und politische Institutionen ebenso wie auf Sozialisations- und Erziehungspraktiken angewiesen,

70 Habermas: »Erläuterungen zur Diskursethik«, S. 135.

die eine postkonventionelle Moral- und Ich-Entwicklung fördern. Während also die *Möglichkeitsbedingung* der Diskursethik im Vernunftpotential des kommunikativen Handelns wurzelt, ist hingegen ihre *Verwirklichung* ganz und gar abhängig von der »Sozialisation in eine Lebensform, die dem Moralprinzip entgegenkommt.«⁷¹

Habermas denkt hierbei an eine Lebenswelt, die eine postkonventionelle Einstellung fördert und die Vermittlung von Traditionen »von der Kritikbereitschaft und der Innovationsfähigkeit der Individuen abhängig macht.«⁷² Kurz, bevor die Gleichberechtigung als universelle Norm eine Chance hat, muss sie sich zuerst als ein Wert innerhalb einer bestimmten Lebensform etabliert haben. Eine solche Verwirklichung von postkonventionellen Identitäten verdankt sich nach Habermas allerdings weniger diskursethischen Auseinandersetzungen, als vielmehr »den kollektiven Anstrengungen und Opfern sozialer und politischer Bewegungen.«⁷³ Durch die Hintertür scheint damit aber doch wieder so etwas wie Taylors und Nussbaums Solidarität mit kulturellen Lebensformen ins Spiel zu kommen.

Habermas beschreibt schließlich auch die politische Öffentlichkeit als eine solche lebensweltlich fundierte Verwirklichungsform des rationalen Diskurses, in der darüber diskutiert wird, inwiefern bestimmte Werte aus unterschiedlichen kulturellen Lebensformen für alle Mitglieder:innen eines politischen Gemeinwesens verbindlich sein können. Vor allem versteht er die Öffentlichkeit als die zentrale Instanz, durch die kulturelle Werte und Interessen in den politischen Raum hineinvermittelt werden. Voraussetzung hierfür ist, wie Habermas hinzufügt, ein Geflecht aus Mentalitäten und Überzeugungen, das sich durch eine demokratische Streitkultur mit einem hohen Maß an gegenseitiger Toleranz und zivilem Umgang auszeichnet. Denn herausbilden kann sich eine solche Zivilgesellschaft »nur im Kontext einer freiheitlichen politischen Kultur und entsprechender Sozialisationsmuster sowie auf der Basis einer unversehrten Privatsphäre.«⁷⁴

71 Ebd. S. 189.

72 Habermas: »Was macht eine Lebensform rational?«, S. 45.

73 Habermas: »Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?«, S. 26. Während Habermas und Axel Honneth von einem Kampf um Anerkennung sprechen (vgl. Habermas: »Kampf um Anerkennung im bürgerlichen Rechtsstaat«; Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998) und am Gedanken einer Veränderung des Status quo festhalten, liegt Paul Ricoeur eine solche gesellschaftskritische Haltung eher fern. So empfindet er Unbehagen angesichts der »militanten« Rede von einem »Kampf um Anerkennung«, die für ihn die Gefahr der Maßlosigkeit und des bloßen Machtkampfes birgt (vgl. Paul Ricoeur: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, S. 272f). Er wendet sich daher von »Kämpfen« ab und sucht in Friedenszuständen wie der Agape als erwartungsloser Gabe Erfahrungen *tatsächlicher* Anerkennung (vgl. ebd. S. 305f). Man könnte jedoch fragen, in welchem Maße jene Erfahrungen tatsächlicher Anerkennung wiederum von einer sozialen Realität abhängig sind, die nicht zuletzt in solchen Anerkennungskämpfen erst hervorgebracht wird.

74 Ebd. S. 449.

Der Bereich der Öffentlichkeit verzweigt sich »z.B. in populärwissenschaftliche und literarische, kirchliche und künstlerische, feministische und ›alternative‹, gesundheits-, sozial- oder wissenschaftspolitische Öffentlichkeiten«. Das Spektrum reicht ferner von der »episodischen Kneipen-, Kaffeehaus- oder Straßenöffentlichkeit über die *veranstaltete* Präsenzöffentlichkeit von Theateraufführungen, Elternabenden, Rockkonzerten, Parteiversammlungen oder Kirchentagen bis zu der *abstrakten*, über Massenmedien hergestellten Öffentlichkeit von vereinzelt und global verstreuten Lesern, Zuhörern und Zuschauern.«⁷⁵ Trotz dieser Pluralität von Teil- und Gegenöffentlichkeiten, zu der dann auch diejenige gehören würde, die durch das Internet ermöglicht wird, bleibt der Charakter der Öffentlichkeit in dem Maße gewahrt, als diese unterschiedlichen Bereiche nicht voneinander isoliert, sondern füreinander in kommunikativem Austausch durchlässig sind.⁷⁶

Für die Fragestellung des vorliegenden Aufsatzes ist diese Konzeption der kritischen Öffentlichkeit insofern ausgesprochen aufschlussreich, als Habermas ganz explizit jetzt auch den Emotionen eine unentbehrliche Rolle zuschreibt. Denn was in den verschiedenen Öffentlichkeiten zur Sprache und zur argumentativen Auseinandersetzung drängt, ist zumeist ein gesellschaftlicher Leidensdruck, der den Betroffenen als Arbeitnehmer:innen, Konsument:innen, Patient:innen, Steuerzahler:innen, Klient:innen staatlicher Bürokratien, Tourist:innen, Schüler:innen und Studierende widerfahren ist.⁷⁷ Da die Öffentlichkeit ihre wesentlichen Impulse aus der Verarbeitung solcher lebensgeschichtlich relevanten Problemlagen erhält, wirkt sie als »ein Warnsystem mit unspezialisierten, aber gesellschaftsweit empfindlichen Sensorien«⁷⁸ auf das politische System. Insgesamt ist Habermas davon überzeugt, dass die Peripherie der Öffentlichkeit gegenüber den Zentren der Politik eine weitaus größere Sensibilität für die Wahrnehmung und Identifizierung von neuen Problemlagen besitzt. Beispiele für Themen, die über die Öffentlichkeit ins politische System eingedrungen sind, wären für ihn der Klimawandel, das Artensterben, die Genforschung, die Gleichberechtigung oder der Schutz von Minderheiten.⁷⁹

Eine solche Vermittlung von Themen aus der Öffentlichkeit in die Politik setzt nicht einfach nur wohltemperierte Emotionen, sondern vielmehr ein fortwährend erhitztes »Krisenbewußtsein«⁸⁰ voraus, das einen zunehmenden Legitimationsdruck auf die Politik ausübt. Denn abhängig ist dieser Prozess »von einer liberal eingestellten und egalitären, für gesamtgesellschaftliche Problemlagen sensi-

75 Ebd. S. 452 (Hervorhebungen von Habermas).

76 Vgl. ebd.

77 Ebd. S. 441f.

78 Ebd. S. 435.

79 Vgl. ebd. S. 460f.

80 Ebd. S. 461.

blen, geradezu nervösen, in ständiger Vibration befindlichen, eben resonanzfähigen politischen Kultur«⁸¹. Eine vorbildliche staatsbürgerliche Person würde Habermas zufolge ihre Auseinandersetzung zwar argumentativ und nach den Regeln einer demokratischen Streitkultur führen, aber sie wäre nichtsdestotrotz hochgradig emotional an den politischen Ereignissen beteiligt und keineswegs – wie es Taylor und Nussbaum ihm vorwerfen – ein bloßer Argumentationsapparat, der seine Emotionen gewaltsam unterdrückt, wenn er – was Nussbaum ja gerade bezweifelt – überhaupt noch welche hat. Ganz im Gegenteil sind politische Emotionen der Treibstoff, der die kritische Öffentlichkeit überhaupt erst in Gang setzt.⁸²

Schluss

Taylor und Nussbaum werfen Habermas vor, dass seine politische Diskurstheorie auf einem rational verkürzten Menschenbild beruht: So seien die Teilnehmer:innen des rationalen Diskurses nichts weiter als abstrakte Vernunftsubjekte, die keinerlei Gefühle wie Sympathie, Antipathie und Solidarität mehr kennen, weil sie jeglichen Kontakt mit der kulturellen Lebensform verloren haben, in der sie aufgewachsen sind. Wie im Verlauf des Aufsatzes gezeigt werden sollte, ist diese Kritik unzutreffend. Es stimmt zwar, dass die rationale Argumentationspraxis eine postkonventionelle Einstellung verlangt, aber post-konventionell meint eben keineswegs dasselbe wie nicht-konventionell. Worum es geht, ist hierbei nicht die völlige Aus-

81 Ebd. S. 628.

82 Habermas traut der Öffentlichkeit jedenfalls so einiges zu – sie ist Ideenlieferant, Resonanzboden, kritisches Korrektiv und Legitimationsinstanz für die Politik. Dabei drängt sich natürlich die Frage auf, ob er nicht völlig unterschätzt, in welchem Ausmaß die Öffentlichkeit ideologischen Einflüssen ausgesetzt ist. Es wäre jedenfalls interessant zu erfahren, was Habermas zu jener seltsamen Melange aus Verschwörungstheoretiker:innen, Esoteriker:innen, Identitären und Rechtsextremen sagen würde, die heutzutage das Bild der Öffentlichkeit zumindest mitprägt und in weiten Teilen wie eine Verhöhnung seines eigenen Verständnisses einer kritischen Öffentlichkeit wirkt. So finden sich problemlos zahllose weitere Beispiele, die die These absurd erscheinen lassen, dass die Öffentlichkeit ein Ort des herrschaftsfreien Diskurses sei, in dem es um das bessere Argument geht und das Für und Wider von bestimmten Positionen rational überprüft wird. Und selbst Habermas würde wohl nicht so weit gehen und abstreiten, dass erstens für die Attraktivität und Ausbreitung von bestimmten Meinungen nicht unbedingt die Stichhaltigkeit ihrer Begründungen entscheidend ist, und dass zweitens in der Öffentlichkeit ideologischer Missbrauch, Ausgrenzung und Intoleranz an der Tagesordnung sind. Worauf es Habermas jedoch ankommt: Der rationale Diskurs oder die Öffentlichkeit mögen noch so ideologisch sein, sie sind zugleich auch mehr als ideologisch, weil sie selbst immer auch die normativen Prinzipien mit sich führen, an denen sich jede ihrer faktischen Erscheinungsformen messen lassen muss.

blendung der Kultur, sondern die Überprüfung, ob dasjenige, was *faktisch* in einer Kultur gilt, auch unter rationalen Gesichtspunkten noch geltungswürdig ist.

Aufgrund der postkonventionellen Einstellung habe ich nicht länger ein naives und autoritäres, sondern ein reflexives und argumentatives Verhältnis zur eigenen Lebensform. Dank der Teilnahme an dem rationalen Diskurs bin ich also nicht einfach nur ein Produkt einer kulturellen Lebensform, nämlich das, wozu andere mich in Sozialisationsprozessen gemacht haben. Ich bin von jetzt an vielmehr auch imstande, argumentativ und reflexiv Stellung zu dieser Lebensform einzunehmen und auf der Grundlage von rationalen Begründungen etwas aus dem zu machen, wozu andere mich gemacht haben.

Um jene Habermas-Lesart schärfer zu konturieren, mit der ich versuche, seine Position gegen die Kritik von Taylor und Nussbaum zu verteidigen, bietet sich der Rückgriff auf eine begriffliche Differenzierung zwischen Verwirklichungsdimensionen des Menschen an, die sich bei dem Existenzphilosophen Karl Jaspers findet. Jaspers unterscheidet zwischen dem »Bewußtsein überhaupt« und dem »Geist«: Unter dem »Bewußtsein überhaupt« versteht er das Subjekt der Erkenntnis und des logischen Denkens, das im Übrigen völlig unpersönlich ist.⁸³ Diesem formalen Ich des Verstandes wird nun der »Geist« gegenübergestellt, denn Jaspers zufolge ist jeder Mensch immer auch Träger von kulturellen Weltanschauungen und Wertvorstellungen: »Träger eines Gehalts, der entweder in dem Dunkel einer primitiven Gemeinschaftlichkeit bewahrt oder durch eine geistige, bewußt werdende und nie zureichend gewußte Ganzheit verwirklicht wird.«⁸⁴ Taylors und Nussbaums Einwand läuft darauf hinaus, dass das Subjekt des rationalen Diskurses bei Habermas nur ein »Bewusstsein überhaupt« im Sinne von Jaspers ist. Wenn meine Habermas-Interpretation jedoch stimmt, dass ein rationaler Diskurs ohne Bezug auf lebensweltliche Wertorientierungen zusammenbrechen würde, dann büßen die Teilnehmenden ihre kulturelle Lebensform nicht ein, sondern sie gewinnen ein reflexiv-kritisches Verhältnis zu ihr. In diesem Fall wäre es richtiger, das rationale Subjekt des Diskurses bei Habermas – in Jaspers Worten – nicht als »Bewusstsein überhaupt«, sondern als »Geist« zu verstehen. Der rationale Diskurs wäre dann mit Jaspers gesprochen der Prozess, der aus »dem Dunkel einer primitiven Gemeinschaftlichkeit« in »eine geistige, bewußt werdende und nie zureichend gewußte Ganzheit« (s.o.) führt.

Die Diskursteilnehmer:innen verlieren also keineswegs ihre kulturelle Lebensform und ebenso wenig sind sie darum völlig emotionslos. Wie sich gezeigt hat, nimmt die politische Emotion ganz im Gegenteil in Habermas' Theorie der kritischen Öffentlichkeit sogar einen systematischen Stellenwert ein. Eine völlig kalte

83 Karl Jaspers: *Philosophie II. Existenzerhellung*, München & Zürich: Pieper 1994, S. 33f.

84 Ebd. S. 53.

und interesselose Öffentlichkeit würde niemals als kritisches Korrektiv des politischen Systems wirken können; dies gelingt nur innerhalb einer »sensiblen, geradezu nervösen, in ständiger Vibration befindlichen, eben resonanzfähigen Kultur.«⁸⁵ Anders als Taylor und Nussbaum meinen, ist der rationale Diskurs also – um eine Formulierung von Karl Marx aufzunehmen – keine bloße *Leidenschaft eines Kopfes* – eines Kopfes auf einem ansonsten völlig toten Körper. Vielmehr ist der rationale Diskurs als *Kopf der Leidenschaft* zu verstehen. Mit anderen Worten, die Leidenschaft bzw. die jeweilige kulturelle Lebensform bleibt erhalten, aber sie bekommt mit dem Eintritt in die Argumentationspraxis einen Kopf, der ihr gegebenenfalls auch widersprechen kann. Wenn Adorno sagt: Wer denkt, ist nicht wütend, dann legt Habermas' Öffentlichkeitsbegriff demgegenüber den Gedanken nahe, dass man eben auch aus Wut mit dem Denken anfangen kann. Da es in den öffentlichen Debatten allein bei den Emotionen jedoch nicht bleiben kann, wäre auf Nussbaums Theorie der politischen Emotionen mit Habermas zu antworten: Ohne Emotionen geht es nicht, weil ohne sie gar kein Diskurs zustande kommt. Aber nur mit Emotionen geht es auch nicht, weil sie ohne Diskurs jederzeit auf einen blindwütigen Patriotismus hinauslaufen können.

85 Habermas: *Faktizität und Geltung*, S. 628.

Eine Diskursethik der Lebenswelt und eine Spur Existenzialismus

Kommentar zu Jens Bonnemanns »Patriotische Erregung oder Friedhofsruhe des rationalen Diskurses?«

Paul Helfritsch

In dem Beitrag von Jens Bonnemann wird argumentativ ein weiter Weg unternommen. Beginnend mit einer Kritik an Jürgen Habermas' Theorie der Diskursethik, welche diese als emotions- und im weitesten Sinne auch menschenleeren Formalismus rekonstruiert, folgt im Weiteren eine Interpretation der habermaschen Theorie, bei der deutlich wird, dass ein Diskurs, so rational er auch sei, nur dann Sinn hat, wenn er von den pluralen Lebenswirklichkeiten und emotionalen Wertungen der Diskursteilnehmer:innen ausgeht. Ein Diskurs ohne eine solche Basis wäre grausliches Losgelöstsein von dessen primären Bezugspunkt; den Menschen und ihren Bedürfnissen, Zielen sowie Lebensumständen, welche in diesem eine Teilhabe an der Öffentlichkeit erfahren sollten. Ebenfalls läuft – und das hält Bonnemann den Kritiker:innen Marta Nussbaum und Charles Taylor entgegen – ein unreflektiertes Bezugnehmen auf die eignen Emotionen, Traditionen und kulturellen Werte Gefahr, den Blick auf Andere zu verstellen; was bedeutet, andere Emotionen, Traditionen, kulturelle Werte und Hoffnungen für die Zukunft abzuerkennen und herabzusetzen.

Innerhalb des Argumentationsgangs von Bonnemanns Text – den ich hier nicht en detail nachvollziehen werde – möchte ich mich besonders auf zwei Aspekte konzentrieren, die aufzeigen, welche öffnende Wirkung die Interpretation Bonnemanns für die Diskursethik von Habermas in Richtung Lebenswelt bedeuten kann: Zum einen lässt dessen Interpretation eine Nähe zwischen Habermas und dem Existenzialismus von Simone de Beauvoir und Jean-Paul Sartre erkennen. Zum anderen wird deutlich und kann noch deutlicher gemacht werden, dass der rationale Diskurs ein öffentlicher Raum ist, zu dem Zugang zu haben ein Privileg ist, dass erstritten und für das gekämpft werden muss, da der Zugang nicht schon universell ist, sondern nur für diejenigen offensteht, die unter den anderen Diskursteilnehmer:innen als ebensolche anerkannt sind. Diese zwei Punkte etwas weiter auszuführen und zu bestärken, möchte ich auf den nächsten Seiten leisten,

auch wenn es in diesem Rahmen nicht zu einer vollständigen Argumentation oder umfanglichen Klärung kommen kann.

1. Eine Spur Existenzialismus

Bonnemann zitiert und verweist immer wieder auf Textstellen von Habermas in denen es um das Hinterfragen, das Abstandgewinnen und das Neubeurteilen dessen geht, was die eigene Tradition, die eigenen Wertvorstellungen und auch die eigenen Emotionen einem:r als unumstößlich darstellen. Dieses Hinterfragen ist nun eine Praxis, die die Philosophie von de Beauvoir und Sartre so explizit prägt, wie wenige vor und nach ihnen. Es geht dabei immer darum, einen Abstand von der eigenen Faktizität, den Lebensumständen und Verhaltensweisen, in die mensch qua Geburt, Erziehung, Familien- und Gesellschaftsstruktur eingebettet ist, zu gewinnen. Ein Abstand, den es nur deshalb geben kann, weil wir nicht allein von dem determiniert sind, was uns zu dem macht, was wir sind bzw. sein sollen, sondern weil uns auch dasjenige bestimmt, was uns aufbauend auf dem Gegebenen gelingt, aus uns zu machen. So schreibt de Beauvoir: »Aber wie schwer auch das auferlegte Joch sein mag, hat doch jedes Regime trotz aller Säuberungen, Morde und Deportationen seine Gegner: das Nachdenken, den Zweifel, die Widerlegung. Und selbst wenn der Gegner sich irrt, wird durch seinen Irrtum eine Wahrheit offenbar: nämlich daß auf dieser Welt der Irrtum, die Subjektivität einen Platz haben. Er siegt, ob er nun recht oder unrecht hat, weil er beweist, daß auch die Menschen, die Macht in ihren Händen haben, sich irren können.«¹

Mit Sartre ließe sich dies wie folgt ähnlich, allerdings weitaus abstrakter beschreiben: »[W]enn ich diesen Menschen, der *ich* bin, erfasse, wie er in diesem Augenblick in der Welt ist, stelle ich fest, daß er sich gegenüber dem Sein in einer Fragehaltung befindet. [...] Jede Frage setzt also ihr Sein voraus, das fragt, und ein Sein, das befragt wird.«² Die Frage, aufgeworfen durch den:die Gegner:in oder durch die bestehenden Strukturen, ist nie eine bloße Weiterführung dessen was ist, sondern immer ein Zurücktreten hinter das Bestehende, um aus dem Hinterfragen die Kraft für das Vorbeischieben und Umstrukturieren des Bestehenden zu gewinnen, seien es emotionale Reaktionen und Wertungen für das, was ich erlebe, oder die Struktur der Gesellschaft in der wir gemeinsam leben. Dies erscheint mir, trotz der darüber hinaus bestehenden deutlichen Unterschiede, eine gemeinsame Basis von Habermas und Existenzialismus zu bilden, vor deren Hintergrund

1 Simone de Beauvoir: »Für eine Moral der Doppelseitigkeit« in dies.: *Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existenzialismus*, Reinbek b. H.: Rowohlt 1983, S. 155.

2 Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek b. H.: Rowohlt 1993, S. 51.

auch das Verhältnis von Diskurs, Öffentlichkeit und Teilhabe anders gedacht werden kann. Nämlich als eine Dualität zwischen entleibten, blutleeren Subjekten ohne Geschichte und Verortung und verorteten Subjekten mit Geschichten, die aus diesen nicht hinaustreten können.

2. Eine Diskurstheorie der Lebenswelt

Eine Kritik die von vielen progressiv-emanzipatorischen Theoretiker:innen an Habermas' Theorie der Öffentlichkeit herangetragen wurde, ist die, dass sein rationaler Diskurs eben nicht bedingungslos zu erreichen ist, sondern dass mensch sich auch in die Öffentlichkeit des rationalen Diskurses nicht einfach hinein begeben kann, wie mensch beliebt, sondern dass das nur denjenigen vorbehalten bleibt, die schon gehört werden und deren Position deswegen nicht von anderen verstellt wird. Deutlich findet sich diese Kritik beispielsweise bei Chantal Mouffe.³ Kurz zusammengefasst vertritt diese den Standpunkt, dass der rationale Diskurs niemals universell sein kann, da der Zugang zu ihm reglementiert ist, nicht alle die gleichen Chancen haben, gehört zu werden. Die Wendung zu einem rationalen Diskurs der die eigene Lebenswelt als Grundlage reflektieren soll und damit die eigenen Werte und das, was mensch für richtig hält, hinterfragen muss, erhöht nun zum einen die Schwelle, an diesem Diskurs teilzuhaben. Zum anderen bietet sie durch die Historisierung und Reflexivität in Bezug zum eigenen Standpunkt jedoch auch die nötige Komplexität, um zu verstehen, warum Andere zuallererst Kämpfe um Anerkennung, Umverteilung oder politische Teilhabe führen müssen – wie es Nancy Fraser bestimmt.⁴ Erst danach wird es für sie überhaupt möglich, den eigenen Standpunkt selbstständig zu hinterfragen; ihn nicht nur als nichtig durch Andere gespiegelt zu bekommen. Nimmt mensch dies ernst, so wird der Diskurs und die Diskursethik nicht in dem Sinne universalistisch sein, dass sie universell gilt und alle an ihr teilhaben, sondern dass sie eine Praxis ist, die selbst aus einer bestimmten Lebenswelt entstammt, also historisch verortet ist, jedoch in Frage stellen muss, was Gegeben ist, und zwar alles, auch sich selbst, um beständig als Bewertungsdiskurs abzulaufen und nicht leerzulaufen und selbst unterdrückend zu werden, weil die einmal hinterfragten Werte als das neue Universelle gelten, ohne weiter in Frage zu stehen.

3 Vgl. Chantal Mouffe: *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Berlin: Suhrkamp 2014, S. 80. Und Chantal Mouffe: *Das demokratische Paradox*, Wien & Berlin: Turia + Kant 2015, S. 89ff.

4 Vgl. Nancy Fraser: *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, besonders S. 23ff. und 107ff. Und vgl. auch Nancy Fraser: »Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung Anerkennung und Beteiligung«, in Nancy Fraser und Axel Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politische philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, S. 13ff.

Als Wegweiser, die Diskursethik in diese Richtung zu interpretieren, lässt sich Habermas' gewaltiges zweibändiges Alterswerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* verstehen. Zum Schluss dieses Monumentalwerkes schreibt er in dem Kapitel *Zum Modus der Verkörperung der Vernunft in Praktiken der Forschung und der Politik* Folgendes: »Die organisch verkörperten, kommunikativ vergesellschafteten, lebensgeschichtlich individuierten Handlungssubjekte zehren von ihren soziokulturellen Lebensformen, während sie diese wiederum ihrerseits reproduzieren. Indem die repressiven Umstände eines ambivalent geprägten geschichtlichen oder lebensgeschichtlichen Kontextes zu Bewusstsein gelangen, können sich die handelnden Subjekte unter günstigen Umstände zum Gebrauch ihrer vernünftigen Freiheit emanzipieren.«⁵ Hier wendet sich Habermas selbst, wenn auch in einem Nebensatz, den Umständen zu. Sie müssen günstig sein, um am Diskurs der vernünftigen Freiheit teilhaben zu können. Die Aufgabe, die sich nach dieser Interpretation der Habermas'schen Theorie durch Bonnemann und meine kurze Ausführung ergibt, ist diejenige, nicht nur zu bestimmen, dass es günstige Umstände braucht, um einen Diskurs der vernünftigen Freiheit zu führen, sondern die damit übereinstimmenden Momente der Habermas'schen Theorie mit Ansätzen der kritischen Öffentlichkeit zu verknüpfen, wie sie sich etwa bei Nancy Fraser oder Chantal Mouffe finden.

Zusammengefasst lässt sich in dem Beitrag von Bonnemann eine Interpretation der Diskursethik von Habermas finden, die eine Gemeinsamkeit oder zumindest gewinnbringende Verbindungen zu den Theorien von de Beauvoir, Sartre, aber auch denen von Fraser und Mouffe ermöglichen. Dies anzudeuten war die Absicht dieses Kommentars.

5 Jürgen Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie* Band 2 *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin: Suhrkamp 2019, S. 749.

Emotionalisierung als Entgrenzung des sozialen Kriegszustands

Der Kriegszustand des Politischen als Transmitter der Emotionalisierung

Rafael Rehm

Hinführung

Krieg, ein heißes Eisen in jeder Hinsicht. Heute würden wohl immer noch die meisten Menschen in Mitteleuropa zum Thema Krieg eine klar ablehnende Haltung einnehmen. Obwohl der Krieg als ein permanentes Element der europäischen Staatenentwicklung zu Grunde liegt, tritt dieses Bewusstsein scheinbar immer mehr in den Hintergrund. Seekriege, kleine Kriege, Vergeltungskriege, Guerillakriege und nicht zuletzt die beiden Weltkriege, die den unvergleichbaren Tiefpunkt der Menschheitsgeschichte bilden, haben die Staatenentwicklung geprägt. Es muss zugegeben werden, dass Kriege, egal wie blutig sie auch waren, meist alte Ordnungen über den Haufen schmissen und neue Ordnungen aufkeimen ließen. Der Krieg eröffnet scheinbar die Möglichkeit neuer politischer Horizonte. Dies bedeutet nun keinesfalls, dass man darum dem Krieg etwas Gutes abgewinnen könnte, sondern es kommt darauf an, die politischen Effekte von Kriegen vorerst in einem wertneutralen Sinne auf ihre politischen Ursachen zurückzuführen. Hierfür macht es aber wenig Sinn, den Krieg als eine isolierte Sache zu begreifen. Schon Clausewitz, wohl bis heute der herausragendste Theoretiker in Hinblick auf den modernen Kriegsbegriff, schreibt in seinem Hauptwerk *Vom Kriege*: »Wir sehen also erstens: daß wir uns den Krieg unter allen Umständen als kein selbstständiges Ding, sondern als ein politisches Instrument zu denken haben [...].«¹ Weiter schlussfolgert er eben daraus: »[Z]weitens: zeigt uns ebendiese Ansicht, wie verschieden die Kriege nach der Natur ihrer Motive und der Verhältnisse, aus denen sie hervorgehen, sein müssen.«² Dies bedeutet aber in letzter Konsequenz, dass man überhaupt nicht sagen kann *was ein Krieg als solcher ist*, weil es *einen Krieg als*

1 Carl von Clausewitz: *Vom Kriege*, Bonn: Dümmlers 1980, S. 212.

2 Ebd.

solchen jenseits seines *bloßen Begriffes* gar nicht gibt. Um einen bestimmten Krieg zu verstehen, muss man die Politik analysieren, die ihn um ihrer Interessen willen hervorgebracht hat. Clausewitz selbst spricht dem Krieg eine eigene ontische Qualität ab. Der Krieg selbst bildet auch keine bestimmte selbstständige Gattung, sondern er erscheint lediglich als ein Mittel der Politik. Das Clausewitzsche Diktum aber, dass der »Krieg nichts anders als die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln sei«³ führt nun doch auch zu der brisanten Frage: *Wie viel Krieg steckt in der Politik?* Kein geringerer als Michel Foucault konstatiert in seinen Vorlesungen am *Collège de France* im Wintersemester 1975/76, »daß die Politik die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln ist«⁴. Foucault knüpft mit dieser Umkehrung des Clausewitzschen Diktums direkt an der brisanten Frage nach der Manifestation des Krieges in der Politik und damit verbunden der Manifestation des Krieges innerhalb des Rechts, des Wissens und der Geschichte an. Foucault und seine Sichtweise sollen somit helfen aufzuzeigen, wie das Wissen um den Kriegszustand und vor allem seine Proklamation innerhalb der Gesellschaft zur Emotionalisierung des Politischen beiträgt. Bekanntermaßen hat Foucault für diese doch ziemlich vereinfachte These reichlich Kritik von Seiten der Clausewitz-Expertise erhalten⁵. Trotz alledem aber müssen, gemäß der Clausewitzschen Argumentation, durchaus die Chiffren des Krieges in ihrer begrifflich allgemeinen Form im Bereich der Politik als Abwesenheit des Krieges (und seines Charakteristikums als Mittel im Sinne der Anwendung der physischen Gewalt) sichtbar sein. Genau an diesem elementaren und häufig diskutierten Punkt soll der folgende Beitrag anknüpfen. Hierfür soll *erstens* ein kurzer Überblick über den Clausewitzschen Kriegsbegriff gegeben werden, *zweitens* die Verbindungen des Krieges zur Politik und eben sein Wirken *derselben* aufgedeckt werden, *drittens* gezeigt werden, wie auf der Basis dieses Wissens konkrete Politik durch Emotionen gesellschaftliche Akteur:innen mobilisiert, und *viertens* ein alternatives Szenario auf der Basis der Entgrenzungstendenzen des Kriegsbegriffs angedeutet werden. Ziel dieses Beitrages ist es, zu zeigen, wie die *Emotionalisierung als Entgrenzung des sozialen Kriegszustands* fungieren kann und wie sie somit den *Kriegszustand als Transmitter der Emotionalisierung* ablöst. Kurzum: Wie der Kriegszustand als politisches Mittel der Emotionalisierung seinem Zweck sich entzieht und einen neuen politischen Horizont schaffen kann. Diese Perspektive freilich unterliegt dem Zweckrationalen oder dem, was man gerne, und das auch z.T. mit *Fug und Recht*, als »instrumentelle Vernunft« deklariert hat, und blendet moralische Bedenken als fremden Zuständigkeitsbereich aus.

3 Ebd.

4 Michel Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2015, S. 32.

5 Vgl. Beatrice Heuser: *Clausewitz lesen! Eine Einführung*, München: Oldenbourg 2005.

1. Zum Begriff des modernen Krieges nach Clausewitz

Zwar bildet der Krieg ein Phänomen, welches bis auf die frühesten Formen menschlichen Lebens zurückzuführen ist, aber der Krieg, so wie er uns heute erscheint und wie wir ihn heute verstehen, hängt mit der Entwicklung des modernen Staates zusammen.⁶ Sobald der Mensch aus seinem Nomadendasein heraus begann sesshaft zu werden, mühsam primitive Bewässerungssysteme für den Ackerbau und die Tierhaltung errichtete, begann schon Krieg um den Besitz.⁷ Eine Gruppe von Menschen erschlug eine andere, um der errichteten Wassersysteme, der bebauten Äcker und der Frauen der Erschlagenen habhaft zu werden.⁸ Die Anstrengung und der Zeitaufwand für einen solchen Krieg waren meist weniger als selbst ein Wassersystem zu errichten oder Äcker zu bebauen. Im Mittelalter wurde der Krieg bekanntermaßen als *bellum justum* angesehen.⁹ Im Zweifelsfall kämpften Edelmänner verschiedener Ritterorden nach bestimmten Regeln und setzten somit ein bestimmtes Recht um, welches im Sinne eines Gottesurteils verstanden wurde.¹⁰ Dem Sieger gehörte das Recht. Was aber zeichnet den modernen Krieg aus?

Clausewitz beginnt seine Überlegungen mit einer wohl allen Formen des Krieges verbindlichen Grundlage. Er schreibt: »Der Krieg ist nichts als ein erweiterter Zweikampf. Wollen wir uns die Unzahl der einzelnen Zweikämpfe, aus denen er besteht, als Einheit denken, so tun wir besser, uns zwei Ringende vorzustellen.«¹¹ Diese zwei Ringenden stehen letztlich für einen gewissen Grad an Symmetrie, egal wie gering dieser auch letztlich sein mag. Dieser muss zumindest in einer Weise gewährleistet sein, dass die beiden Ringenden sich gegenseitig Schaden zufügen können. Weiter heißt es: »Jeder sucht den anderen durch physische Gewalt zur Erfüllung seines Willens zu zwingen; sein nächster Zweck ist, den Gegner niederzuwerfen und dadurch zu jedem ferneren Widerstand unfähig zu machen.«¹² Interessant erscheint, dass wir es hier bereits mit zwei Ebenen zu tun haben: Zum einen die immanent begriffliche Ebene des Krieges, die mit dem Mittel und der Anwendung der physischen Gewalt gegeben ist, und mit der Aussage: »sein nächster Zweck ist, den Gegner niederzuwerfen und dadurch zu jedem ferneren Widerstand unfähig zu machen«¹³ gekennzeichnet ist, zum anderen die Ebene der

6 Pointiert ist dies in der Studie des israelischen Militärhistorikers Martin van Creveld »Aufstieg und Untergang des modernen Staates« aus dem Jahr 1999 dargestellt.

7 Vgl. John Keegan: *Kultur des Krieges*, Reinbek b. H.: Rowohlt 1997, S. 127–197.

8 Vgl. ebd.

9 Vgl. Malte Priezel: *Krieg im Mittelalter*, Darmstadt u.a.: WBG 2006.

10 Vgl. ebd.

11 Clausewitz: *Vom Kriege*, S. 191.

12 Ebd.

13 Ebd.

Politik, die den jeweils anderen durch die physische Gewalt »zur Erfüllung seines Willens zu zwingen« versucht. Wer Krieg macht, tut dies, um den Gegner niederzuwerfen. Egal ob durch Ermattung, Vernichtung oder durch Aufgabe. Nimmt man dem Begriff des Krieges dieses immanente Ziel, dann hört der Krieg auf Krieg zu sein, ähnlich wie wenn man dem Schachspiel das immanente Ziel den König mattzusetzen nehmen würde. *Schach* würde somit aufhören *Schach* zu sein. Aber die »Erfüllung des Willens« selbst setzt bereits eine Verzweckung des Sieges bzw. des erfolgreichen Niederwerfens des Gegners voraus. Hier wird auch, angesichts des modernen Kriegsbegriffs, die Unterteilung von Armee und der Politik und ihrer Aufgabenbereiche deutlich. Die Regierenden eines Staates bestimmen erst den Willen, der durch die erfolgreiche Verwendung der Armee durchgesetzt werden soll. Es geht darum, den Frieden zu diktieren und dies bedeutet nichts anderes, als eine Liste von Forderungen und Bedingungen, um die Kampfhandlungen dem Besiegten gegenüber einzustellen. Zweck und Ziel des Krieges bilden hierbei nicht dasselbe, denn das eine bestimmt, »was man mit« und das andere, »was man in demselben erreichen will«¹⁴.

2. Der Krieg und sein Verhältnis zur Politik

Das Verhältnis des Krieges zur Politik lässt sich also im Anschluss an den modernen Kriegsbegriff, so wie ihn Clausewitz herausarbeitet, als ein zweckrationales deuten. Dem *reinen Begriff* des Krieges ist das Mittel, welches die physische Gewalt bezeichnet, mit dem *Ziel* den Gegner niederzuwerfen, immanent. Der *wirkliche Krieg* allerdings, d.h. der moderne Krieg in seinen konkreten Erscheinungsformen, bringt erst den politischen Zweck des Krieges mit sich.

Raymond Aron, ein Pionier der Clausewitzforschung, war der erste, der die »zwei Seiten«¹⁵ am Politikbegriff von Clausewitz zu unterteilen verstand. Er konstatiert in seiner Studie: »Die Politisierung des Krieges weist also zwei Seiten auf: Der Krieg geht aus der politisch-sozialen Welt und den zwischenstaatlichen Beziehungen hervor«¹⁶, dies meint nach Aron die »objektivierte Welt«¹⁷. In diese objektive Sphäre der Politik gehören soziale Realitäten, Institutionen und alle gesellschaftlich und staatlich zur Norm geronnen Formen. Mit diesen, wie Aron sagt, »sozio-historischen Verhältnissen«¹⁸ untrennbar verbunden und aus diesen hervorgehend

14 Ebd. S. 952.

15 Raymond Aron: *Clausewitz. Den Krieg Denken*, Frankfurt a.M., Berlin & Wien: Propyläen 1975, S. 626.

16 Ebd.

17 Ebd.

18 Ebd.

und durch diese beschränkt, ist die subjektive Ebene der Politik, die Ebene, welche die »Entscheidung des Staatschefs«¹⁹, also die Verfolgung der konkreten politischen Interessen und ihre realpolitische Verhandlung, betrifft. Ähnlich wie Johan Galtung über die strukturelle Gewalt sagt, diese sei in »das System eingebaut und äußert sich in ungleichen Machtverhältnissen und folglich in ungleichen Lebenschancen«²⁰, so könnte man über die Politik im objektiven Sinne bei Clausewitz sagen, dass sie aus genau diesen *ungleichen Machtverhältnissen* zwischen Individuen und ihren Rollen und ebenso zwischen Staaten und ihren Interessen besteht. Ein objektiver Zwang, der einen gewissen Handlungsspielraum zulässt, an welchem die »Entscheidungen des Staatschefs« anknüpfen können. Mit anderen Worten: In dem objektiven Geflecht einer durch die krisenhafte Ökonomie des Kapitalismus bestimmten Ordnung stehen Staaten in einem bestimmten Verhältnis zueinander, welches einen Kampf der Staaten und ihrer Regierungen um ihre jeweiligen wirtschaftlichen und politischen Interessen zulässt. Diese entladen sich von Zeit zu Zeit in kriegerischen Konflikten. Gerade aber der Krieg unterliegt als ein Mittel, um bestimmte Interessen zu erreichen, Verselbstständigungsmechanismen, welche sich gerade den Logiken einer Zweck-Mittel-Relation entziehen. Diese Verselbstständigungsmechanismen finden ihre Grundlage in der dem Kriege zugrundeliegenden Anwendung der physischen Gewalt. Clausewitz hierzu: »[D]er Krieg ist ein Akt der Gewalt und es gibt in der Anwendung derselben keine Grenzen; so gibt jeder dem anderen das Gesetz, es entsteht eine Wechselwirkung, die dem Begri nach zum äußersten führen muß«²¹. Zwei Gegner:innen, die im Krieg aufeinandertreffen, müssen also im Rahmen einer bestimmten Logik aufeinander reagieren, damit sie überhaupt in einem Verhältnis stehen können, das man als *Krieg* bezeichnen kann. Das gegenseitige Zufügen von Gewalt wird koordiniert und die Gegner:innen selbst konditioniert. Der Krieg ist also in erster Linie ein Akt der physischen Gewalt. Entscheidend hierbei aber ist, dass sich zwei Subjekte gegenüberstehen, die bewusst nach einer bestimmten Gesetzmäßigkeit handeln. Im Gegensatz zu einem sportlichen Wettkampf aber, der ebenso reglementiert scheint, schafft der Krieg selbst das Gesetz, welches ihn beschränkt. Ein Boxkampf ist von außen, bzw. von einer dritten Instanz reglementiert, welches den Einsatz der Mittel und die Grenzen der Gewalt festsetzt. In einem kriegerischen Konflikt zweier Seiten ist dies gewissermaßen ähnlich. Das sog. *ius ad bellum* sowie das *ius in bello*, welches durch die Genfer Abkommen von 1949 mit dem Begriff des *bewaffneten Konflikts* eingeführt worden ist, fungiert als dritte Instanz, als rechtliche Instanz, welche durch die Völkergemeinschaft geschützt wird. Es wird festgesetzt, wann und wie ein Krieg zu führen

19 Ebd. S. 627.

20 Johan Galtung: *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, Reinbek b. H.: Rowohlt 1975, S. 12.

21 Clausewitz: *Vom Kriege*, S. 194.

ist. *Welche Waffen können der Verteidigung dienen? Was geschieht mit den Kriegsgefangenen? etc.* Doch trotz dieser Reglementierung scheint der Krieg sich letztendlich seinen Weg zu bahnen. Kann man wohl nicht von Anbeginn der Menschheit und ihren bewaffneten Konflikten von Kriegerrecht sprechen, so doch von bestimmten Regeln, die implizit oder explizit eine Geltung hatten. Das Auftauchen von Waffen wie dem Bogen, der lange Zeit als »unehrenhafte Waffe der Feiglinge«²² galt, oder auch die »Verachtung des Schießpulvers«²³ zeugen davon. Das Töten einer gegnerischen Soldat:in war immer etwas völlig anderes als die Ermordung einer Zivilist:in. »Wo diese Trennlinie zwischen Krieg und Mord nicht eingehalten wird«, so van Creveld, »fällt die Gesellschaft auseinander, und der Krieg – im Gegensatz zur reinen wahllosen Gewalt – wird unmöglich«²⁴. Im Krieg zählt die gegenseitige *Anerkennung* des Gegners als Gegner und die Bereitschaft, das Risiko einzugehen, im Kampf mit diesem getötet zu werden.²⁵ Häufig genug aber zerstörte der Krieg die Konventionen, die ihn in der Geschichte zu bestimmten Zeiten umgaben. Die wechselseitige Gewalt kann also zu einer neuen Qualität führen, die sich von keinem Recht, keinem Dritten und keiner Gemeinschaft kontrollieren lässt. So hat man im Laufe der Geschichte oft postum das Kriegerrecht erweitert, um die vorangegangene Selbsterweiterung der Wechselwirkung der Gewalt im Krieg zu legitimieren oder zu sanktionieren. Jede Seite gibt der anderen ihr Gesetz, indem jeder Akt der Gewalt erwidert wird. René Girard vermerkt: »Die Steigerung zum Äußersten ist in der Tat nur theoretisch vorstellbar, das heißt, wenn die Gegner hundertprozentig gleichen.«²⁶ Allerdings ist eine hundertprozentige Steigerung aber auch nicht logisch auf der Ebene des Begriffs nachvollziehbar, denn dort, wo sich zwei Gegner vollkommen gleich sind, dort herrschen eben keine Gegner, keine sich gegenüberstehenden Subjekte, welche hier und da auf ein bestimmtes Maß und Mittel an Gewalt zurückgreifen, um dem Gegner ihren Willen aufzuzwingen, sondern reine Einheit. An der Stelle, an welcher sich die Gewalt *mimetisch* in ihrer Totalität überschreitet, da erscheint der Frieden, welcher nicht mehr bloß ein geronnenes Machtverhältnis hervorbringt, sondern ein Frieden, indem es keine Möglichkeit mehr auf eine Fortsetzung des Krieges geben kann. Anders ausgedrückt: wenn zwei Gegner:innen gewillt sind, die Gewalt bis zu Äußersten zu treiben und sich in der Anwendung derselben bis ins Unendliche angleichen, ist der Friede, den sie erreichen, letztlich absolut oder er führt zum Ende der menschlichen Existenz.

22 Vgl. Prietzel: *Krieg im Mittelalter*.

23 Vgl. Keegan: *Die Kultur des Krieges*, 451-491.

24 Martin Creveld: *Die Zukunft des Krieges*, Hamburg: Murmann 2004, S. 144.

25 Vgl. ebd. S. 236.

26 René Girard: *Im Angesicht der Apokalypse. Clausewitz zu Ende denken*, Berlin: Matthes & Seitz 2014, S. 35.

In diesem Sinne wäre er nach Girard ein »dauerhafter Frieden oft derjenige der Friedhöfe«²⁷.

Die Frage allerdings, die hier von Interesse ist, ist die Frage danach, wie und vor allem durch wen oder was die Gewalt konkret nahezu zum Äußersten gelangt. Zurück zu den Aussagen von Clausewitz. Es heißt dort, wie zuvor zitiert: »[...] es gibt in der Anwendung derselben [der Gewalt] keine Grenzen; so gibt jeder dem anderen das Gesetz«²⁸. Ein Gesetz aber kann sich nur durch die Begrenzung der Gewalt auszeichnen, während die Steigerung der Gewalt ins Absolute gerade kein Gesetz mehr dulden kann. Martin Creveld konstatiert hierzu: »Doch ein Krieg ohne jede Regel ist nicht nur eine Monstrosität, sondern ein Ding der Unmöglichkeit.«²⁹ Gerade die Regel bildet u. a. die *differentia specifica* der bloßen Gewalt zum Krieg. Bei Clausewitz heißt es weiter, dass aufgrund dieses gegenseitigen *Gesetzgebens* durch eine mäßige Anwendung der Gewalt »eine Wechselwirkung entsteht, die dem Begriff nach zum Äußersten führen muss.«³⁰ Um die Gegner:in zu besiegen, muss die Gewalt in der Weise gesteigert werden, dass diese den Frieden vorzieht, weil das, was gefordert wird, einen geringeren Schaden anrichtet, als die Gewalt, die angedroht wird. Der Anspruch eines Staates, ein Gebiet zu »besitzen«, ist letztlich immer an die potentielle militärische Gewalt geknüpft, welche dem droht, der diesen Anspruch in Frage stellt. In Bezug auf das Kriegsrecht als einem bestimmten zu erhaltenden Instrument der Beschränkung bewaffneter Konflikte ist das Verhältnis ähnlich, denn was sonst als die gemeinsame Androhung der »Vereinten Nationen« einer militärischer Intervention gegen diejenigen Staaten oder Organisationen, welche das Kriegsrecht missachtet haben, führt zu einer Einhaltung ebendieses Kriegsrechts? Das Kriegsrecht liegt also niemals jenseits der Spirale der Gewalt, sondern, indem es mit Gewalt als ein Wille der Völkergemeinschaft anderen aufgezwungen wird, ist es immer Teil der Gewalt und auch ihrer Eskalation. Letztlich aber heißt dies nichts anderes, als dass die Politik bestimmter Staaten ihre Legitimation erst durch die potentielle Stärke ihrer Streitkräfte bekommt. Um selbst einem Krieg zu entgehen, muss ein Staat bereit sein zu einem solchen. Im Krieg wird die Wechselwirkung bloß in ihrer physischen Manifestation sichtbar, aber diese war auch im Frieden immer gegenwärtig der Garant, der überhaupt so etwas wie den Anspruch auf Souveränität aufrechterhalten kann. In der physischen Gewalt allerdings stellt sich ein Mittel ein, welches durch die permanente Präsenz einer *möglichen Eskalation der Gewalt* und eines *Kampfes auf Leben und Tod* die Wechselwirkung selbst immer weiter beschleunigt. Je größer und komplexer aber die Anwendung der Gewalt wird, umso mehr wächst auch die Wahrscheinlichkeit,

27 Ebd. S. 52.

28 Clausewitz: *Vom Kriege*, S. 194.

29 Creveld: *Die Zukunft der Kriege*, S. 109.

30 Clausewitz: *Vom Kriege*, S. 194.

dass die Wechselwirkung durch die Friktion³¹ in den militärischen Operationen sich verselbstständigt und nicht mehr zu korrigieren und zu kontrollieren ist. Das Paradoxon, welches die Situation zusätzlich erschwert und beschleunigt, liegt einerseits darin begründet, dass diejenige Partei, die den Frieden will, die Gewalt immer weiter steigern muss als die gegnerische Partei, um ebendiese zum Frieden zu zwingen. Andererseits aber muss die Gewalt auch immer soweit begrenzt sein, dass sie zum Ziel führt und auf der Grundlage dieses Ziels für die Durchsetzung der politischen Zwecke verwertbar bleibt. Um es an dieser Stelle auf den Punkt zu bringen, für Clausewitz ist es einerseits klar: »[...] der Krieg ist nichts als eine Fortsetzung des politischen Verkehrs mit Einmischung anderer Mittel«³² und die Konsequenz für ihn daraus ist, »daß dieser politische Verkehr durch den Krieg selbst nicht aufhört, nicht in etwas ganz anderes verwandelt wird, sondern daß er in seinem Wesen fortbesteht, wie auch seine Mittel gestaltet sein mögen, deren er sich bedient[...]«.³³ Andererseits gibt er einen warnenden Hinweis für die Regierenden der jeweiligen am Krieg beteiligten Staaten, indem er konstatiert: »Die Politik also wird den ganzen kriegerischen Akt durchziehen und einen fortwährenden Einfluß auf ihn ausüben, soweit es die Natur der in ihm explodierenden Kräfte zuläßt.«³⁴ Der kriegerische Akt scheint also potentiell in der Lage zu sein, die subjektive und die objektive Sphäre von Politik zu verdrängen.

Der Krieg, so wie ihn Clausewitz im ersten Buch *Vom Kriege* versteht, ist zusammengesetzt aus drei Elementen, die unter dem Begriff der »Wunderlichen Dreifaltigkeit« berühmt wurden. *Erstens* »aus der ursprünglichen Gewaltsamkeit seines Elementes, dem Haß und der Feindschaft, die wie ein blinder Naturtrieb anzusehen sind«³⁵, *zweitens* »aus dem Spiel der Wahrscheinlichkeiten und des Zufalls, die ihn zu einer freien Seelentätigkeit machen«³⁶, und *drittens* »aus der untergeordneten Natur eines politischen Werkzeuges, wodurch er dem bloßen Verstande anheimfällt«³⁷. Während klassisch diese drei Elemente mit »Volk, Heer und Regierung«³⁸ identifiziert werden, kann man durchaus auch jeweils drei Funktionsebenen erkennen. *Erstens* den Naturtrieb als ontische Grundlage des menschlichen

31 *Friktion* ist primär ein Begriff aus der Technik, der die Reibung zwischen gegeneinander bewegte Körper zur Übertragung von Kräften bezeichnet. Nach Clausewitz, der diesen Begriff in die Militärwissenschaft übersetzte, meint Friktion etwa die Eigentümlichkeit bzw. den Faktor im Krieg, dass die einfachsten Schritte schwer umzusetzen sind und jede noch so simple Unternehmung durch unvorhersehbare Störungsfaktoren durchkreuzt werden kann.

32 Clausewitz: *Vom Kriege*, S. 991.

33 Ebd.

34 Ebd. S. 210.

35 Ebd. S. 213.

36 Ebd.

37 Ebd.

38 Crevelde: *Die Zukunft des Krieges*, S 75.

Hangs zum Krieg, *zweitens* die Seelentätigkeit also die Aufgabe des Feldherren als die subjektiv-intuitive Ebene und *drittens* die Staatsregierung als Grundlage der objektiven, dem Kriege den Zweck stiftenden Rationalität der Organisation. Nun stellt sich also durchaus die Frage, welchem Punkt man Priorität zuspricht. Geht man beispielsweise wie Ludendorff in seiner Schrift *Der totale Krieg* aus dem Jahr 1935 davon aus, dass der Krieg die »Seele jedes einzelnen Mitgliedes der kriegsführenden Völker berührt«³⁹, dies meint, dass der Krieg zugleich ein Element des menschlichen Wesens und seiner natürlichen Beschaffenheit bezeichnet, dann erscheint es legitim, den Krieg über die Staatsregierung zu stellen, die den Krieg nur als politisches Werkzeug für bestimmte Zwecke ansieht. Hierin liegt der Ursprung des *Totalen Krieges* nach Ludendorff, dass der Krieg »die höchste Äußerung völkischen Lebenswillens«⁴⁰ darstellt und hieraus folgt das Diktum, dass die »Politik der Kriegsführung zu dienen habe«⁴¹. Interessant erscheint, dass selbst Aron, der sicherlich eine zu Ludendorff entgegengesetzte Clausewitz-Interpretation vertritt, der Konzeption des *Totalen Krieges* auf den Leim geht, wenn er behauptet, die Politik sei *per se* ein Mittel zur Mäßigung des Krieges.⁴² Denn hierbei verkennt Aron auf fatale Weise, dass der Krieg seiner ontischen Beschaffenheit nach überhaupt nicht der Politik gegenübergestellt werden kann, sondern vielmehr nur eine Schlussfolgerung der Politik ist. Krieg ist Politik mit anderen Mitteln, meint Krieg ist nichts außer Politik auf der Basis einer Kommunikationsform, die nicht *Worte*, sondern Geschosse austauscht. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass es bei der Konzeption des *Totalen Krieges* nicht darum geht, dass die Politik dem Krieg untergeordnet werde, so wie es Ludendorff darstellt, sondern auch hier der Krieg nur wieder die Dienstmagd einer abstrusen Politik, einer Politik der Rassenideologie und des Deutschnationalismus, wird. Er wird es automatisch, weil der Krieg schlichtweg *in concreto* nur im Zusammenhang mit Politik erscheint. Radikal gesprochen ist jedes Postulat vom Krieg, ja selbst noch von der natürlichen Gewalt und dem ihr wiederum zugrundeliegenden natürlichen Hass und die daraus resultierende Feindschaft schlichtweg eine Form von Politik. Die Priorität der Politik in diesem Sinne bedeutet also nicht, dass die Politik dem Kriege vorzuziehen sei oder die Diplomatie für das Schweigen der Waffen zu sorgen habe, sondern, dass die Politik das Wesen des Krieges bestimmt, ihn erst setzt und sogar erst erschafft. Der Krieg ist als solcher nicht primär an eine bestimmte Form der Gewalt, sondern an die politische Proklamation des »Kriegszustands« gebunden. Der Krieg wird gesetzt, indem er vom

39 Erich von Ludendorff: »Der totale Krieg«, in: Günter Dill (Hg.), *Clausewitz in Perspektive. Materialien zu Carl von Clausewitz*, S. 513.

40 Ebd. S. 518.

41 Ebd.

42 Vgl. Aron: *Den Krieg denken*, S. 147-176 und 738-748.

Souverän »erklärt« wird. In Bezug auf die Wunderliche Dreifaltigkeit nach Clausewitz bedeutet dies also eine Umkehr, denn die »ursprüngliche Gewaltbarkeit seines [des Krieges] Elementes, der Haß und die Feindschaft, die wie ein blinder Naturtrieb anzusehen sind«, sind nicht die Ursache des Krieges und sind nicht von »der untergeordneten Natur eines politischen Werkzeuges, wodurch er dem bloßen Verstande anheimfällt«, bzw. von der Sphäre der Politik im Sinne der Regierung für einen Zweck zu verkürzen und zu zügeln. Vielmehr ist es das Kalkül der Regierenden und des Staates erst einen Hass und eine Feindschaft zu setzen, die das »Volk« für den Krieg begeistert.

3. Dynamiken der Be- und Entgrenzung kriegerischer Konflikte

Mit die tragischste Parodie auf die Zweck-Mittel-Relation in Hinblick auf das Verhältnis von Krieg und Politik bildet der Verlauf des Ersten Weltkrieges. Durch die massenhafte Mobilisierung und die Ähnlichkeit der Technik und der Kriegsführung verlor der Krieg im Laufe der Zeit jeglichen politischen Zweck. Die Soldat:innen verbrachten Monate in den Schützengräben, meist ohne eine relevante Entscheidung herbeizuführen. René Girard vermerkt angesichts des Desasters im Ersten Weltkrieg zurecht: »Die Steigerung der Gewalt vollzieht sich hinter dem Rücken der Akteure.«⁴³ Der Krieg war zum Selbstzweck geworden und die politischen Interessen und Zwecke rückten in den Hintergrund. Es standen sich nicht mehr zwei Gegner:innen gegenüber, sondern lediglich ein ineinander verschlungener Korpus zweier Silhouetten, nicht mehr zwei Intelligenzen und ihre Interessen, sondern bloß eine entsubjektivierte Wechselwirkung der Gewalt.

Seit den beiden Weltkriegen ist den bürgerlichen Staaten die Gefahr einer Entgrenzung von Kriegen für ihre eigene Existenz deutlich vor Augen geführt. Der Erste Weltkrieg führte zur *Russischen Revolution*, zu diversen Aufständen in ganz Europa und zu einer langen Liste von weiteren sozialen und gesellschaftlichen Umbrüchen. Der Erste Weltkrieg begann auf allen Seiten als ein begrenzter Konflikt, den man durch schnelle Feldzüge jeweils für sich entscheiden wollte.⁴⁴ Allerdings unterschätzte man die Kraft der Industrialisierung und der Technik für die Mobilisierung von Menschen, Waffen und Ressourcen für den Krieg. Bereits 1911 erkannte der britische Marinehistoriker Julian Corbett, dass ein begrenzter Krieg auf kontinentaler Ebene nicht möglich ist. Er bemerkte, dass es für Länder, die in territorialer Begrenzung dicht beieinander liegen, sowohl eine politische als auch eine

43 Girard: Im Angesicht der Apokalypse, S. 87.

44 Vgl. Beatrice Heuser: *Den Krieg denken. Die Entwicklung der Strategie seit der Antike*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010, S. 417-431.

räumliche Begrenzung kriegerischer Konflikte ein Ding der Unmöglichkeit war.⁴⁵ Mit dem Anfang des 19. Jahrhunderts deutete sich der Krieg bereits als eine Sache des gesamten Volkes an. Dies bedeutete, dass die Grenze der Ressourcen in Bezug auf Kombattanten, die Grenze der männlichen und wehrfähigen Bevölkerung darstellte. Der Krieg ging nicht mehr bloß ein auserwähltes Berufsheer an, sondern ein gesamtes »Volk«. Hinzu kam, dass dem Krieg die gesamte Wirtschaftskraft und die Organisationsstrukturen des Staates zur Verfügung standen.

Frankreich ging in den Ersten Weltkrieg mit dem Ziel Elsass-Lothringen zurück zu erkämpfen, was, wenn auch unter verhältnismäßig viel zu vielen Opfern, gelungen ist.⁴⁶ Aber schaut man sich dann die unendlichen Nachschublinien in den Schlachten um die sog. »Blutpresse von Verdun«⁴⁷ an, wird klar, dass der Krieg längst den ursprünglich politischen Intentionen seiner Akteur:innen, den Regierungen der verschiedenen Staaten und ihren Interessen, entglitten ist. Der Erste Weltkrieg bildet das historische Paradebeispiel für einen Krieg, in welchem die Zweck-Mittel-Relation aus Politik und Krieg vollkommen scheitert. Gerade weil man an einem Punkt in den Augen der Kriegsführenden verhältnismäßig zu viel an Menschen, Waffen und Ressourcen für die politischen Zwecke geopfert hatte, war man, in der irrationalen Hoffnung einen alles entscheidenden Sieg doch noch zu erreichen, nicht bereit, den Krieg zu beenden. Keiner der Hauptakteur:innen des Krieges ging aus diesem mit einem Vorteil hervor. Russland war ressourcenmäßig⁴⁸ bankrott und wurde im Anschluss an die *Russische Revolution* noch in einen der blutigsten Bürgerkriege⁴⁹ aller Zeiten hineingezwungen. Deutschland, bzw. das *Deutsche Reich*, war durch eine *Seeblockade der Engländer* ausgehungert⁵⁰, England, formal ein Sieger des Ersten Weltkrieges, genau wie Russland, verlor zum größten Teil nach und nach seine Vormachtstellung als Land der Kolonien und des Imperialismus.⁵¹ Der einzige Staat, der vom Ersten Weltkrieg wirtschaftlich profitieren und gestärkt aus ihm hervorgehen konnte, waren die USA.⁵² Sie traten allerdings erst später in den Krieg ein und fungierten eher als Unterstützer für die Engländer und Franzosen auf dem Materialsektor.⁵³

Im Anschluss an den Ersten Weltkrieg war keines der Probleme gelöst (der Erste Weltkrieg, der Krieg, der alle Kriege beenden sollte). Dies führte notwendig zu

45 Vgl. Julian Corbett: *Die Seekriegsführung Groß-Britanniens*, Berlin: Vorhut-Verlag 1939, S. 14.

46 Vgl. Heuser: *Den Krieg denken*, S. 417-431.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Ebd.

50 Ebd.

51 Ebd.

52 Ebd.

53 Ebd.

weiteren politischen Konflikten, die sich dann bis hin zu den beispiellosen Kriegsverbrechen des Zweiten Weltkrieges entwickelten. Zu Beginn gelangen Hitler noch seine Feldzüge nach Maß durch die *Blitzkriegmethode*, die einen Abnutzungskrieg zu vermeiden wusste. Aber schon bald entwickelte sich auch der Zweite Weltkrieg zu eben einem ungeheuren Abnutzungskrieg. Hier reicht es an den Russlandfeldzug zu erinnern. Einen Krieg, wie den Zweiten Weltkrieg, mit solch einem Ausmaß der Entgrenzung auf den Ebenen der Geographie, der Politik, des Verschleißes von Ressourcen, der Gewalt, aber vor allem auch in Hinblick auf die unsagbaren Verbrechen der Nationalsozialist:innen an der Zivilbevölkerung und der systematischen Ermordung von Millionen hin zur Ausrottung ethnischer Minderheiten, hat es davor und danach nicht mehr gegeben.

Seit dem Koreakrieg sieht sich die Forschung bis heute mit den sogenannten *neuen Kriegen* konfrontiert, die sich zunehmend durch asymmetrische Kriegsführung auszeichnen.⁵⁴ Hier stehen sich nicht mehr klassisch Staaten und ihre Regierungen gegenüber, sondern es treten als Ergebnis internationaler Vernetzung und Globalisierung zunehmend diverse Gruppen aus Partisan:innen, privaten Kriegsorganisationen und Terrorist:innen auf den Plan, um nur drei dieser Gruppen zu nennen. Herfried Münkler merkt in seiner Studie *Die neuen Kriege* an, dass die durch die Globalisierung herausgebildeten Interessenkonflikte »nicht an der Beendigung des Krieges, sondern seiner im Prinzip endlosen Weiterführung orientiert sind.«⁵⁵ Ähnlich wie bei den Partisanenkriegen und ihrer Strategie liegt das Ziel darin, den Krieg nicht zu verlieren.⁵⁶ Milizen in Afghanistan, Syrien und dem Irak versuchen durch Terror an den Besatzer:innen und der eigenen Bevölkerung ein Schreckensszenario aufrechtzuerhalten, welches den Kriegszustand weiter in die Länge zieht.

Auffällig allerdings, und darauf soll an dieser Stelle in besonderer Weise der Fokus gelegt werden, erscheint, dass sowohl die intervenierenden souveränen Staaten als auch die verschiedenen terroristischen Gruppen wie bspw. der islamische Staat, nicht in der Lage sind, den Krieg durch eine Entscheidung zu beenden. Es gelingt nicht mehr, wie Clausewitz es fordert, dem Gegner durch Gewalt seinen eigenen Willen aufzuzwingen. Als die Streitkräfte der USA 2011 nach und nach begonnen haben, den Irak zu verlassen und somit ihre Besatzung desselben aufzugeben, wurde dieser Krieg in den USA umso mehr als Niederlage rezipiert. Hingegen wurde er von diversen Terrorist:innen als Sieg gefeiert. Für die Bevölkerung eines kriegsführenden Landes muss transparent gemacht werden, worin die Interessen ihres Staates durchgesetzt worden sind. Das Gefährlichste für die Souveränität eines Staates – und dies haben in besonderer Art und Weise die Ereignisse

54 Herfried Münkler: *Die neuen Kriege*, Reinbeck b. H.: Rowohlt 2005.

55 Ebd. S. 44.

56 Vgl. ebd. S. 55.

der *Februar-* und *Oktoberrevolution* in Russland gezeigt – liegt darin, dass die Unzufriedenheit der Mehrheit der Bevölkerung über einen von ihrem Staat geführten Krieg in Proteste und Aufstände mündet, die das Militär mit sich reißen. Ist die Demoralisierung des Militärs sehr groß, kann dies ohne weiteres passieren. Dies hat im Verlauf der Geschichte moderner Staaten bekanntermaßen schon häufig zu einer Übernahme des Staates durch das Militär geführt. Indem die terroristischen Gruppen den Krieg in die Länge ziehen und die Besatzer:innen nicht willens sind, das Kampfgebiet zu verlassen, bleibt die »friedenbringende« Entscheidungsschlacht aus.

Ebenso aber, wie die Strategie im Kriege sich zwangsweise aufgrund der Politik als bestimmte Form der *objektiven Welt* verändern musste, so musste dies auch der Strategie der Politiker:innen auf der Ebene der Verfolgung bestimmter Interessen ergehen. Seit den beiden Weltkriegen ist es den Regierenden der westlichen Staaten nur sehr bedingt möglich gewesen, innerhalb der Bevölkerung die Emotionen für einen Krieg zu wecken. Vielmehr mussten Kriege sich mehr in Peripherie weit weg vom Bewusstsein der eigenen Bevölkerung abspielen. Zu groß scheint die Angst bis heute, dass ein neuer flächendeckender Krieg das Staatensystem und seine moralischen Grundfesten zerreißt.⁵⁷ Aber wie sieht die politische Strategie im Hinblick auf Emotionen und deren Wirkungspotential für die Mobilisierung der Bevölkerung zu bestimmten Interessen gegenwärtig aus?

4. Der Kriegszustand des Politischen als Transmitter der Emotionalisierung

Es scheint also deutlich, dass der moderne Staat im Krieg als Kontrollinstanz fungiert und an entscheidenden Punkten dazu neigt, durch die »explodierenden Kräfte« des Krieges die Kontrolle über eben diesen Krieg zu verlieren und somit auch die ursprünglichen Zwecke bzw. die Interessen, aufgrund dessen der Krieg eigentlich begonnen wurde, nicht mehr verfolgen zu können. Die Politik selbst setzt den Krieg samt seinen Regularien zu bestimmten Konditionen. Hierbei aber ist es notwendig, den Krieg zu begrenzen und eben das Mittel der Gewalt den politischen Zwecken anzupassen. Clausewitz selbst meinte lange Zeit in Napoleon Bonaparte den Kriegsgott schlechthin zu erblicken.⁵⁸ Die Kriegsführung von Bonaparte erschien ihm lange Zeit als Krieg, befreit von all seinen politischen Schranken, alleine der Schlacht und den Gesetzen des Krieges unterworfen.⁵⁹ Erst spät, mit dem

57 Vgl. Andreas Herberg-Rothe: *Das Rätsel Clausewitz. Politische Theorie des Krieges im Widerstreit*, München: Wilhelm Fink 2001, S. 199-245.

58 Clausewitz, *Vom Kriege*, S. 953ff.

59 Ebd.

Moskaufeldzug 1812 und der damit verbundenen bitteren Niederlage des Kriegsgottes musste er bekennen, dass der Krieg »seine eigene Grammatik, aber nicht seine eigene Logik«⁶⁰ hat, erst an diesem Zeitpunkt erkennt er die Tragweite der Politik in Bezug auf den Krieg.⁶¹ Aber was wird aus dieser absoluten Form des Krieges im Anschluss an Moskau, die er in Napoleon zu sehen glaubte, wenn der Krieg selbst keiner eigenen Logik folgen kann, weil er keine hat? Der absolute Krieg selbst erscheint nicht mehr als ursprüngliches Element, nicht mehr als wahres Wesen des Begriffs seiner selbst, sondern nur noch als das Ergebnis einer bestimmten Form von Politik, oder besser: als Fortsetzung einer bestimmten Politik mit anderen Mitteln. In letzter Konsequenz bedeutet dies, wie bereits angedeutet, für die Konzeption der »Wunderlichen Dreifaltigkeit«, welche wesentlich für den modernen Kriegsbegriff ist, und somit auch für den Krieg selbst, dass die »ursprüngliche Gewaltsamkeit seines Elementes, der Haß und die Feindschaft, die wie ein blinder Naturtrieb anzusehen sind«, nicht durch den Staat als Instanz »der untergeordneten Natur eines politischen Werkzeuges«, wodurch der Krieg »bloßen Verstande anheimfällt«, für den Krieg zivilisiert und in ein zweckrationales Verhältnis gebracht wird, sondern dass umgekehrt der Staat diese »Gewaltsamkeit seines [des Krieges] Elementes, den Haß und die Feindschaft« bei der Bevölkerung selbst erst hervorbringt. Dies bedeutet die Bevölkerung durch Formen der Ideologie zum »Hass und zur Feindschaft« zu bewegen, die sie willig in den Krieg einziehen lässt.

5. Das Setzen des Kriegszustands als Mittel der Emotionalisierung für die Mobilisierung

Es erscheint uns heute kaum zweifelhaft, dass bestimmte Formen der Ideologie und ihrer Vermittlung durch Propaganda zum Hass und zur Feindschaft führen, die wiederum Menschen willig in den Krieg einziehen lassen. Aber führt nicht das Propagieren eines Kriegszustands umgekehrt auch zu Formen des Hasses und der Feindschaft? So kann auch das politische *Setzen eines Kriegszustands* zu politischen Fronten führen, die wiederum erst Emotionen wie Hass, Feindschaft, aber auch Ehrgefühl und andere hohe moralische Überzeugungen hervorbringen. Erst der Hass und die Feindschaft bringen die Bevölkerung zu ihren hohen moralischen Überzeugungen, denn erst diese erlauben es ihnen, einen Kampf auf Leben und Tod einer Gesellschaftsform auszutragen. Kein geringerer als der französische Sozialphilosoph Georges Sorel fasst diesen Gedanken in seiner Studie »Über die Ge-

60 Ebd. S. 991.

61 So bildet das Erste Buch vom Kriege auch bekanntermaßen das einzige Dokument, das vollständig auf Basis dieser Erkenntnis des Verhältnisses vom Krieg zur Politik hin von Clausewitz überarbeitet wurde.

walt« aus dem Jahr 1908 auf eine bemerkenswerte Weise zusammen. Er konstatiert über diese »hohen moralischen Überzeugungen:

[...] diese nämlich hängen keineswegs von Vernunftbetrachtungen oder von einer Erziehung des individuellen Willens ab; vielmehr stehen sie in Abhängigkeit von einem Kriegszustand, an dem die Menschen willig teilnehmen und der sich in scharf umrissenen Mythen ausdrückt.⁶²

Die Politik erscheint hier nicht mehr als mäßigende Instanz, sondern als Entwurf eines Mythos, der den Ausnahmezustand propagiert, der wiederum zur Emotionalisierung der Masse führt, mit dem Zweck, diese an sich und ihre Interessen zu binden. Im Fokus stehen hier nicht die potentiellen Mittel der physischen Gewalt, sondern das Wissen um den Kriegszustand und die Anerkennung der Souveränität. Genau in diesem Zusammenhang allerdings ist es hilfreich einen genaueren Blick auf Foucaults erweiterte Clausewitz-Interpretation zu werfen.

6. Das Wissen um den Krieg als eine Fortsetzung des Krieges in der Politik

Foucault zitiert in seiner Vorlesung vom 18. Februar 1976 den französischen Historiker Boulainvilliers, der den Adel seiner Zeit dazu aufruft, sich wieder seiner Position zu bemächtigen. Boulainvilliers wirft dem Adel vor: »Ihr habt euch immer geschlagen, ohne drüber im klaren zu sein, daß die wahre Schlacht innerhalb der Gesellschaft ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr mit Waffen, sondern mit Wissen ausgetragen wurde«⁶³. Somit verweist Foucault qua Boulainvilliers auf einen neuen Aspekt, der den Krieg als ein Wissen um eben Machtlinien des Krieges innerhalb des gesellschaftlichen Korpus verankert. Der Krieg ist dort nicht mehr lediglich eine »Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln«⁶⁴, sondern deren permanente Grundlage. Wurde der Krieg eher als »eine Episode des Bruchs, die das Recht suspendiert und außer Kraft setzt«⁶⁵ betrachtet und infolgedessen als »Transmitter«⁶⁶ verstanden, »der es ermöglicht, von einem Rechtssystem zu einem anderen überzugehen«⁶⁷, verhält es sich bei Boulainvilliers anders. Bei ihm »unterbricht der Krieg nicht das Recht«, sondern, so Foucault, »der Krieg deckt das Recht vollständig ab.«⁶⁸ Der Krieg selbst schafft nicht bloß das jeweils alte Recht ab und stiftet

62 George Sorel: *Über die Gewalt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1969, S. 252.

63 Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 186.

64 Ebd.

65 Ebd.

66 Ebd.

67 Ebd.

68 Ebd.

nicht das jeweils neue, um dann wieder zu verschwinden, sondern seine bleibende Präsenz in den politischen Verhältnissen der Gesellschaft legitimiert erst das Recht und den Anspruch der Souveränität. Überall scheint der Krieg als Chiffre des Friedens in den Strukturen des gesellschaftlichen Lebens jeden Moment ausbrechen zu können. Er tut dies auch, sobald er vom Souverän deklariert wird. »Überall«, so Foucault, »findet man entweder direkt Krieg [...] oder immerhin Ungleichheiten, die von Kriegen und Gewaltsamkeiten zeugen«⁶⁹. Die strukturelle Gewalt setzt den Kriegszustand fort, indem dieser in den Korpus der Gesellschaft eingeht und gleichsam objektiv das Leben der Akteur:innen bestimmt. Genau diese Erkenntnis selbst verleiht dem Souverän die Macht, über den Krieg und somit auch über die Gesellschaft zu bestimmen. Zum einen erscheint der Krieg bei Foucault als Mittel einer Erkenntnis, die Macht produziert, zum anderen aber liegt der Krieg selbst den gesellschaftlichen Strukturen zu Grunde.

An diesem Punkt also kommt wiederum die Einteilung des Clausewitzschen Politikbegriffs nach Aron in einen subjektiven und einen objektiven zur Geltung. Das Verhältnis dieser beiden ist durchaus asynchron. Während also die Politiker:innen eine bestimmte Politik betreiben, bestimmte Interessen und Ziele verfolgen, so kann es durchaus sein, dass sie dies gegen die Logiken der objektiven Ebene der Politik tun. Diese Widersprüchlichkeit zeigt sich durchgehend in tagespolitischen Debatten. Sie kommt genau dann zur Geltung, wenn bspw. eine Regierung ihre Bevölkerung für den Krieg mobilisieren möchte, diese aber sich weigert. Oder aber auch, wie im Ersten Weltkrieg, wenn Regierungen dem Krieg einen Zweck geben, der aufgrund der objektiven Faktoren bspw. unbrauchbare Ausrüstung für den Krieg, geographische unvorteilhafte Lage, mangelnde Disziplinierung der wehrfähigen Gesellschaft zum Krieg, nicht zu erreichen ist. Politisch besonders brisant wird die Situation für einen Staat, wenn die Zuschreibungen von Freund und Feind, auf deren Basis die Soldat:innen durch Gefühle des »nationalen Ehrgefühls« und »des Hasses« für Schlachtlinien mobilisiert werden, nicht mehr funktionieren. Die Russische Revolution bildet hier eine Lehrstunde. Nochmals Boulainvilliers: »Ihr habt euch immer geschlagen, ohne drüber im Klaren zu sein, daß die wahre Schlacht innerhalb der Gesellschaft ab einem bestimmten Zeitpunkt nicht mehr mit Waffen, sondern mit Wissen ausgetragen wurde«⁷⁰. Denn die »wahre Schlacht« innerhalb der Gesellschaft drückt sich gerade darin aus, sich eines Wissens um die Frontlinien der Gesellschaft zu bedienen oder diese zu überblenden, damit »sich gegen die anderen Teile der Gesellschaft ein Subjekt der Geschichte zu behauptet«⁷¹. Der russische Zar Nikolas der II., die Duma, Kerenski, aber auch die übrigen Regierungen Europas sahen sich nun mit einem neuen Subjekt konfrontiert,

69 Ebd. S. 188.

70 Ebd. S. 186.

71 Ebd. S. 188.

welches die alten Machtlinien der Identität nicht mehr akzeptierte. Die Schlachtlinien verliefen nun nicht mehr zwischen der deutschen und der russischen Bevölkerung, sondern zwischen dem internationalen Proletariat und den anderen Klassen. Die Leistung von Lenin, Trotzki und den Bolschewiken lag genau darin, dass sie die Ebene der objektiven Politik, das Begehren der Bevölkerung auf Frieden, den Hunger und die katastrophale Situation der Landbevölkerung mit der Konstituierung eines neuen Subjektes (der Geschichte) verbanden und sich als dessen Kopf behaupteten. »Nun wird der Krieg«, so Foucault, »als eine Art Erkenntnisraster in den Rechtsbruch eintauchen und damit die Bestimmung des Kräfteverhältnisses ermöglichen, welches ein bestimmtes Rechtsverhältnis auf Dauer unterstützt«⁷².

Am Ende seiner Vorlesung attestiert Foucault dem Krieg eine Art Verheißung die in ihrer diabolischen Doppeldeutigkeit zugleich als Fluch auftritt, weil sie die Unentschiedenheit des Diskurses um die Geschichte als Faktor der Macht zum Ausdruck bringt: »Die Geschichte stößt immer auf Krieg« heißt es dort, »aber die Geschichte kann über diesen Krieg nie endgültig hinauskommen; sie kann den Krieg weder jemals eindämmen noch seine Grundgesetze finden, noch ihm Grenzen auferlegen.«⁷³ Er erläutert weiter: »Ganz einfach, weil der Krieg selbst dieses Wissen stützt, durch dieses Wissen hindurchgeht, es durchzieht und bestimmt. Dieses Wissen«, so Foucault, »ist immer nur eine Waffe in diesem Krieg oder allenfalls ein taktisches Dispositiv innerhalb dieses Krieges«⁷⁴. Trotzdem drängt Foucault, wie auch Sorel, auf die (politische) Entscheidungsschlacht. Denn: »Der Zweck des politischen wäre der Endkampf: nur die letzte Schlacht würde schließlich die Ausübung von Macht als fortgesetzten Krieg beenden.«⁷⁵

7. Die Bedeutung einer Setzung des Kriegszustands in Bezug auf die Emotionalisierung im realpolitischen Kontext

Was bedeutet es konkret für die Politik und deren Betrachtung in Hinblick auf die Tendenz zur Mobilisierung durch Emotionalisierung, wenn der Krieg zu einem Wissen um die Machtverhältnisse wird, welches in der Lage ist zu regenerieren bzw. die Rechtsverhältnisse zu Gunsten derjenigen, die über dieses Wissen verfügen, zu verfestigen, oder besser mit den Worten Foucaults: abzudecken?⁷⁶ Welchen Effekt erzielt das Setzen des politischen Kriegszustandes durch eine Instanz, die über das Wissen der gesellschaftlichen Machtlinien verfügt? Die Tagespolitik

72 Ebd. S. 186.

73 Ebd. S. 206.

74 Ebd.

75 Ebd. S. 33.

76 Ebd. S. 186.

gibt eine Menge von Beispielen an, die den politischen Diskurs als einen Kampf um das Wissen um diese Machtlinien im Sinne eines Wissens um den politischen Krieg und seine Fronten. Gerade in Krisenzeiten von Covid-19, von Rechtsdruck und diversen Elementen, die scheinbar den *status quo* der bestehenden Lebensform bedrohen, formieren sich Kräfte, welche meinen für die Demokratie als solche zu sprechen und die europäischen Werte zu schützen. Selbstverständlich kann es hier nicht darum gehen, sich gegen Kampagnen auszusprechen, die gegen Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und Hetze eintreten, sondern darum, die Doppeldeutigkeit aller Kampagnen im Rahmen eines »Kampfes für die Demokratie« sichtbar zu machen. Indem in gewisser Weise von den etablierten Parteien eine »Entscheidungsschlacht« um die Werte unserer demokratischen Gesellschaft propagiert wird, wird eine politische Front behauptet, welche die Mehrheit der Bevölkerung moralisch dazu verpflichten möchte, auf eben ihrer Seite in diese Schlacht im Namen der Demokratie gegen die Antidemokraten zu ziehen. Im Moment der Propagierung des politischen Kriegszustands gegen die »demokratiefeindlichen Kräfte« *à la couleur* erscheinen nur noch zwei Seiten als Option: Die Seite der Demokrat:innen oder Antidemokrat:innen. Die Antidemokrat:innen können, wie der französische Staatspräsident Emmanuel Macron es in seiner *Rede an der Sorbonne* vom 26. September 2017 behauptet, »schon morgen den Sieg erringen.«⁷⁷ Dieses Desaster hat Europa nach Macron ereilt, »weil wir vergessen haben, Europa zu verteidigen!«⁷⁸ Macron ruft alle dazu auf, sich ihm anzuschließen, um »unsere Werte und Interessen zu verteidigen«⁷⁹, denn, »alleine Europa kann tatsächliche Souveränität gewährleisten, das heißt, die »Fähigkeit, in der heutigen Welt zu bestehen«⁸⁰. Zugleich gilt es nach Macron »eine europäische Souveränität aufzubauen«, weil diese eben dasjenige ist »was unsere Identität ausmacht, was unsere tiefe Identität prägt«⁸¹. Nach Macron sind diese durch die europäische Souveränität prägenden moralischen Größen das »Werte Gleichgewicht«⁸², das »Verhältnis zur Freiheit«⁸³, zu den »Menschenrechten«⁸⁴, und zur Gerechtigkeit«⁸⁵. Nicht zu vergessen »die Treue zur Marktwirtschaft«⁸⁶. Wir alle müssen nach Macron »die Verbindung zu Europa im

77 https://www.diplomatie.gouv.fr/IMG/pdf/macron_sorbonne_europe_integral_cle4e8d46.pdf#page=1&zoom=auto,-202,848 (zuletzt aufgerufen: 25.11.2020)

78 Ebd.

79 Ebd.

80 Ebd.

81 Ebd.

82 Ebd.

83 Ebd.

84 Ebd.

85 Ebd.

86 Ebd.

Herzen tragen« und »die Narben, die unser Europa bedecken, sind unsere Narben«⁸⁷. Mit Rekurs auf die Schrecken der beiden Weltkriege als Alternative, versucht Macron zur Schlacht um Europa zu mobilisieren. Auch konkret in Deutschland ruft man parteiübergreifend zu einem »Bündnis der Demokraten«⁸⁸ gegen die »Antidemokraten« auf. Aber bildet dieser Kampf, diese Front für die Entscheidungsschlacht um die Zukunft Deutschlands, Europas, ja, der ganzen Welt, auch den wirklichen, den sozialen Kriegszustand ab, der allerorts in den Korpus des gesellschaftlichen Lebens eingedrungen ist und dasselbe zerschneidet und verstümmelt? Überall tritt eine Spannung hervor, die den Stillgelegten innergesellschaftlichen Krieg erkennen lässt, dessen Fronten sich durch die sozialen Ungleichheiten ergeben. »Es gibt keine Gesellschaft«, so Foucault, »die ohne diese Art kriegerischer Spannung zwischen der Aristokratie und der Masse des Volkes existieren kann«⁸⁹. Folglich scheint es plausibel, dass die Aristokrat:innen bestrebt sind, den sozialen Kriegszustand zu überblenden, eben andere Fronten zu schaffen, als die des Sozialen. Das Souverän entscheidet über den Kriegszustand und erklärt die Frontlinien der sich gegenüberstehenden Heere, um bloß den eigentlichen Kriegszustand zu überblenden, dessen Existenz sich ja gerade aus dem Anspruch auf Macht durch die Aristokratie ergibt.

Liest man in den heutigen Tagen politische Reden, so stellt man fest, es wird ein existenzieller Kampf der Gesellschaft auf Leben und Tod propagiert. Doch es scheint bei genauerem Hinsehen, dass die Fronten innerhalb der Gesellschaft, welche den Kampf um eine humanistische Zukunft führen müssten, völlig andere sind. Herfried Münkler setzt in seiner Clausewitz-Studie der instrumentellen Kriegsauffassung eine existenzielle gegenüber. Er konstatiert:

Die instrumentelle Kriegsauffassung ist und bleibt bezogen auf eine unfraglich legitime politische Ordnung: diese definiert die Zwecke, die zu erreichen, der Krieg das Mittel ist. Anders die existentielle Auffassung des Krieges, in welcher der Krieg wohl auch ein Mittel ist, aber nicht ein Mittel vorgegebener Zwecke, sondern eines, daß seine Zwecke selbst erst hervorbringen soll. In der existentiellen Auffassung des Krieges konstituiert der Krieg erst die politische Größe, durch deren antizipierte Existenz er sich legitimiert.⁹⁰

87 Ebd.

88 <https://www.westfalen-blatt.de/OWL/Kreis-Minden-Luebbecke/Bad-Oeynhausn/4139626-Grueene-und-UW-fordern-Zusammenhalt-der-Demokraten-BBO-will-sachliche-Argumente-lief-ern-Parteien-im-Stadtrat-distanzieren-sich-von-AfD> (zuletzt aufgerufen: 25.11.2020)

89 Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 188.

90 Herfried Münkler: *Gewalt und Ordnung. Das Bild des Krieges im politischen Denken*, Frankfurt a.M.: Fischer 1992, S. 108.

Jedes Mal, wenn ein Kriegszustand, bzw. eine neue Frontlinie gesetzt wird, um die Emotionen der Bevölkerung für einen Kampf unter dem Banner einer festen Identität zu gewinnen, besteht zugleich die Gefahr, dass sich eine neue Frontlinie konstituiert, welche den Kampf unter Vorzeichen ganz anderer Identitäten aufnimmt. »Mit anderen Worten: die existentielle Auffassung des Krieges«, so Münkler, »ist der adäquate Ausdruck einer Strategie, die das kriegsführende Subjekt durch den Krieg erst konstituiert oder zumindest doch es im Kriege transformiert. Demgegenüber, so Münkler weiter, »geht die instrumentelle Auffassung des Krieges von einem identischen Subjekt aus.«⁹¹ Die Zukunft wird zeigen, ob sich im politischen Krieg um die Gesellschaft der Zukunft noch ein Subjekt auf der Basis der sozialen Frontlinien konstituieren kann, welches diese Zukunft garantieren und den Krieg ein für alle Mal beenden kann.

91 Ebd. S. 109.

Kommentar zu Rafael Rehm »Emotionalisierung als Entgrenzung des sozialen Kriegszustands. Der Kriegszustand des Politischen als Transmitter der Emotionalisierung«

Thomas Zingelmann

Kann Krieg ein Modell, eine Metapher oder eine Kategorie sein, mit der sich Gesellschaft analysieren lässt? Man kennt es zumindest vom Begriff des Kampfes, dass dieser ein beliebter, wenn nicht gar inflationär verwendeter Begriff ist, um Strukturen, Handlungen und Relationen gesellschaftlicher Art zu analysieren respektive Gesellschaft als Ganzes zu begreifen. Wer wissen will, was Gesellschaft ist, der muss dann wissen, was ein Kampf ist. Die Frage, die dann lediglich noch offenbleibt, ist die nach dem Zweck des Kampfes. Hierbei gibt die Soziologie unterschiedliche Antworten, beispielsweise ein Kampf um Anerkennung, Wissen oder Macht.

Rafael Rehm geht in seinem Beitrag jedoch noch einen Schritt weiter, indem er implizit der These, dass Gesellschaft als Kampf zu verstehen ist, folgt, die Art dieses Kampfes aber dezidiert als Krieg beschreibt. Er argumentiert dafür, dass das Modell der Gesellschaft als Kampf in modulierter Form als Krieg zu analysieren ist. Grundlegend ist für ihn hierbei der Kriegsbegriff von Carl von Clausewitz, welchen er mithilfe der Interpretation von Foucault soziologisch wendet.

In Auseinandersetzung mit Clausewitz' Kriegsbegriff macht Rehm zwei konstitutive Eigenschaften aus: Zum einen bestimmen sich Krieg dadurch, dass physische Gewalt angewendet wird. Zum anderen werde diese Gewalt eingesetzt, um dem Gegner seinen Willen aufzuzwingen. Diese zweite Eigenschaft wird als politische Dimension des Krieges gedeutet. Wenn also ein Land Gebietsansprüche erhebt, dann wird es physische Gewalt so anwenden, dass sich der Gegner gezwungen sieht, aufzugeben und den Forderungen nachzugeben. Es bleibt in der Rekonstruktion leider undurchsichtig, wie genau sich dieser vermeintlich moderne von einem antiquierten Kriegsbegriff abheben soll. Denn, dass dem Gegner der Wille des Anderen aufgezwungen werden soll, scheint keine neue Erscheinungsweise des Krieges zu sein.

Problematisch ist, dass die Geltung des Clausewitzschen Begriffs nicht weiter diskutiert wird. Denn wie es Rehm nahelegt, ist der Clausewitzsche Kriegsbegriff selber ein empirischer. Der Begriff sei also nicht dazu da ein invariantes Wesen des Krieges festzustellen – also die notwendigen Merkmale, die für all das, was man als Krieg bezeichnen will, gelten sollen –, sondern Krieg sei immer nur in den spezifischen kontingenten Kontexten verstehbar. Aus zwei Gründen steht dann aber die Frage im Raum, wie aktuell und brauchbar dieser Begriff heute noch ist: Erstens muss gefragt werden, wie sich dieser Begriff beispielsweise zur asymmetrischen Kriegsführung verhält, die Rehm nur kurz anspricht. Zweitens wäre zu klären, in welchem Verhältnis dieser Begriff zu Formen des Terrorismus steht, wie beispielsweise organisierte Gruppen wie der islamische Staat oder aber auch Einzeltäter, sogenannte »Lone Wolfs«. Denn wenn der Begriff von Clausewitz auch nur Ausgangspunkt für Rehm ist, so bleibt er fundamental für die nachfolgenden Überlegungen. Zwar versucht er, eher so etwas wie einen impliziten Krieg zu erfassen, aber vor diesem Hintergrund stellt sich dann die Frage, ob der Kriegsbegriff von Clausewitz überhaupt für dieses Unterfangen anschlussfähig ist.

Mit Foucault begründet er anschließend, dass das gesellschaftliche Gefüge dem Krieg strukturell überhaupt ähnlich ist oder gar auf diesem fußt. Dieser gesellschaftliche Krieg würde nun aber nicht mit Waffen, sondern mit Wissen geführt, und zwar Wissen um Frontlinien innerhalb der Gesellschaft. Wer also über das Narrativ oder auch über die Position verfügt, geltend machen zu können, wer oder was der Feind innerhalb der Gesellschaft ist, der kann die eigene Herrschaftsposition festigen. Exemplarisch versucht Rehm dies an einer Rede von Emmanuel Macron zu konkretisieren. Rehms grundlegende These besteht darin, dass der soziale Kriegszustand durch Kriegsrhetorik heraufbeschworen oder reproduziert, respektive gesetzt wird. Er findet hierfür die griffige Formulierung der »Mobilisierung durch Emotionalisierung«, was er versucht an Macrons Rede zu exemplifizieren. Nach Rehm begründet Macron ein Narrativ, dass eine Frontlinie innerhalb der Gesellschaft identifiziert, indem ausgemacht wird, wer Freund und wer Feind ist. Mithilfe dieses Narrativs findet, so die Argumentation Rehms, eine Form von Subjektivierung statt, dass Identitäten konstruiert und Individuen diesen unterworfen werden. Es ist in diesem Sinne also in der Tat eine durchweg klassisch foucault'sche Argumentation, die auf ein Wissen-Macht-Komplex abzielt, welcher Ziel politischer Strategien, im Sinne der Herrschaftsgewalt, ist. Was an der Foucault-Rezeption verwundert, ist, dass ein Boulainvilliers-Zitat scheinbar als Beweis ausreicht, um zu zeigen, dass Gesellschaft Krieg inhärent ist, und zwar nicht in dem Sinn, dass Gesellschaften Kriege führen, sondern dass Gesellschaft eine in ihren Strukturen kriegerische Organisationsform ist.

Das Beispiel der Rede Macrons zieht allerdings mindestens drei Fragen nach sich: Erstens lässt sich fragen, ob der Eindruck, dass sich Gesellschaft in einem sozialen Kriegszustand befindet, sich womöglich deswegen ergibt, weil Rehm

diesen Zustand selbst schon mit Metaphern des Krieges umschreibt oder rahmt. Denn es verhält sich so, dass die zitierten Teile der Rede Macrons nicht so sehr im Begriffsfeld des Krieges liegen, als vielmehr in dem des Kampfes. Er spricht von »Sieg«, »verteidigen« und »Narbe«. Die vermeintliche Kriegsrhetorik wird eher durch Rehms interpretatorisches Vokabular eingeführt. So griffig seine Rede von »Mobilisierung« und von »Entscheidungsschlacht« ist – beide Termini tauchen nicht bei Macron auf. Man muss sagen, dass Macron zu Beginn seiner Rede, trotz womöglich martialischer Begriffe, deutlich macht, dass der Kampf eben nur ein metaphorischer ist, denn Kampf heißt für ihn: »über Europa zu sprechen.« Selbst wenn man der Rede Macrons Kriegsrhetorik oder gar propagandistische Züge unterstellen wollen würde, ist dies schon hinreichend dafür von einem sozialen Kriegszustand zu sprechen? Begeht der, der wie Macron vom Siegen und Verteidigen spricht, einen performativen Akt? Hat man es mit einer wortwörtlichen Kriegserklärung zu tun?

Zweitens besteht die Frage, um welche Gesellschaft es überhaupt geht: Frankreich, Deutschland und Europa werden angesprochen, aber soll es nur für diese gelten oder alle Gesellschaften? Woran sich die Frage anschließt, ob für Gesellschaften überhaupt oder doch nur für eine Auswahl zu einem historischen Zeitpunkt? Da Rehm die Kontingenz dieses vermeintlichen Status in Aussicht stellt, darf man davon ausgehen, dass es ein empirisches Phänomen ist und damit nicht gemeint ist, dass Gesellschaft schon immer und überhaupt so organisiert sei. Es bleibt dann aber die Frage, wie sich dieses empirische Phänomen eingrenzen oder besser gesagt: genauer bestimmen lässt. Die Andeutungen bleiben doch sehr vage dafür, dass ein empirisches Phänomen angesprochen wird. Angenommen die Kriegsrhetorik wäre in der Rede Macrons durchweg gegeben, bliebe dennoch die Frage, ob man es hier in dem Sinn mit einem exemplarischen Fall zu tun hat, der eben einer von unzähligen ist, womit sich die These vom allgemeinen sozialen Kriegszustand schon eher beweisen ließe. Oder aber soll es exemplarisch nur dahingehend sein, dass es dieses Narrativ überhaupt gibt? Hiermit schließt sich dann die dritte Frage an.

Braucht man den Begriff des Krieges überhaupt, um die gegenwärtige gesellschaftlich-politische Lage analysieren zu können? Es wird nicht klar, worin die Erklärungskraft des Kriegsbegriffes liegen soll. Denn man muss sich fragen, ob nicht nur die Rede Macrons metaphorisch ist, sondern auch Krieg als Modell für Gesellschaft. Der Begriff des Kampfes eignet sich dann doch besser als der des Krieges, um gesellschaftliche Zustände zu analysieren, da, egal ob es sich um einen modernen oder vormodernen Kriegsbegriff handelt, dieser immer physische Gewalt als Merkmal mit einschließt. Kämpfe hingegen können in diesem Sinne gewaltlos geführt werden – es lässt sich natürlich diskutieren, inwieweit Sprache auch gewalttätig sein kann oder wie überzeugend beispielsweise das Konzept der epistemischen Gewalt ist. Ohne Frage gibt es gesellschaftliche Zustände, in der sich

Gesellschaft in einem tatsächlichen Kriegszustand befindet – beispielsweise Bürgerkriege. Verschiedene gesellschaftliche Gruppierungen führen gewalttätige Akte aus, um die anderen gesellschaftlichen Gruppierungen zur Aufgabe zu zwingen und ihre Ordnung zu etablieren. Vor diesem Hintergrund wird auch klar, warum sich der Begriff des Krieges aufgrund der notwendigen Eigenschaft der Möglichkeit respektive Androhung physischer Gewalt nicht als gesellschaftliches Analyseinstrument überhaupt eignet. Es lässt sich Rehm zustimmen, dass politische Rede – und hier kann aber auch eingewendet werden, dass das kein neues Merkmal ist – oft so organisiert ist, dass sie rhetorisch Kämpfe beschwört und ein martialisches Vokabular bedient. Der sogenannte Kalte Krieg ist auch kein gewaltloser Krieg: Zum einen, weil Stellvertreterkriege im Sinne physisch gewalttätiger Auseinandersetzungen geführt wurden und zum anderen, weil es eine permanente Möglichkeit direkter gewalttätiger Konfrontation gab, wie sie sich in der Kuba-Krise auf einen Höhepunkt zugespitzt hat. Man kann hinsichtlich der Eigenschaft physischer Gewalt womöglich einwenden, dass sie nicht direkt vorliegen muss, dass sie aber zumindest angedroht ist, denn auch Wirtschaftsembargos oder auch Belagerungen können kriegerische Akte sein, wenn beispielsweise die Wirtschaft durch militärische Mittel zum Stillstand gebracht werden soll. Das, was an der Rede Macrons expliziert werden soll, kann Rehm nicht zeigen.

Es stellt sich die Frage, ob Rehms Argumentationsstrategie von einem – so könnte man sagen – subtilen Krieg zu sprechen, nicht eher zu noch mehr Schwierigkeiten führt, den Kriegsbegriff zu fassen, wie einige Anmerkungen über asymmetrische Kriegsführung, Terrorismus und Handelskriege hier gezeigt haben. Man kann Clausewitz sicherlich Recht geben, dass Kriege womöglich immer vor dem Hintergrund der politischen Funktionalisierung analysiert werden müssen. Aber den Begriff so weit auszuweiten, wie in diesem Beitrag, birgt die Gefahr die qualitativen Unterschiede kriegerischer Phänomene zu verwischen. Wenn man Rehms Argumentation für Macrons Rede annimmt, liegt dieser Fall wirklich begrifflich auf einer Ebene mit beispielsweise der Auseinandersetzung im Koreakrieg? Es fragt sich, ob es des ganzen theoretischen Vorbaus braucht, um Rehms These zu verteidigen, dass Kriegerhetorik zur Mobilisierung von Emotionalisierung dient. Es soll an dieser Stelle offengelassen werden, ob man sich hierfür Foucault anschließen und behaupten muss, dass Gesellschaft auf Krieg fußt, in dem Sinn, dass der Krieg der gesellschaftlichen Ordnung inhärent ist.

Neben diesen Anmerkungen streift Rehm aber zwei Punkte in seinem Text, die durchaus fruchtbar für eine weitere Auseinandersetzung sein könnten – insofern man gewisse Argumentationen seinerseits mitgeht: Zum einen betrifft dies die ideologische Verzerrung gesellschaftlicher Frontlinien. Rehm behauptet – leider nur subtil –, dass, am Beispiel Macrons, durch die Etablierung des Narrativs des Kampfes zwischen Demokraten und Antidemokraten, die grundlegendere Frontli-

nie zwischen sozialen Klassen, eben der ökonomisch-soziale Kampf verdeckt würde.

Zum anderen wünscht man sich eine Zusammenführung Rehms Konklusion mit einer Bemerkung, die er zu Beginn in seinem Beitrag macht. Der interessante und auch paradoxe Punkt vor seinem Analysehorizont ist nämlich, dass er eingangs feststellt, dass Kriege den Effekt erzielen, neue Ordnungen zu etablieren. Im Verlauf seines Textes, mithilfe Foucaults, stellt er aber in Aussicht, dass die Setzung des Krieges hingegen die bestehende Ordnung aufrechterhält. Wenn man Rehm also bis zu diesem Punkt folgen würde, ergibt sich daraus die These, dass der Krieg als politisches Instrument – wie ihn ja auch Clausewitz versteht – einem Funktionswandel unterliegt. Krieg wird nicht mehr geführt, um neue Ordnungen zu etablieren, sondern die alte zu erhalten.

3. Emotionen & Ratio -

Die Frage nach einem adäquaten Verhältnis

Sagen oder zeigen?

Zur Dramaturgie der Verfremdung bei Marx

Peggy H. Breitenstein

Wäre dieser Text ein Hypertext, so befände sich an dieser Stelle ein Link, mit dem sich das Browserfenster öffnen ließe, in dem ein Ausschnitt aus Fritz Langs *Metropolis* zu sehen wäre. Vor dem Auge erschiene folgende Szene, die nun – da dies leider kein Hypertext ist – lediglich erinnert oder imaginiert werden kann: ... *ein gigantischer Maschinenraum, darin Arbeiter, die sich im rasanten Takt der Maschinen hin und her bewegen, automatisch, als seien sie deren Anhängsel. Dieser Maschinenraum ist gleichsam das Herz der gigantischen Stadt »Metropolis«, versorgt sie mit Energie und lebensnotwendigen Verbrauchsgütern; er befindet sich zwischen einem oberirdischen und einem unterirdischen Bereich der Stadt, auf die verteilt zwei Klassen leben: Eine Oberklasse schwelgt in verschwenderischem Luxus; die Jugend genießt das Leben im Lichte, feiert im »Klub der Söhne«, in paradisischen »Ewigen Gärten« und Vergnügungstempeln rauschhafte Feste. In scharfem Kontrast dazu vegetiert die Unterklasse der Arbeiter in Wohnsilos tief unter der Erde, wohin sie nach überanstrengendem Tagewerk vollkommen erschöpft, aber militärisch diszipliniert zurückströmen. Alleinherrscher der Stadt ist der kühl kalkulierende, erfolgreiche Joh Fredersen, dessen einziger Sohn, Freder Fredersen, zugleich Gegenstück des Vaters, Rebell und Hauptfigur der Handlung ist.*

Der Betriebsablauf gerät plötzlich unerwartet ins Stocken, als ein Arbeiter an einem der Kühlaggregate erschöpft zusammenbricht, sich daraufhin die Anlage erhitzt und Teile explodieren. Zufälliger Zeuge dieses Unfalls ist Freder, der eigentlich auf der Suche nach Maria ist, einer Frau aus der Unterstadt, in die er sich bei deren eigentlich verbotenen Besuch in den ewigen Gärten verliebt hat. Er wird bei diesem Unfall leicht verletzt und sieht nun im Fieberwahn, wie sich die Maschine zu einem riesigen, menschenverzehrenden und als »Moloch« bezeichneten Ungeheuer wandelt, in dessen aufgerissenen Schlund gefesselte, erschöpften Arbeiter getrieben werden, bevor sich der Moloch wieder in eine scheinbar harmlose Maschine verwandelt und an die Stelle der verunglückten Arbeiter ausgeruhte, gesunde getreten sind.

Eine Leser:innen entsinnen sich dieser Szene sicherlich und vielleicht auch ihrer Einbettung im gesamten Film, dessen Urfassung Fritz Lang 1927 in Berlin präsentierte. Eventuell erinnern sie sich auch, dass *Metropolis* in die Geschichte eingegangen ist zunächst nicht als künstlerisch wertvolles Dokument des expressionistischen Stummfilms oder als frühe Science Fiction, sondern als erster gro-

ßer Flop der deutschen Filmindustrie: als Investition, die zunächst Millionen von Reichsmark verschlang, dann jedoch bei Publikum und Kritikern gnadenlos durchfiel und die UFA damit an den Rand des Ruins brachte. Die Presse brandmarkte ihn nahezu einmütig als »entsetzlich«, »albern«, »verkitscht«, als mit »Gefühlsphrasen« überladenes Monumental-Epos.¹ Thomas Theodor Heine benannte und bebilderte die Schwächen des Films im Januar 1927 im *Simplicissimus* bissig wie folgt: »Nimm zehn Tonnen Grausen, gieße ein Zehntel Sentimentalität darüber, koche es mit sozialem Empfinden auf und würze es mit Mystik nach Bedarf, verrühre das Ganze mit Mark (sieben Millionen) und du erhältst einen prima Kolossalfilm.«²

Nach diesem missglückten Start verwundert es wenig, dass *Metropolis* zunächst aus dem kulturellen Gedächtnis verschwand, um dann erst in den 1970er, vor allem 1980er Jahren wieder entdeckt und seitdem der kulturindustriellen Verwertungslogik unterworfen, gefeiert und gehypt zu werden.³ Erstaunlich ist allerdings, dass der Film inzwischen regelmäßig mit der Kapitalismuskritik von Karl Marx in Verbindung gebracht wird: *Metropolis* – so etwa wird tatsächlich behauptet – bediene sich oder entspreche der Bildsprache im *Kapital*.⁴

Diese Einordnung allerdings – und dies allein ist der Grund dafür, eine Szene dieses Films hier als »Aufhänger« zu benutzen – darf als ganz und gar irreführend angesehen werden: Ihr widersprechen allzu deutlich nicht nur explizite Aussagen,

-
- 1 Zur Rezeption siehe auch: Thomas Elsaesser: *Metropolis*, London: British Film Institute 2000, S. 42ff.
 - 2 Thomas Theodor Heine: »Simpl-Woche für Filmregisseure«, in: *Simplicissimus*, Jg. 41, Nr. 44 (31. Januar 1927), S. 587. Im gleichen Heft der Zeitschrift heißt es unter der Überschrift »Metropolismen« ironisch: »Metropolis« is ein Reinfall. Siehbänn Millionen geben die Leute für Bauten und so aus – ufa! was?! – und denn haben se natürlich kein Geld mehr, um die Kritik zu bezahlen! Unrationelle Wirtschaft!« (Ebd., S. 586.)
 - 3 Seit den 1980er Jahren gibt es internationale Anstrengungen, das Original zu restaurieren, das noch in den 30er Jahren auf normale Spielfilmlänge zurechtgestutzt wurde, in der Hoffnung, das Publikum doch noch in die Kinos zu locken. 2001 wurde die immer noch unvollständige restaurierte Fassung als erster Film überhaupt in das Weltdokumentenerbe der UNESCO aufgenommen und steht als solches neben u.a. der Gutenberg-Bibel, den Kinder- und Hausmärchen der Gebrüder Grimm oder Beethovens 9er Symphonie. 2008 wurde in Buenos Aires eine nahezu komplette Fassung gefunden, die bis dahin bekannten Teile des Films ergänzt; schließlich kam es 2010 auf der Berlinale zur Aufführung der nahezu vollständigen Fassung (vgl. Stiftung Deutsche Kinemathek (Hg.): *Fritz Langs Metropolis*, München: Belleville 2010; zu den Fassungen und zur Geschichte der Rekonstruktionen siehe auch: Elsaesser: *Metropolis*, S. 30ff.).
 - 4 Eva Horn: »Die doppelte Maria. Weibliche Führerschaft in Fritz Langs *Metropolis*«, in: Stefan Krammer, Marion Löffler und Martin Weidinger (Hg.): *Staat in Unordnung? Geschlechterperspektiven auf Deutschland und Österreich zwischen den Weltkriegen*, Bielefeld: transcript 2012, S. 26; Hartmut Böhme: »Das Fetischismus-Konzept von Marx und sein Kontext«, in: Volker Gerhardt (Hg.): *Marxismus. Versuch einer Bilanz*, Magdeburg: Scriptum 2001, S. 289f.



sondern vor allem die Eigenarten und Effekte der durch Marx im *Kapital* aufgebotenen darstellungstechnischen Strategien und Mittel. Bei unvoreingenommener und geduldigerer Lektüre zeigt sich, dass sich in den von ihm selbst publizierten Schriften keine Schwarz-Weiß-Kontraste finden, die auch nur ansatzweise so simplifizierend gehalten sind, wie das in *Metropolis* der Fall ist. Zudem hätte Marx das Motto des Films – »Mittler zwischen Hirn und Händen muss das Herz sein«⁵ – in

5 Das Motto geht bekanntlich auf Thea von Harbou und ihre 1926 veröffentlichte Romanvorlage zurück. Sie schreibt: »Dieses Buch ist kein Gegenwartsbild. Dieses Buch ist kein Zukunftsbild. Dieses Buch spielt nirgendwo. Dieses Buch dient keiner Tendenz, keiner Klasse, keiner Partei. Dieses Buch ist ein Geschehen, das sich um eine Erkenntnis rankt: Mittler zwischen

milder Stimmung bestenfalls als »Philisterschwärmerei«⁶ verspottet, wahrscheinlicher aber als romantisierende Ideologie oder reaktionären Romantizismus⁷ entlarvt. Ebenfalls dagegen spricht zudem, dass Marx insbesondere im *Kapital* geflissentlich um eine Gelehrsamkeit bemüht war, welche nicht nur die gewöhnlicher wissenschaftlicher Abhandlungen bei weitem übersteigt, sondern zudem gänzlich anders in Erscheinung tritt als diese. Der erste und einzige von Marx selbst publizierte Band von *Das Kapital* ist bilderreich und emotional, spielt mit tradierten emotionalen Codes bzw. den entsprechenden Zeichensystemen, aber gerade nicht mit dem Effekt, diese zu bestätigen oder zu verstärken. In dieser Hinsicht erweist es sich vielmehr als »grau«, wie Foucaults und Nietzsches Genealogien, mit denen es ohnehin mehr gemein hat als mit allen (akademischen) Lehrbüchern der Politischen Ökonomie zusammen.⁸ So ist auch verständlich, dass es eigentlich ungeeignet ist als politisches Programm oder Kampfschrift im üblichen Sinne. Im *Kapital* wird die gesellschaftlich-ökonomische Wirklichkeit in ihrer tendenziellen Totalität analysiert, in weiten Teilen anschaulich dargestellt und erklärt, aber es wird – sieht

Hirn und Händen muß das Herz sein. (Thea von Harbou: *Metropolis. Roman*, Frankfurt a.M. u.a.: Ullstein 1984, S. 7.)

- 6 Dieser Spottnamen stammt aus der Feder Friedrich Engels', der ihn allerdings (und ganz im Sinne von Marx) auf die extreme »Vergeistigung«, nicht »Emotionalisierung« Schillers bezog, genauer dessen »Schwärmerei für unrealisierbare Ideale«, also wahrscheinlich auf dessen Werkphase ab Mitte der 1780er Jahren, in der Schiller sein Verständnis besonders der moralphilosophischen Schriften Kants in Gedichten wie etwa »Das Ideal und das Leben« zum Ausdruck brachte (vgl. Friedrich Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: MEW 21, S. 281). Hier und im Folgenden werden Marx' Werke unter Angabe von Band- und Seitenzahl nachgewiesen nach: Karl Marx und Friedrich Engels: *Werke* [44 Bände], Berlin: Dietz Verlag 1956-2018.
- 7 Unter dieser Überschrift jedenfalls lässt sich Marx' Kritik an allem (säkularen) »Offenbarungswissen« (so der Vorwurf gegen Proudhon) zusammenfassen, am Sentimentalen und Romantischen überhaupt sowie an »schöngestigen Redeblumen« und »liebesschwülem Gemütstau«, wie er sie bspw. auch in sozialistischer Literatur, etwa im »pfäffischen« oder »deutschen Sozialismus« findet (siehe u.a. Marx: *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons »Philosophie des Elends«*. Deutsch von E. Bernstein und K. Kautsky. Mit Vorwort und Noten von Friedrich Engels, in: MEW 4, S. 64ff.; Marx und Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: MEW 4, hier bes. S. 482ff.; ausführlich auch Engels [zus. mit Marx]: »Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa«, in: MEW 4, S. 207ff.).
- 8 »Die Genealogie ist grau. Gewissenhaft und geduldig sichtet sie Dokumente, arbeitet an verwischten, zerkratzten, mehrmals überschriebenen Pergamenten. [...] Die Genealogie benötigt [...] präzises Wissen, eine Fülle angesammelten Materials und Geduld. Ihre »Zyklopenbauten« darf sie nicht aus den großen »beglückenden Irrtümern« errichten, sondern aus »kleinen unscheinbaren Wahrheiten, welche mit strenger Methode gefunden wurden«. Sie verlangt also eine gewisse Besessenheit in der Gelehrsamkeit.« (Michel Foucault: »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits* Bd. IV., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 166.)

man von einzelnen Passagen in Vorworten v.a. zu den verschiedenen Übersetzungen ab – an keiner Stelle an Gefühle der Leser:innen appelliert, vor allem nicht an die von Martha Nussbaum sogenannten »public« bzw. »good public emotions«⁹, an Mitgefühl bzw. Mitleid (compassion), an Liebe oder Solidarität. Derartige Strategien der Emotionalisierung, auf die Nussbaum zufolge politische Gemeinwesen oder gerechte Gesellschaften nicht verzichten können, derer sich aber gerade auch Populisten verschiedenster Couleur bedienen können, um Menschen kurzfristige Interessen zu überzeugen, kritisierte Marx seinerzeit vielmehr häufig und nachdrücklich.¹⁰

Es könnte erhellend sein und zugleich als Mahnung dienen, in diesem Zusammenhang an die Kritik des Filmkenners und -kritikers Siegfried Kracauer zu erinnern, der in *Metropolis* nicht allein eine protofaschistische Ästhetik und Formsprache am Werk gesehen hat. Überzeugend belegt Kracauer in »Von Caligari zu Hitler« zudem, wie nah sich kulturindustrieller Populismus und totalitäre Propaganda hinsichtlich ihrer Emotionalisierungsstrategien stehen: »Tatsächlich könnte Marias Forderung, daß das Herz zwischen Hand und Hirn vermitteln muß, ohne weiteres von Goebbels stammen. Auch er appellierte – im Namen totalitärer Propaganda – an das Herz. Auf dem Nürnberger Parteitag von 1934 pries er die ›Kunst‹ der Propaganda wie folgt: ›Möge die helle Flamme des Enthusiasmus niemals verlöschen! Diese Flamme allein gibt Helligkeit und Wärme der schöpferischen Kunst der modernen politischen Propaganda. Den tiefsten Schichten der nationalen Seele entsprossen, muß diese Kunst immer wieder dorthin zurückkehren und dort neue Kräfte schöpfen. Eine auf Kanonen gestützte Macht kann gut sein, es ist jedoch besser und angenehmer, wenn man das Herz eines Volkes erobert und es zu halten versteht.«¹¹ Nolens volens hat Lang selbst auf die Gefahr einer beliebigen Indienstnahme seiner spezifischen Symbiose aus Emotionalisierung und Ornamentalisierung (der Massen) hingewiesen, deren Kulminationspunkt Kracauer zufolge in der

9 Martha Nussbaum: *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge: Harvard University 2013, S. 200ff. Die von Nussbaum als dringlich angesehene Fragen, wie es gelingen könne, »[to] shaping compassion and the sense of loss« and »indicating ways to rise above bodily disgust in a spirit of delighted reciprocity« (ebd. S. 201), stellen sich Marx nicht nur nicht: Er weist sie von sich.

10 Auch hier sei auf seine Kritik an »schöngeistigen Redebäumen« und »liebesschwülem Gemütsstau« verwiesen, die in scharfem Kontrast steht zu seiner Würdigung realistischer und zynisch überzeichneter Schilderungen der Gesellschaft etwa bei Balzac, den er schätzt für seine »tiefe Auffassung der realen Verhältnisse« (Marx: *Das Kapital* Bd. III, in: MEW 25, S. 49), oder bei seinen englischen Lieblingsromanciers Dickens, Thackeray, Brontë, Gaskell, die er dafür lobt, dass ihre »anschauliche und beredte Seiten der Welt mehr politische und soziale Wahrheiten vermitteln, als alle Berufspolitiker, Publizisten und Moralisten zusammengekommen« (Marx: *Die englische Bourgeoisie*, in: MEW 10, S. 645-649, hier S. 648).

11 Siegfried Kracauer: *Von Caligari zu Hitler. Eine psychologische Geschichte des deutschen Films*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984, S. 172f; siehe auch ebd., S. 159.

Schlusszene des Films erreicht ist, in der »kein Zweifel mehr [herrscht], daß die ›Neue Ordnung‹ [...] von der Liebe [...] zehren soll, daß sie die abgewirtschaftete mechanische Disziplin durch totalitäre Disziplin ersetzen soll.«¹² Denn – so gab Lang in vertrautem Gespräch preis – Goebbels höchstselbst habe ihn unmittelbar nach Hitlers Machtergreifung zu sich kommen lassen, um ihm zu verraten, »daß er und der Führer vor vielen Jahren meinen Film METROPOLIS in einer kleinen Stadt gesehen hätten und Hitler damals gesagt habe, daß ich die Nazifilme machen sollte.«¹³

Es scheint, als hätte Marx gerade diese Gefahr gewittert und ihr entsprechend vorzubeugen versucht, ohne jedoch in einen einseitigen Rationalismus zurückzufallen. Sein reflektierter Einsatz von Emotionen bei gleichzeitiger Kritik an Emotionalisierung (und Ornamentalisierung) zeigt, dass hier kein naiver Glaube an die Vorherrschaft der Vernunft oder überhaupt an die tradierte Dichotomie von Vernunft und Gefühl Pate steht, die vielmehr selbst allzu trefflich zu den überkommenen ökonomischen und politischen Verhältnissen passt und sie zu verschleiern vermag. Vielmehr dürfte er gegen diese Dichotomie selbst und deren implizite Asymmetrie gerichtet sein. So jedenfalls wird verständlich, dass und warum bei aller Nüchternheit das *Emotionspotential* des *Kapitals* hoch ist: Weil und insofern es in ihm letztlich auch darum geht, gewohnte emotionale Codes und »Sinne« – z. B. Gerechtigkeits-, Gemeinschafts-, Familiensinne etc. – zu irritieren. Die in dezidiert analytischer, in sachlich berichtender oder auch in bilderreicher und ironischer Sprache vorgetragenen Passagen sind offensichtlich nicht dafür geeignet, die üblichen »public emotions« oder andere, kurzfristige Gefühle (Empörung oder Zorn z. B.) zu evozieren und dergestalt zu verstärken. Dennoch kann nicht geleugnet werden, dass sie sehr wohl feste Abwehrhaltungen hervorzurufen oder auch zu bekräftigen vermögen. Diese Emotionen, die sich freilich erst nach gründlicher Lektüre und nachhaltigem Verstehen einstellen können, sollen hier in einer ersten Annäherung als »reflektierte« und »emanzipierte« bezeichnet werden: Es sind Emotionen, die selbst eine Haltung fordern und formen, welche Überlegungsvermögen sowie Entscheidungswillen einschließt; eine Haltung, die allein deshalb auch befähigt, die eigenen Affekte und Gefühle so zu distanzieren, dass diese einerseits jeweils situationsangemessen geprüft und andererseits in erweiterter Denkungsart in Bezug auf allgemeinemenschliche Interessen reflektiert werden können. Das spezifische Konzept der Haltung bzw. *hexis*, das hier im Hintergrund steht, könnte sicherlich genauer geklärt und ausbuchstabiert werden, wozu in diesem Beitrag leider nicht genug Raum ist. Plausibel dürfte sein, als Quelle Aristoteles zu vermuten, *hexis* somit als »*hexis prohairetike*« zu verstehen, ergäntz

12 Ebd. S. 173.

13 Ebd. S. 173.

mit Bestimmungen, wie sie sich etwa in Hannah Arendts Weiterentwicklung dieses Konzepts ausformuliert finden, die dabei wiederum auf Elemente der politischen Philosophie Kants zurückgegriffen hat. Marx hat Kant wohl nicht intensiver studiert, dafür kannte er Aristoteles umso besser und berief sich besonders auf dessen für dieses Konzept zentrale Schriften zur Ethik und Politik immer wieder.¹⁴

Marx bietet im *Kapital* zudem zugleich das gesellschaftstheoretische und ökonomische Wissen, das als *notwendige* (freilich nicht hinreichende) Bedingung dafür angesehen werden kann, eine entsprechende überlegte, entschiedene *hexis* auch in Zeiten verwertungsbedingt gesteigerter Komplexität, Unübersichtlichkeit und Irrationalität ausbilden und ausüben zu können. In diesem Sinne betreibt er »Selbstentscheidungs-aufklärung«¹⁵ und ermöglicht Leser*innen, ihre kurzfristigen, bornierten eigenen Interessen zu transzendieren und sodann *in erweiterter Denkungsart* zu urteilen.

Aber nicht dieses theoretische oder weiteres, in ungezählten Lektürehilfen zum *Kapital* reproduziertes Wissen steht im Fokus des folgenden Beitrags, sondern die *ästhetisch-kompositorische Eigen-Art* seiner Darstellungen, zumindest sofern sie dazu geeignet ist, eine entsprechende Haltung zu fördern, eine Haltung, die dann zugleich auch kritisch und widerständig sein kann. Das *Kapital* – so die lediglich selbst-erfahrungsbasierte, an dieser Stelle nicht weiter begründbare Intuition – befähigt und motiviert, praktisch wirksam Kritik zu üben an sozialen Praktiken und Verhältnissen, die mit seiner Hilfe als *unrecht* sowohl *erkannt* als auch *empfunden* als auch *mit-geteilt* werden können. Dass die Aufhebung bzw. Revolutionierung derartiger Verhältnisse nicht ohne die Ausbildung einer solchen Haltung seitens der Kritiker*innen gelingen kann, die selbst wiederum teilweise tiefgreifende Änderungen der eigenen »zweiten Natur«, der gewohnten, verfestigten Denk- und

14 Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik* II 6, 1106b36; Marx studierte die Werke Aristoteles' bereits zur Zeit der Abfassung seiner Doktorarbeit intensiv (v.a. die *Physik* und *Metaphysik*, aber auch kleinere naturwissenschaftliche Schriften: siehe MEW 40, S. 30f., 64f., 78f, 88f., S. 224f., 280, 285, 287 u. ö.) und geht an verschiedenen Stellen im *Kapital* ausführlicher auf die *Nikomachische Ethik* sowie die *Politik* ein. Zudem erwähnt er Aristoteles als »großen Forscher [...], der die Wertform, wie so viele Denkformen, Gesellschaftsformen und Naturformen zuerst analysiert hat« (Marx: *Das Kapital* Bd. I, MEW 23, S. 73), als ersten Analytiker der Unterscheidung von Gebrauchs- und Tauschwert (vgl. ebd., S. 100), als Kritiker der Chrematistik, also der Kunst der unbeschränkten Akkumulation von Gut und Geld (ebd., S. 167), als Theoretiker des Geldes und Zinses (ebd., S. 179), als Philosoph des Politischen (zur berühmten Definition des Menschen als *zoon politikon* schreibt Marx lange vor Hannah Arendts Kritik an der Übersetzung als »animal sociale«: »Aristoteles' Definition ist eigentlich die, daß der Mensch von Natur Stadtbürger.« Ebd., S. 346.).

15 Ich wähle diesen Ausdruck in Analogie und zugleich Abgrenzung zu dem der »Selbstbestimmungsaufklärung«, wie er heute etwa in der Medizinethik gebraucht wird.

Verhaltensweisen fordert, ist inzwischen ein Gemeinplatz.¹⁶ Ebenfalls bekannt ist, dass eine solche umgreifende, weder *lediglich* auf den Umsturz der Verhältnisse, noch – wie Kant wohl meinte – *lediglich* auf eine »Reform der Denkungsart«¹⁷ zielende, sondern beide Pole umfassende Revolutionierung die Absicht jeder *kritischen* Theorie sein muss, die sich zugleich als praktisch, selbstreflexiv und emanzipatorisch versteht.

Die Ziele des vorliegenden Beitrags bestehen nun darin, zum einen zu zeigen, dass es ebenso plausibel wie fruchtbar sein kann, den späten Marx als *revolutionären Vermittler* in diesem Sinne zu lesen, zum anderen zu skizzieren, welcher Mittel oder Techniken er sich dabei bedient. Folgenden Weg schlage ich zu diesem Zwecke ein: Zunächst möchte ich sehr vereinfacht und verkürzt angeben, was hier überhaupt mit »Emotion«, was mit »Emotionalisierung« und »Emotionspotential von Texten« gemeint ist. Dabei verzichte ich auf längere Referate sowie auf Positionierung innerhalb der überbordenden philosophischen wie auch interdisziplinären Emotionsforschung, sondern kläre die Konzepte lediglich knapp im Anschluss an einen mir einleuchtenden interdisziplinär entwickelten Ansatz (I). Im Anschluss wende ich mich einem Zeitgenossen Fritz Langs zu: Bertolt Brecht (der bekanntlich ebenfalls cineastisch interessiert, darin aber weniger erfolgreich war)¹⁸ (II). Genauer gehe ich dessen erhellenden Hinweisen auf verfremdungstheoretisch relevante Aspekte des Marxschen ökonomischen Hauptwerks nach und erinnere an einige wichtige Motive sowie Mittel des von ihm konzipierten *epischen* oder *dialektischen* Theaters. Die Darlegungen dieses ersten Teils beschränken sich allerdings darauf, dieses als Schlüssel der angekündigten spezifischen, wenn ich richtig sehe auch neuen Lesart des Kapital vorzustellen: Sie bleiben skizzenhaft, sollen lediglich die Interpretationsthese unterstützen, dass eigentlich Marx *spiritus rector* dieser avantgardistischen Dramenform war, als dessen Schöpfer bis heute Brecht gilt.¹⁹ Freilich finden sich nur bei Brecht weiterführende theoretische Reflexionen und Begründungen der Strategien und Techniken des dezidiert anti-aristotelisch ausgerichteten epischen oder dialektischen Theaters. Und so findet sich auch nur bei ihm *explizit* formuliert eine Antwort auf die Titelfrage dieses Beitrags, die am *Kapital*

16 Selbstverständlich immer unter Verweis auf Marx' sog. »Thesen« 3 und 11 gegen Feuerbach (MEW 3, S. 5ff.).

17 Immanuel Kant: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, in: AA VIII, S. 36.

18 Zu sämtlichen Filmen und Drehbüchern Brechts siehe: Jan Knopf: *Brecht Handbuch in fünf Bänden*, Bd. 3, *Prosa, Filme, Drehbücher*, Stuttgart: Metzler 2002, S. 417-478. Brecht schrieb das Drehbuch zum Film *Auch Henker sterben*, den Fritz Lang mitproduzierte und bei dem er Regie führte (HANGMEN ALSO DIE, USA 1943, R: Fritz Lang).

19 »Brecht ist der Schöpfer eines neuen, »epischen« Theaterkonzepts, das er auch als »nicht-aristotelisches« und in seinen späteren Jahren meist als »dialektisches Theater« bezeichnete.« (Ulrich Kittstein: *Bertolt Brecht*, Paderborn: Fink 2008, S. 34; vgl. Jan Knopf: *Brecht Handbuch. Theater. Eine Ästhetik der Widersprüche*, Stuttgart: Metzler 1980, S. 387.)

nur gezeigt werden kann: Wie Benjamin spricht auch Brecht sich wiederholt dagegen aus, die Zuschauer*innen oder Leser*innen von etwas zu überzeugen oder zu etwas zu überreden, fordert vielmehr auch vom Theater, das Publikum durch spezifische Weisen der Darstellung bzw. Vorführung realer oder auch fiktiver Szenarien zu selbständigen Urteilen zu motivieren, um auf dieser Grundlage entschiedenes Handeln und Verhalten zu üben. Vor diesem Hintergrund scheint es angebracht, von einem »verfremdenden Zeigen«²⁰ bei Brecht zu sprechen. Die vorgeschlagene Antwort auf die Titelfrage lautet somit: Wie Marx, geht es auch Brecht im Rahmen des »dialektischen Theaters« darum zu zeigen, nicht zu sagen oder zu predigen.

Im dritten Teil des Vortrags möchte ich dann anhand verschiedener Passagen und Zitate zeigen, wie sich dieser Anspruch gerade in Marx' »ökonomischem Hauptwerk« umgesetzt findet (III). Mit dem *Kapital* hat Marx nach meiner Lesart eine Lösung auf eine Frage gefunden, die ihn zeitlebens beschäftigte: Wie sich die Tendenzen zur Totalität, die Antagonismen und die Infamien des bestehenden und zukünftiger Kapitalismen so ausstellen und zugleich erklären lassen, dass Leser:innen ihre soziale Praxis und Mitwelt nach der Lektüre nicht mehr ansehen können wie zuvor und sich zugleich aufgefordert, ja geradezu genötigt fühlen, sich selbst, ihre Praxis und die Verhältnisse grundlegend umzugestalten. In diesem Teil werde ich anhand exemplarischer Textauszüge vor allem zu zeigen versuchen, welcher artistischen Mittel sich Marx dabei bedient.

Sucht man in diesem Beitrag zudem eine exegetische These im engeren Sinne, so ließe diese sich sehr verkürzt und vereinfacht wie folgt formulieren: Das *Kapital* beruht auf einer Dramaturgie der *Verfremdung*, mittels derer Marx die strukturellen Dynamiken und Konsequenzen kapitalistischer Vergesellschaftung zeigen, präziser *ausstellen* kann, die er im Frühwerk explizit unter dem Namen »Entfremdung« zusammenfasste.

1. Emotionen und emotionale Textdimension

Wie bei allen philosophischen, inzwischen interdisziplinären Schlüsselkonzepten mit langer Geschichte und wechselhafter Konjunktur ist es auch bei dem der Emotion (oder des Gefühls) nahezu unmöglich, eine Kernbedeutung anzugeben, auf die sich alle Positionen oder Theorien einigen könnten. Je nachdem, ob die Ansätze affektiv oder kognitiv ausgerichtet sind, ob sie auf psychologischen, psychophysiologischen, motivationalen Erklärungen basieren oder ob Emotionen als situative, expressive, disruptive, adaptive etc. Phänomene beschrieben werden, fließen sehr

20 So fasst und nennt auch Ulrich Kittstein den Gestus Brechts – wenn auch ausschließlich bezogen auf seine Lyrik (Ulrich Kittstein: *Das lyrische Werk Bertolt Brechts*, Stuttgart: Metzler 2012, S. 11).

verschiedene, teilweise konträre Bestimmungen in die zahlreich kursierenden Definitionen ein.²¹

Um dennoch eine zumindest orientierende Arbeitsdefinition vorschlagen zu können, ohne die der Zusammenhang zwischen der im Untertitel genannten »Dramaturgie der Verfremdung« und dem Thema dieses Bandes unklar bliebe, schließe ich an einen Vorschlag der Sprach- und Kognitionswissenschaftlerin Monika Schwarz-Friesel an und berücksichtige damit wenigstens indirekt auch die aufschlussreichen Ergebnisse ihrer Untersuchungen zur Interaktion von Sprache, Literatur, Kognition und Emotion. Schwarz-Friesel bestimmt Emotion zunächst »als einen mehrdimensionalen Komplex von bewussten und unbewussten Kenntnissen, Repräsentationen und Prozessen« und betont als die *differentia specifica* emotionaler Kenntnisse, Zustände, Aktivitäten, dass sie evaluativ und vital komplex eingebettet sind.²² Bei Emotionen handelt es sich demzufolge um Bewertungen, die auf innere oder äußere Erlebnisse bzw. Erlebiskomponenten bezogen, sowie in verschiedene körperbezogene, kognitive sowie psychische Prozesse und Befindlichkeit eingebettet sind, und zwar so, dass sie auf diese Einfluss nehmen und ihrerseits von ihnen beeinflusst werden. Für die Problemstellung des vorliegenden Beitrags soll diese recht allgemeine Arbeitsdefinition genügen: Sie kann gerade in ihrer maßvollen Vagheit anschlussfähig sein an verschiedene emotionstheoretische Ansätze, vor allem auch an Theorien verkörperter Emotionen, die der unbezweifelbaren Relevanz der Leiblichkeit für diese Fragen Rechnung tragen.

Ebenfalls wichtig für die Problemstellung ist zudem die Unterscheidung zwischen Emotionspotential, Emotionalisierung und Wirkungspotential, die wiederum von Monika Schwarz-Friesel übernommen werden kann.²³ Wenn sich die Emotionsforschung auch auf Texte selbst und nicht nur auf deren Wirkung beziehen lassen soll, impliziert dies, dass sich die emotionale Dimension überhaupt als *Textphänomen* erfassen lässt. Voraussetzung dafür wiederum ist, dass sich entsprechende verbale Manifestationsformen erkennen und unterscheiden, sodann analysieren und entsprechend wissenschaftlich, intersubjektiv gültig beschreiben lassen. Diese Manifestationsformen machen Schwarz-Friesel zufolge in ihrer Gesamtheit das »Emotionspotential« eines Textes aus.²⁴ Dieses kann sich – wie hier gleich an Bei-

21 Siehe schon Paul Kleinginna und Anne Kleinginna: »A Categorized List of Emotion Definitions«, in: *Motivation and Emotion*, Vol. 5 (1981), No. 4, 345-379 (mit einer Sammlung entsprechend kategorisierter Definitionen: S. 359ff.).

22 Monika Schwarz-Friesel: *Sprache und Emotion*, Tübingen & Basel: A. Francke 2013, S. 48.

23 Monika Schwarz-Friesel: »Das Emotionspotenzial literarischer Texte« in: Anne Betten, Ulla Fix und Berbeli Wanning (Hg.): *Handbuch Sprache in der Literatur*, Berlin & Boston: de Gruyter 2017, 351-370.

24 »Das Emotionspotenzial eines Textes konstituiert sich somit als die Menge aller intersubjektiv erfass- und darstellbaren textinternen Elemente und Informationskonstellationen, die Gefühle abbilden oder ausdrücken sowie Evaluationen in der Textwelt vermitteln. Entspre-

spielen aus dem *Kapital* selbst illustriert wird – auf verschiedenen sprachlichen Ebenen manifestieren, konkret unter anderem durch:

- evaluativ färbende Morpheme (z.B. -ling in »Mietling«²⁵, womit abhängige Menschen gemeint sind, die weder eigenen Wohnraum, noch sonstige Gerätschaften besitzen, sondern dies zu mieten gezwungen sind)
- Interjektionen (z.B. »Lieber Himmel!«²⁶)
- in ihrer Semantik emotionsanzeigende Lexeme (z.B. »lieben« in: »die Ware liebt das Geld«²⁷)
- evaluative Konnotationen (z.B. bei Attributen wie »naturwüchsig« für eine Gesellschaftsformation oder »räuberisch«, »parasitenmäßig« für bestimmte Handlungsweisen²⁸)
- auf der Satzebene können emotive Einstellungen ausgedrückt werden durch Exklamativsätze (»Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!«/»Geh deinen Weg, und laß die Leute reden!«²⁹) oder Optativsätze (z.B. folgender Anspruch der Ware gegenüber den Menschen: »unser Gebrauchswert mag den Menschen interessieren«³⁰)
- bei Marx besonders häufig finden sich bekanntlich Vergleiche (z.B. wenn er zugesteht, bei seinen Analysen handle es sich zwar »um Spitzfindigkeiten, aber nur so, wie es sich in der mikrologischen Anatomie darum handelt«³¹) sowie Metaphern (»Der Wert verwandelt vielmehr jedes Arbeitsprodukt in eine gesellschaftliche Hieroglyphe«, Arbeit ist »Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur«³²).

Von solchen, das Emotionspotential von Texten konstituierenden Elementen, läßt sich mit Schwarz-Friesel der Vorgang der Emotionalisierung selbst unterscheiden, also die tatsächliche Aktivierung positiver oder negativer Gefühle bei Leser:innen. Dieser sei von verschiedenen, mehr oder weniger kontingenten Faktoren abhängig (subjektiven, situativen, sozialen, historischen etc.) und könne deshalb nur je-

chend lassen sich Texte klassifizieren als semiotische Komplexe mit einem jeweils hohen oder niedrigen Emotionspotential.« (Schwarz-Friesel: »Das Emotionspotential literarischer Texte«, S. 351.)

25 *Kapital* I, MEW 23, S. 748.

26 Ebd. S. 528.

27 Ebd. S. 122.

28 Ebd. S. 377, S. 486 und S. 533.

29 Ebd. S. 17.

30 Ebd. S. 97.

31 Ebd. S. 12.

32 Ebd. S. 88 und S. 57.

weils empirisch festgestellt und erforscht werden.³³ Die beobachtbare Emotionalisierung hängt somit von einem Wirkungspotential ab, das sich nur aufgrund der faktischen Interaktion textinterner Elemente und textexterner Faktoren erklären lässt.

So mag beispielsweise die Textvorlage zu *Metropolis* und auch der Film selbst ein ebenso hohes Emotionspotential haben, wie viele Werke der Trivial- oder Unterhaltungsliteratur³⁴: Bei bestimmten Rezipient:innengruppen können die durchweg konventionellen emotionalen Repräsentationsmuster jedoch Widerwillen oder Langeweile provozieren (oder auch Ärger über verschwendete Lebenszeit). Andererseits mögen sich Texte mit Hilfe eines spezifischen, eventuell befremdlich-irritierenden Emotionspotentials ganz gezielt bestimmter tradierter Codes und Methoden der Emotionalisierung verweigern, wie das seit dem 19. Jahrhundert für die Zeugnisse der modernen Literatur geradezu charakteristisch ist. Marx kann mit seiner Dramaturgie der Verfremdung in dieser Hinsicht als Vorreiter angesehen werden, sein Schüler Brecht entwickelt sich darin zum Meister ...

2. Brecht, das dialektische Theater und der »V-Effekt«

Ich deutete bereits auf die Bemerkungen Brechts hin, die mich zu erneuten Lektüren und zu einer *erneuerten* Lesart des *Kapitals* motivierten. Brecht studierte Marx, genauer das *Kapital*, seinen eigenen Aufzeichnungen zufolge erstmals um 1926, und zwar, weil er darin Antwort suchte auf konkrete Fragen: Er wollte die Börsenkrise künstlerisch verarbeiten und dazu musste er sie zunächst einmal verstehen, musste wissen, was Voraussetzungen, was Ursachen sind. Doch er verstand dank seiner Lektüre mehr als das. 1928, in dem Jahr also, da der bereits erfolgreiche und preisgekrönte Dramatiker – er erhielt 1922 den Kleistpreis für »Trommeln in der Nacht«, »Baal« und »Im Dickicht der Städte« – mit der Dreigroschenoper auch *weltberühmt* wurde, notierte er: »Als ich Das Kapital von Marx las, verstand ich meine Stücke. [...] Ich entdeckte natürlich nicht, daß ich einen ganzen Haufen marxistischer Stücke geschrieben hatte, ohne eine Ahnung zu haben. Aber dieser Marx war der einzige Zuschauer für meine Stücke, den ich je gesehen hatte.«³⁵

33 Vgl. Schwarz-Friesel: »Das Emotionspotenzial literarischer Texte«, S. 356.

34 Thomas Elsaesser urteilt: »Today the novel is indeed almost unreadable, yet it perfectly blended Expressionist pathos with the mass-circulation formulas of the time, in its genre of bestselling awfulness no different from other (male and female) popular novelists such as Karl May, Norbert Jacques, Charlotte Birch-Pfeiffer or Hedwig Courts-Mahler.« (Elsaesser: *Metropolis*, S. 13.)

35 GBA 21, S. 256. Hier und im Folgenden werden Brechts Werke unter Angabe von Band- und Seitenzahl nach der Großen kommentierten Berliner und Frankfurter Ausgabe (GBA) zitiert: Bertolt Brecht: Werke. Hg. von Werner Hecht, Jan Knopf, Werner Mittenzwei und Klaus-

Ebenfalls in diese Jahre um 1926 fallen erste theoretische Arbeiten zu seinem zunächst seit den 1920er Jahren »episch«, erst um 1954 dann explizit »dialektisch« genannten Theater.³⁶ Der früheste ausformulierte Versuch einer »dialektischen Dramatik« entstand um 1930.³⁷ Die Ansprüche und Motive dieser avantgardistischen Dramenform finden sich in verschiedenen Notizen und Schriften formuliert: Sie sind vielfältig und lassen sich hier nicht vollständig darstellen. Um meinen Deutungsvorschlag jedoch nicht ganz unvermittelt stehenzulassen, wird in den folgenden Abschnitten wenigstens knapp an die dafür wichtigsten Merkmale und Ansprüche erinnert.

Der Ausgangspunkt ist sicherlich keine rein ästhetische Entscheidung, sondern ein Unbehagen in und mit der Gegenwart, mit der näheren und fernerer sozialen Wirklichkeit: Das Wissen, in finsternen Zeiten zu leben und einer verlorenen Generation anzugehören.³⁸ Vor diesem Hintergrund versteht sich der geradezu pädagogische Anspruch und dann auch die zugleich didaktisch reflektierte und zurückhaltende Intention des dialektischen Theaters: Es will das Publikum über eine Darstellung wesentlicher Züge seiner eigenen, jedoch veränderbaren sozialen Praxis zu selbständiger Urteils- und Überzeugungsbildung befähigen und motivieren; es will mit künstlerischen Mittel zeigen, auch irritieren und provozieren, aber gerade nicht überzeugen und erst recht nicht überreden. Dies nämlich – so Brecht – bleibe ohne nachhaltige Wirkung und sei außerdem *nicht* oder sogar *anti*philosophisch: »Wer überreden will, der sage alles, was der andere meint, und einiges darüber. Er sei lang und zusammenhängend und lasse nichts aus. Er sei listig und kampflustig, anmutig und, drohend, vorsichtig, kühn usw. Aber wer Philosophie treibt, der soll nicht überreden.«³⁹

Ziel ist: eine neue Haltung. In den unüberbietbar prägnanten Worten Benjamins zu Brechts Stücken: »Hauptprodukt aber ist: eine neue Haltung. Lichtenberg sagt: »Nicht wovon einer überzeugt ist, ist wichtig. Wichtig ist, was seine Überzeu-

Detlef Müller. 30 Bände und ein Registerband, Berlin, Weimar & Frankfurt a.M.: Aufbau & Suhrkamp 1988-2000.

36 Zu den Motiven der Namensänderung und weiteren Hinweisen siehe auch Manfred Wekwerth: »dialektisches Theater«, in: Wolfgang Fritz Haug (Hg.): *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*. 2. Band, Hamburg: Argument 1997, S. 715-719.

37 GBA 21, S. 431-443.

38 Siehe dazu ausführlich: Hannah Arendt: »Beyond Personal Frustration: The Poetry of Bertolt Brecht«, in: *The Kenyon Review*, Vol. 10 (1948), S. 304-312, die Brecht in diesem Essay außerdem als »the greatest living German poet and possibly the greatest living European playwright« bezeichnet und als »the only poet one can place in the same category of relevance as Kafka and Broch in German, Joyce in English, and Proust in French literature« (ebd., S. 304).

39 GBA 21, S. 316.

gungen aus ihm machen.< Dieses Was heißt bei Brecht: Haltung. Sie ist neu, und das Neueste an ihr, daß sie erlernbar ist.«⁴⁰

Die dabei seinerseits eingesetzten Mittel heißen deshalb »Verfremdung« und »Dialektisieren«, wobei letzteres eine vom Publikum selbst aktiv vollzogene Verfremdung involviert, die gelingen kann, wenn dieses motiviert wird, zum Dargestellten selbst auch ein Gegenteil zu denken, z.B. den Helden in Unterhose, das Freudmädchen als Weise vorzustellen etc. Dialektisieren in diesem aktivierenden Sinne ist immer auch verbunden mit Überraschung, Spiel, Lust und läuft Brecht zufolge deshalb auch auf eine Überwindung der »scharfe[n] Trennung der Genres« (etwa zwischen Komödie, Tragödie, Farce) hinaus.⁴¹

Sein Konzept der Verfremdung exponiert Brecht an verschiedenen Stellen, besonders klar und konzentriert vielleicht in einer kleinen Schrift mit dem Titel »Über experimentelles Theater«⁴² (1939/40), wo er schreibt: »Einen Vorgang oder einen Charakter verfremden heißt zunächst einfach, dem Vorgang oder dem Charakter das Selbstverständliche, Bekannte, Einleuchtende zu nehmen und über ihn Staunen und Neugierde zu erzeugen. [...] Verfremden heißt also Historisieren, heißt Vorgänge und Personen als historisch, also als vergänglich darstellen.«⁴³

Den »Verfremdungseffekt« bestimmt er korrespondierend als »eine Technik, mit der darzustellenden Vorgängen zwischen Menschen der Stempel des Auffallenden, des der Erklärung Bedürftigen, nicht Selbstverständlichen, nicht einfach Natürlichen verliehen werden kann. Der Zweck des Effekts ist, dem Zuschauer eine fruchtbare Kritik vom gesellschaftlichen Standpunkt aus zu ermöglichen.«⁴⁴ Eine notwendige Bedingung dafür ist, dass die eigene selbstverständliche Praxis durch Verfremdung zunächst verstanden wird, dass also »gewisse Selbstverständlichkeiten [...] nicht selbstverständlich [werden], freilich nur, um nun wirklich verständlich zu werden«⁴⁵.

Verfremdung kann somit nicht angemessen verstanden werden, wenn sie als selbstzweckhaftes ästhetisches Mittel in den Blick genommen wird. Zentral sind vielmehr die erkenntnistheoretischen wie auch gesellschaftskritischen Implikationen. Das lässt sich noch etwas genauer an Erläuterungen Brechts zur Dialektik der Verfremdung erkennen, wie er sie etwa in »Kurze Beschreibung einer neuen Technik der Schauspielkunst, die einen Verfremdungseffekt hervorbringt«⁴⁶ (1940) formuliert: »Damit aus dem Bekannten etwas Erkanntes werden kann, muß es aus

40 Walter Benjamin: [Kommentare zu den Werken von Brecht], in: *Gesammelte Schriften*. Bd. 11.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 506-572.

41 GBA 23, S. 300.

42 GBA 22.1, S. 540-557.

43 Ebd. S. 554f.

44 Ebd. S. 377.

45 Ebd. S. 217.

46 GBA 22.2, S. 641-659.

seiner Unauffälligkeit herauskommen; es muß mit der Gewohnheit gebrochen werden, das betreffende Ding bedürfe keiner Erläuterung.«⁴⁷ Diese erkenntnistheoretische Einsicht könnte direkt von Hegel übernommen sein, der in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* gegen die Denkgewohnheiten des Common-Sense gerichtet bemerkte: »Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt.«⁴⁸

Im Anschluss hieran, allerdings um eine gesellschaftskritische Pointe erweitert, lässt sich dann Brechts Bestimmung des zentralen Effekts der Verfremdung als *Dialektik von Verfremdung und Entfremdung* verstehen. Er erläutert diese Dialektik nämlich zugleich als einen Prozess des *Zu-Verstehen-Gebens und Verstehens*, der mit einer künstlerisch provozierten Entfremdung (im Folgenden »Entf-1« genannt) von der vertrauten, alltäglichen, jedoch entfremdeten Praxis beginnt, also von dem Entfremdeten (»Entf-2«), das zugleich Gewohnheit oder – anders benannt – »zweite Natur« geworden ist und als solche allzu gut verstanden *scheint*. Das so Verstandene muss als Entfremdetes (Entf-2) zunächst durchschaut und in diesem Sinne neu verstanden werden, bevor überhaupt ein Wollen entstehen kann, es auch praktisch aufzuheben. Es handelt sich also um eine verfremdende Entfremdung (= Entf-1) von der Entfremdung (= Entf-2) mit dem Ziel einer Aufhebung (Negation der Negation).⁴⁹

Um dies künstlerisch anzustoßen und zu begleiten, bedient sich Brecht gerade nicht tradierter emotionalisierender Techniken, sondern verschiedener ästhetischer Strategien, die letztlich alle darauf zielen, einen Überraschungseffekt zu erzeugen und Staunen zu provozieren, um davon ausgehend kognitive (reflexive) Prozesse zu motivieren. Vehement spricht er sich gegen Methoden aus, die auf Einfühlung in Akteure, Handlungen, Situationen beruhen. Entsprechenden Kalkülen, die politisch von links wie rechts instrumentalisiert werden können, verweigert sich Brecht und stellt dagegen Techniken der Ent-täuschung und emotionalen

47 Ebd. S. 655.

48 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke in 20 Bänden* Bd. 3, Frankfurt a.M. 1986, S. 35.

49 »Verfremdung als ein Verstehen (verstehen – nicht verstehen – verstehen), Negation der Negation.« (GBA 22.1, S. 401). Diese Notiz zeugt von der Schwierigkeit, das Prozessierende der Verfremdungsdialektik verbal zu fixieren und darzustellen. Daher noch einmal mit erläuternden Einfügungen: »Verfremdung als ein Verstehen (verstehen [des Entf-2: unmittelbar Gegebenes, Vertrautes, Natürliches] – nicht verstehen [fremd machen durch Entf-1: Verweis auf die Tatsache der Entfremdung bzw. des entfremdeten Zustands für das Subjekt] – verstehen [Entf-1: neues Verständnis als Aufdeckung der Entfremdung, Abschluss des Verfremdungsprozesses, der auch Voraussetzung für den Eingriff, das praktische Aufhebung der Entfremdung ist]), Negation der Negation [= Entfremdung der Entfremdung].« (Siehe auch: Jan Knopf: *Brecht Handbuch*, Stuttgart: Metzler 1980, S. 380, an dem sich die Einfügungen in eckigen Klammern orientieren.

Distanzierung. Eine spezifische Distanz ist wichtig, damit das Publikum das Gezeigte einerseits *als Gezeigtes* erkennen kann, und damit andererseits den *Freiraum* bekommt, *verschiedene* Stellungnahmen durchzuspielen und auszutesten, bevor es sich selbst positioniert.

Diese Besonderheit heben aufschlussreicherweise auch Bloch und Benjamin in ihren Charakterisierungen der Verfremdungseffekte des epischen Theaters hervor. So schreibt Bloch: »Ohnehin ist dieses Theater kein gewohnter Musentempel, es will liebend gern mehr einer Anatomie gleichen, mindestens einem speziellen Laboratorium, worin die dramatisch-politische Ausprobung des richtigen Verhaltens modellhaft vor sich geht. [...] Eben mittels des Verfremdungseffekts, der dialektisch umschlagend einer des Aha-Erlebnisses werden kann, das ist, der Einsicht in nächster Nähe aus dem Staunen hinreichend ferner Ferne gezogen.«⁵⁰ Bei Benjamin findet sich zugleich ein Verweis auf die lange philosophische Tradition dieser Irritation: »[Die Zustände] werden also dem Zuschauer nicht nahegebracht sondern von ihm entfernt. Er erkennt sie als die wirklichen Zustände [...] mit Staunen. Mit diesem Staunen bringt das epische Theater auf harte und keusche Art eine sokratische Praxis zu Ehren. Im Staunenden erwacht das Interesse; in ihm allein ist das Interesse an seinem Ursprung da.«⁵¹

Um diese spezifisch »ästhetische Emotion«⁵² des Staunens und Verfremdens zu provozieren, bedient sich Brecht u.a. folgender Mittel bzw. Techniken:

- des Zitats bzw. der Zitation, was in diesem Zusammenhang bedeutet, dass sich Schauspieler:innen nicht imitierend in die dargestellten Charaktere »verwandeln«, sondern lediglich deren typische Haltungen über Handlungen, Überzeugungen, Reden zeigen (sie sind in diesem ganz wörtlichen Sinne »Charaktermasken«);
- eines gezielten Einsatzes von Prologen, Epilogen oder auch Szenentiteln, die auf der Bühne als Texte eingeblendet werden;

50 Ernst Bloch: »Entfremdung, Verfremdung«, in: ders.: *Verfremdungen I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1962, S. 81-90, hier S. 88f.

51 Walter Benjamin: [*Kommentare zu den Werken von Brecht*], S. 522; siehe auch S. 535, wo es heißt: »Die Kunst des epischen Theaters ist [...], an der Stelle der Einfühlung das Staunen hervorzurufen. Formelhaft ausgedrückt: statt in den Helden sich einzufühlen, soll das Publikum vielmehr das Staunen über die Verhältnisse lernen, in denen er sich bewegt.«

52 Zum Staunen als »ästhetischer Emotion« siehe: Nicola Gess: »Poetiken des Staunens im frühen 20. Jahrhundert: Brecht, Šklovskij und Benjamin, ihre Theorien der Verfremdung und ein Ausgangspunkt bei Descartes«, in: Susanne Knaller und Rita Rieger (Hg.): *Ästhetische Emotion. Formen und Figurationen zur Zeit des Umbruchs der Medien und Gattungen (1880-1939)*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2016, S. 25-56.

- reflektierender und kommentierender Songs oder eingesprochener Regieanweisungen, die Handlungsverläufe auf der Bühne und eventuelle Einfühlungsversuche in die Stücke unterbrechen.
- Und schließlich fordert Brecht auch in Sachen Ausstattung dezidiert nicht-naturalistische Bühnenbilder oder Kostüme (wie das beispielsweise der Brechtkenner Lars von Trier 2003 in *Dogville* auch filmisch umzusetzen versuchte).

Das mag genügen als kleine Erinnerung an Motive, Ansprüche und Mittel des Dialektischen Theaters und an Brechts Verfremdungskonzept. Im Folgenden wird es darum gehen zu zeigen, dass sich diese oder ganz ähnliche Techniken bereits bei Marx finden, dass es daher zum einen naheliegt, auf gleiche oder ähnliche Motive und Ansprüche seinerseits zu schließen, und dass sich zum anderen vermuten lässt, Brecht habe sich einiges bei ihm abgeschaut. Nicht auszuschließen ist freilich, dass die Gemeinsamkeiten lediglich aus der »geistigen Wahlverwandtschaft« beider Denker resultieren. Dafür sprächen auch weitere aufschlussreiche Parallelen: Etwa, dass Marx und Brecht zeitlebens nicht nur leidenschaftlich nach Erkenntnis der gegenwärtigen Gesellschaft suchten, sondern immer auch nach Möglichkeiten einer selbst *revolutionierenden Vermittlung* solcher Erkenntnisse. Und dabei scheint beiden klar gewesen zu sein, dass eine solche Vermittlung nur gelingen kann, wenn sich die Wissenschaft künstlerischer, ästhetischer Mittel bedient (so der Fokus von Marx) oder aber die Kunst Wissenschaft in den Dienst nimmt (so der Fokus Brechts) und wenn Wissenschaft wie Kunst sich als praktisch in dem Sinne verstehen, dass es ihnen immer auch um die Gestaltung eines guten gemeinsamen Lebens der Menschen geht (der Fokus beider). Das freilich impliziert, dass weder für Marx noch für Brecht die Grenze zwischen Wissenschaft und Kunst zusammenfallen kann mit der zwischen Nüchternheit bzw. Ratio und Emotionalität bzw. Sinnlichkeit oder mit der zwischen Exaktheit und Vagheit oder mit der zwischen Abstraktheit und Anschaulichkeit oder gar der zwischen Theorie und Praxis. Alle diese Dichotomien scheinen vielmehr in der Dialektik der Werke der beiden aufgehoben.

3. Dramaturgie der Verfremdung im *Kapital*

Bevor detaillierter und dicht am Text gezeigt wird, wie Marx die Infamie ins Bild bringt und auf welche Verfremdungstechniken er dabei zurückgreift, mag es aufschlussreich sein, zunächst an einige Äußerungen Marx' über sein Hauptwerk zu erinnern, aus denen unmissverständlich hervorgeht, dass er selbst *Das Kapital* nicht – wie so häufig unterstellt – als trockene, wirtschaftswissenschaftliche Abhandlung konzipiert hat, sondern als »artistisches« Werk, dessen ästhetische und literarische Qualitäten mindestens ebenso relevant sind, wie der theoretische Gehalt.

Am 31. Juli 1865 – er saß zu diesem Zeitpunkt schon fast 20 Jahre an einem »Buch über die Politische Ökonomie« bzw. deren »Kritik« – schrieb Marx aus London an Friedrich Engels, der sich zum wiederholten Male und ungeduldig drängelnd nach dem Stand des *Kapitals* erkundigt hatte: Es seien nur noch drei Kapitel bis zum Abschluss der ersten drei Bände zu schreiben, aber er könne das Manuskript keinesfalls zum Verlag schicken, bevor nicht das Ganze fertig vor ihm liege.⁵³ Denn – so seine wenig bescheidene Begründung: »Whatever shortcomings they may have, das ist der Vorzug meiner Schriften, daß sie ein artistisches Ganzes sind, und das ist nur erreichbar mit meiner Weise, sie nie drucken lassen, bevor sie ganz vor mir liegen. Mit der Jacob Grimmschen Methode ist dies unmöglich und geht überhaupt besser für Schriften, die kein dialektisch Gegliedertes sind.«⁵⁴

Die Frage, ob er seine *Kritik der politischen Ökonomie* in Einzelheften publizieren solle, wie ursprünglich angedacht und 1857/58 auch zunächst begonnen, ist damit also dezidiert ablehnend beantwortet: Auf diese Weise gaben Jacob und Wilhelm Grimm seit 1852 das *Deutsche Wörterbuch* heraus – das gerade ist bekanntlich mit »Grimmscher Methode« gemeint. Mit der Charakterisierung als »artistisches Ganzes« oder – wie im folgenden Brief an Engels – als »künftiges Kunstwerk«⁵⁵, die ein solches Erscheinen in Serie unmöglich mache, bringt Marx unmissverständlich zum Ausdruck, dass es sich im *Kapital* als *Künstler* auszudrücken gedenkt. Dass die Gesamtkomposition dabei auch dialektisch sein muss, versteht sich von selbst, denn der Anspruch der Theorie bleibt so total, wie ihr Sujet. Dargestellt, analysiert und erklärt werden sollen die Grundstrukturen des Lebensprozesses der »jetzigen Gesellschaft«, der ökonomisch bedingten Herrschaftsverhältnisse und zugleich der nicht-diskursiven wie auch der diskursiven Praktiken, die für ihre Reproduktion sorgen.

Im Ergebnis ist das *Kapital* – genauer nur der durch Marx selbst abgeschlossene erste Band – ein ganz einzigartiges dialektisch-artistisches Panorama. Es dürfte damit auch ein Versuch sein, das bereits früher von ihm erkannte, in mehrfacher Hinsicht komplexe Problem der Vermittlung zu lösen – genauer vor allem das der Darstellung der Zusammenhänge von Teil und Ganzem, Handlung und Struktur, Individuum und Gesellschaft, Logik und geschichtlicher Darstellung in der Theorie, aber auch das der Abhängigkeit und Differenz von Forschung und theoretischer

53 Brief Marx an Engels vom 31. Juli 1865, in: MEW 31, S. 132.

54 Ebd. S. 132.

55 Brief Marx an Engels vom 5. August 1865, in: MEW 31, S. 134.

Darstellung.⁵⁶ Analytisch und vereinfacht lassen sich wenigstens fünf miteinander verflochtene Darstellungsebenen unterscheiden:

- Ein begrifflich-logisches Grundgerüst, das einerseits die von Marx zugrunde gelegten ökonomischen Kategorien und Unterscheidungen dialektisch sukzessive darstellt und das zugleich die eigendynamische Struktur kapitalistischer Verwertungsprozesse, den strukturell bedingten Akkumulations- bzw. Wachstumszwang abbildet,
- eine Vielzahl spezifischer Phänomene, an denen die Widersprüche und Infamien dieser Struktur erscheinen, also sichtbar werden,
- Selbst- und Fremdzuschreibungen der Betroffenen und Akteure (wozu auch Warendinge gehören), das heißt Zeugnisse, die dokumentieren, wie sie interagieren und wie sie sich in ihren Interaktionen jeweils erscheinen und bewerten (müssen),⁵⁷
- welche Antagonismen, Konflikte, Kämpfe aus den verschiedenen Sichtweisen und Interessen resultieren.
- Außerdem zeigt Marx auch, was überhaupt die notwendigen Bedingungen kapitalistischer Vergesellschaftung sind, wie sie in einem geschichtlichen Prozess mit äußerster Gewalt gegen Menschen und Sachen hergestellt wurden und wie – im Rahmen eines kontrafaktischen Entwurfs – eine Gesellschaft ohne sie aussähe.

Marx vermag diese letztlich nur analytisch unterscheid- und isolierbaren ›Ebenen‹ in einem Bild zusammenzubringen, indem er – als wäre die Kunsttechnik der Collage bereits »erfunden« – zum Beispiel philosophische Analysen neben Zitate aus wirtschaftswissenschaftlichen Theorien sowie kritische Kommentare dazu stellt, diese wiederum mit Auszügen aus Statistiken oder Berichten von Fabrikinspektoren konfrontiert, indem er des weiteren Parlamentsdebatten und Zeitungsartikel wiedergibt, Gesetzestexte zitiert und sie erhellend kontrapunktiert mit Auszügen

56 Gemeint ist eine Problematik, die Marx letztlich von Hegel erbt und im sogenannten »Methodenkapitel« (1857/58) ausführlicher diskutiert: Womit in Philosophie und Wissenschaft (der Gesellschaft) der Anfang zu machen sei, wenn es doch nichts gibt, was nicht ebenso vermittelt ist wie unmittelbar und wenn das ›Wahre‹ das Ganze sei oder zumindest nicht ohne das Ganze gedacht werden könne (vgl. Marx: *Einleitung [zu den »Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie«]*, in: MEW 42, S. 12-45; siehe dazu auch Judith Janoska u.a. (Hg.): *Das »Methodenkapitel« von Karl Marx. Ein historischer und systematischer Kommentar*, Basel: Schwabe 1994).

57 Michael Quante macht in meinen Augen sehr überzeugend darauf aufmerksam, dass dieser Aspekt der Darstellungsform »askriptiv« genannt werden kann und Marx seinen Askriptivismus wahrscheinlich bei Hegel gelernt hat (vgl. Michael Quante: »Einleitung«, in: *Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Hamburg: Meiner 2019, S. XXXI.)

aus Historien und Histörchen. Dabei tritt er zeitweise selbst als Sprecher hervor (in der dritten Person Singular, zuweilen in der ersten Person Plural) oder lässt Stimmen aus Philosophie, Ökonomie, Politik zu Wort kommen oder auch mythologische und biblische Gestalten oder bekannte Figuren aus Werken seiner Lieblingschriftsteller (u.a. Sophokles, Shakespeare, Goethe, Swift, Balzac). Einzelne Kapitel sind fast durchgängig narrativ und äußerst anschaulich – sie stehen für sich und können auch separat gelesen werden (z.B. das achte Kapitel »Der Arbeitstag«, das zwölfte und das dreizehnte zu »Teilung der Arbeit und Manufaktur« und »Maschinerie und große Industrie« und das bekannte vierundzwanzigste Kapitel »Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation«).

Versucht man diese Vielfalt der versammelten Textsorten, Zeugnisse, Sprachspiele zu verstehen, helfen die üblichen Strömungen der Rezeption und Interpretation nicht weiter, die die von Marx im *Kapital* verwendeten »artistischen« oder ästhetischen Mittel entweder als illustrierendes, didaktisches oder rhetorisches Beiwerk ansehen, oder es psychologisch erklären, etwa mit Marx' Lust am Fabulieren oder gar am »Vernebeln« und »Mythologisieren«.⁵⁸ Im Gegenteil: Wird der literarisch-philosophische Anspruch des ersten Bandes des *Kapitals* dergestalt marginalisiert oder ignoriert und wird dieser lediglich als einzelwissenschaftliche, wirtschafts- oder gesellschaftstheoretische Abhandlung gelesen oder – in anderer Weise extrem – als politische Kampfschrift, bleibt nicht nur ein Grundpfeiler seiner kritisch-emanzipatorischen Kraft verborgen. Es kann außerdem nicht einmal ansatzweise geklärt werden, wie es Marx eigentlich gelingt, die Infamie des Bestehenden zu entlarven. Wenn das Ganze das Unwahre ist, wie später Adorno behauptete, wenn also die Gesellschaft als Ganzes bzw. »strukturell« infam ist und es kein Außerhalb gibt, dann gilt es, diese Totalität als Totalität zu zeigen, und dazu gehören selbstverständlich auch die Selbstverständnisse und Interessen ihrer verschiedenen Akteure, von denen einige »im Lichte« sind, die weitaus grö-

58 Davon, dass Marx metaphorische Ausdrücke in didaktischer bzw. erläuternder Absicht verwendet, also um »Sachverhalte, für die es noch keine Begriffe gibt, aufklärend und erhellend zu beschreiben oder um Phänomene näher zu erläutern« und dass »die begrifflich-theoretischen Abschnitte zur ›Logik des Kapitals‹ ohne sie »nur unzureichend verstanden werden«, geht z.B. in einer aktuellen Publikation Hans H. Hiebel aus (Hans H. Hiebel: *Die Metaphern des Karl Marx*, Hamburg: VSA 2019), der insgesamt allerdings nicht mehr sichtbar machen will, als »das kritische Engagement und die mit der Kritik verbundene Emotionalität, die [...] alles erst zu einem vollenden Ganzen macht.« (Ebd., S. 9). Marx' »unpräzise Ausdrucksweise« sowie »merkwürdige Vorliebe für eine mythologische Personifikation der Sachgüter« beklagt hingegen schon Wilhelm Roscher 1874 (Wilhelm Roscher: *Geschichte der Nationalökonomik*, München: Oldenburg 1874, S. 1021f.); selbst Adorno wirft Marx in Notizen seine »abgeleitete Rhetorik und Metaphorik« vor (Theodor W. Adorno: »Graeculus (II). Notizen zu Philosophie und Gesellschaft 1943 – 1969«, in: *Frankfurter Adorno-Blätter* 8 (2003), S. 38).

ßeren Menge jedoch »im Dunkeln«. ⁵⁹ Ebenfalls zu zeigen ist, dass der wachsende Reichtum dieser Gesellschaft durch permanente Enteignung der Vielen zustande kommt, die im Dunkeln sind, was genau die nicht kontingenten, sondern strukturell bedingten Ursachen dafür sind, was die Folgen und Tendenzen. Worin die Infamie besteht, das *zeigt* sich genau darin. Das wiederum heißt: Es muss nicht eigens gesagt werden.

Damit freilich mag auch die Beklommenheit oder gar Empörung erklärt werden, die Leser:innen bei der Lektüre des *Kapitals* dennoch *überkommen* können: Aber dies liegt am *Wesen* der dargestellten *Sache*, nicht allein an ihrer Darstellung. Dieses Wesen mit Hilfe einer ausgefeilten Dramaturgie der Verfremdung pointiert zu zeigen, ist wohl Marxens Ziel.

Zu verdeutlichen gilt es nun, dass er sich, um dieses zu erreichen, (*avant la lettre*) zahlreicher Mittel des dialektischen Theaters bedient und dass dies auch bei Marx dem Zweck dienen soll, den Menschen die Dinge zu verfremden, mit denen sie alltäglich zu tun haben, die Praktiken, Redeweisen und Selbstverständnisse, die sie tagein, tagaus wiederholen.

Marx' Verfremdungstechniken sind vielfältig, lassen sich jedoch in einem ersten Schritt analytisch differenzieren in (a) semantisch-logische, (b) ästhetisch-pikturale und (c) episodisch-szenische Irritationen.

(a) Semantische oder auch logische Irritationen erzeugt Marx beispielsweise, indem er abstrakte und komplexe Zusammenhänge zwar anschaulich und an bekannten, konkreten Alltagsgegenständen aufzeigt, dabei jedoch mit gut verstandenen Redeweisen spielt oder sie ironisch bricht. So steht am Anfang des *Kapitals* eine Analyse der Ware als »Elementarform«, in der der »Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht«, erscheint. ⁶⁰ Dabei beginnt Marx nicht mit trockenen Definitionen oder philosophischen Wesensbestimmungen, sondern er erzählt eine Geschichte, die von banalen Alltagsgegenständen, von Tischen und Röcken, von Leinwand, Brot und Mehl etc. handelt sowie von spezifischen Beziehungen, die diese Dinge eingehen, sobald sie einander als Waren begegnen. Hier geht es zunächst darum, diese alltäglich begegnenden Dinge in gewohnter Rede in ihrer scheinbaren Banalität vor Augen zu stellen, jedoch nur, um ihnen diese im Anschluss umso effektvoller wieder nehmen zu können. Denn als Waren sind die alten Bekannten – so zeigt Marx – gerade nicht lediglich triviale, sinnlich wahrnehmbare Dinge, wie es auf den ersten Blick erscheint: Vielmehr

59 »Denn die einen sind im Dunkeln/Und die andern sind im Licht./Und man siehet die im Lichte/Die im Dunkeln sieht man nicht.« So lauten die Schlussverse der »Moritat«, die Brecht 1930 für das Exposé zum »Dreigroschenfilm« schrieb (Bertolt Brecht: *Die Beule. Ein Dreigroschenfilm*, in: GBA 4, S. 320).

60 *Kapital* I, MEW 23, S. 49.

werden sie – sobald sie regel- und gewohnheitsmäßig für den Warentausch hergestellt werden – »geheimnisvoll«, nehmen einen »mystischen Charakter« an, haben auch »übersinnliche« Eigenschaften. Erklären bzw. entwickeln kann Marx dies dann anschließend, indem er zeigt, dass und wie diese Dinge als Tauschwaren auf ein tertium comparationis bezogen werden und dergestalt eine Wertform erhalten, deren Inhalt menschliche Arbeit und deren entwickelte Form die Geldform, das Geld ist.

Im berühmten Fetischkapitel fasst er die Analyseergebnisse des ersten Kapitels geistreich zusammen und resümiert, was aus einem »ordinären« hölzern« Ding, wie zum Beispiel einem Tisch wird, »sobald er als Ware auftritt«: Dieser »verwandelt [...] sich in ein sinnlich übersinnliches Ding. Er steht nicht nur mit seinen Füßen auf dem Boden, sondern er stellt sich allen andren Waren gegenüber auf den Kopf und entwickelt aus seinem Holzkopf Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne.«⁶¹ Mit Hilfe dieser Karikatur (von denen das *Kapital* wimmelt) werden nicht nur nochmals die übersinnlichen Eigenschaften sinnlich wahrnehmbarer Warendinge vor Augen gestellt; Marx zeigt in pointierte Weise auch, dass hier die von Menschen produzierten Dinge selbst zu Quasi-Akteuren werden, dass sie etwas tun, was sich ihren alltäglichen Blicken entzieht und worauf sie tatsächlich keinen Einfluss haben – zumindest nicht, solange es sich hinter ihrem Rücken abspielt. Im Ergebnis provozieren diese verstörenden Formulierungen und Alltagsaufnahmen so Blicke hinter den eigenen Rücken, auf die selbst gemachte und ständig reproduzierte Macht der Warendinge.

Noch durch weitere Mittel bringt Marx die Leser:innen auf sprachlicher Ebene ins Straucheln: Das Kapital wimmelt von Paradoxien, die die Common-Sense-Semantik und Logik demonstrativ ad absurdum führen. Schon die Rede von »sinnlich übersinnlichen Dingen« bietet ein Beispiel, doch daneben finden sich zahlreiche ähnlich widerspenstige Wendungen, zum Beispiel die Rede von »gegenständlichem Schein« oder »gesellschaftlicher Natureigenschaft«⁶² oder »freiwilligem Gezwungen-werden«⁶³. Auch hier jedoch besteht die Pointe gerade darin, dass sich diese Paradoxien nicht etwa auf fiktive Praktiken oder Gegenstände in phantasierten- oder möglichen Welten beziehen lassen, sondern dass sie Effekte beschreiben, die sich aus den gegenwärtigen, ganz realen Produktions- und Konsumtionspraktiken der Menschen ergeben, dass sie also lediglich den alltäglichen Widersinn vor Augen führen. Indem Marx dies enthüllt, verstört er nicht lediglich Selbstverständnisse und Denkgewohnheiten der Akteure selbst, sondern entlarvt zugleich auch wirtschaftswissenschaftliche Theorien, in denen diese Paradoxien gewöhnlich verdeckt werden.

61 Ebd. S. 85.

62 Ebd. S. 86.

63 Ebd. S. 795.

Auf solche ›Verdeckungen‹, die in der Tradition der Kritischen Theorie bekanntlich als »Ideologien« kritisiert werden, macht Marx zudem aufmerksam, indem er mit Mehrdeutigkeiten und Verschiebungen spielt und dabei den Menschen die Worte gleichsam im Munde herumdreht. Immer wieder verweist er explizit auf die »Verrücktheit von Ausdrücken« und zeigt sie zugleich auch als praktisch höchst wirksame Ver-rückungen und Ver-rücktheiten. Ein simples und doch eindrückliches Beispiel findet sich ebenfalls im Fetischkapitel: »Wenn ich sage, Rock, Stiefel usw. beziehen sich auf Leinwand als die allgemeine Verkörperung abstrakter menschlicher Arbeit, so springt die Verrücktheit dieses Ausdrucks ins Auge. Aber wenn die Produzenten von Rock, Stiefel usw. diese Waren [...] auf Gold und Silber, was nichts an der Sache ändert – als allgemeines Äquivalent beziehn, erscheint ihnen die Beziehung ihrer Privatarbeiten zu der gesellschaftlichen Gesamtarbeit genau in dieser verrückten Form.«⁶⁴ Und hier zeigt sich zugleich noch eine weitere Pointe. Deutlich wird nämlich, dass es diese konkrete soziale Praxis selbst ist, die die Verrücktheit erzeugt, dass diese Verrücktheit und der Widerspruch also auch nicht einfach verschwinden, wenn dies lediglich theoretisch durchschaut und ursächlich erklärt wird. Auf diesem Wege bringt Marx die notwendigen Bedingungen einer nicht dergestalt widersprüchlichen Praxis in den Blick: Notwendig (obgleich nicht hinreichend) wäre eine radikale Veränderung der bestehenden Produktionsweise sowie Eigentumsverhältnisse.

(b) Eher zu den ästhetisch-piktoralen Mittel der Verfremdung gezählt werden können die teilweise verstörende Verwendung von Analogien und Metaphern, für die Marx seit längerem schon berühmt und berüchtigt ist.⁶⁵ Auch sie sind allerdings nicht einfach zu durchschauen, sondern lassen sich leicht missverstehen, insbesondere sofern übersehen wird, dass sie Marx weder dazu dienen, über Dinge zu sprechen, zu denen er »nicht das Wort hat finden können«⁶⁶, noch dazu, Unbekanntes oder sinnlich nicht Wahrnehmbares anschaulich und dadurch verständlich machen kann, was üblicherweise als die Aufgabe von Analogien und auch

64 Ebd. S. 90.

65 Einer der ersten, der Marx' Metaphern ernst nahm (obgleich nicht als Mittel der Verfremdung), war Franz Mehring (Franz Mehring: »Karl Marx und das Gleichnis«, in: Feuilleton der Neuen Zeit Nu. 3 vom 13.03.1908, S. 851-854); instruktiv ist auch: Walter Euchner: »Karl Marx' Panoptikum der bürgerlichen Welt. Ein Versuch über die Metaphorik des jungen Marx und deren Bedeutung für das reife Werk«, in: Walter Euchner, Francesca Rigotti und Pierangelo Schiera (Hg.): *Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica/Die Macht der Vorstellungen. Die politische Metapher in historischer Perspektive*, Berlin: Duncker & Humblot 1993, S. 91-106; die umfangreichste Studie zur Rolle literarischer Werke, Figuren und Metaphern ist noch immer Siegbert Salomon Prawer: *Karl Marx and World Literature*, Oxford: Oxford University Press 1978.

66 Theodor W. Adorno: »Graeculus (II). Notizen zu Philosophie und Gesellschaft 1943 – 1969«, in: *Frankfurter Adorno-Blätter* 8 (2003), S. 38.

Metaphern angesehen wird. Vielmehr vermag Marx auch mit ihrer Hilfe Verfremdungseffekte zu initiieren, die in ihrer Eigenart das Wesentliche hervortreten lassen: den alltäglichen, den ganz normalen Widersinn.

Hier könnte an viele bekannte Beispiele erinnert werden, die teilweise oben bereits erwähnt wurden: Beispielsweise an den in immer wieder anderen Facetten erscheinenden Gegensatz von Automat und Organ bzw. Organismus⁶⁷, an die Rede vom »Werwolfsheißhunger«⁶⁸ des Kapitals nach Mehrarbeit oder an die verschiedenen Erscheinungsweisen menschlicher Arbeit, auf die nochmals ausführlicher einzugehen lohnt. Marx führt Arbeit als lebendige, zweckgerichtete und nützliche, zugleich jedoch als das Kapital vermehrende, dergestalt enteignete Tätigkeit ein. Als menschliche Lebenstätigkeit sei Arbeit einerseits »Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur«.⁶⁹ Zugleich erscheint sie aber unter den spezifischen Verhältnissen der kapitalistischen Warenproduktion notwendigerweise auch als »abstrakte menschliche Arbeit«⁷⁰. Im System der Arbeitsteilung und der Lohnarbeit werden »konkrete nützliche« Tätigkeiten auf »abstrakte Arbeit« reduziert, gelten lediglich als »Verausgabung menschlicher Arbeitskraft«⁷¹ überhaupt, erscheinen im Warenwert als »Gallerte menschlicher Arbeit«⁷² und im Kapital als »tote« oder »verstorbene Arbeit«⁷³. Dabei ist diese Reduktion oder Abstraktion Marx zufolge weder falscher Schein noch eine Frage beliebiger oder freier Entscheidung, sondern in Gesellschaften mit kapitalistischer Warenproduktion selbst auf der Stufe der »einfachen Warenzirkulation« real und sogar notwendig. Im Kontext der erweiterten Warenzirkulation zeigt sich dann die eigendynamische Struktur, der zwanghafte Zwang des Kapitals, Wert zu verwerten, indem immer mehr Mehrarbeit ent-eignet wird. Aus der Eigendynamik der Verwertung des Werts wiederum erklärt Marx, wie sich durch permanente Ent-eignung ein eigenständiges, beherrschendes Subjekt reproduzieren kann, das er zunächst in der Metapher des »automatischen Subjekts«, sodann auch der des »Vampirs« veranschaulicht. Der sich verwertende Wert – so die Ergebnisse der Marx'schen Analyse – »verwandelt sich so in ein automatisches Subjekt« und wird »das Subjekt eines Prozesses, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Ware seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet. Denn die Bewegung, worin er Mehrwert zusetzt, ist seine eigne Bewegung, seine Verwertung also Selbstverwertung.«⁷⁴ Da es allerdings auch in der Ökonomie kein

67 Vgl. *Kapital I*, MEW 23, S. 442 u. ö.

68 Ebd. S. 258 und S. 280.

69 Ebd. S. 88 und S. 57.

70 Ebd. S. 52, 53 und S. 61 u. ö.

71 Ebd. S. 82.

72 Ebd. S. 59, S. 65 und S. 72 u. ö.

73 Ebd. S. 209, S. 247 und S. 446.

74 Ebd. S. 169.

perpetuum mobile geben kann, da also beständig Energie zugeführt und Reibungsverluste ausgeglichen werden müssen, tritt an die Stelle des mechanistischen Bildes des Automaten schließlich eine Metapher, die dem zeitgenössischen Schauerroman entnommen sein könnte: das des Untoten, des blutsaugenden Vampirs. Und so heißt es im 8. Kapitel über den Arbeitstag: »Das Kapital hat [...] einen einzigen Lebenstrieb, den Trieb, sich zu verwerten, Mehrwert zu schaffen, mit seinem konstanten Teil, den Produktionsmitteln, die größtmögliche Masse Mehrarbeit einzusaugen. Das Kapital ist verstorbene Arbeit, die sich nur vampyrmäßig belebt durch Einsaugung lebendiger Arbeit und um so mehr lebt, je mehr sie davon einsaugt.«⁷⁵ Und an anderer Stelle: »Die Verlängerung des Arbeitstags über die Grenzen des natürlichen Tags in die Nacht hinein [...] stillt nur annähernd den Vampyrdrust nach lebendigem Arbeitsblut. Arbeit während aller 24 Stunden des Tags anzueignen ist daher der immanente Trieb der kapitalistischen Produktion.«⁷⁶

Nun mögen Bilder von Vampiren zwar heutzutage ihre Be-fremdlichkeit und auch ihren Schrecken verloren haben; die mit ihnen verbundene Annahme eines unstillbaren Dursts nach Blut respektive nach uneingeschränkt verwertbarer Lebenszeit seitens des Kapitals ist provozierender, weil aktueller denn je: Sofern sich das inzwischen »digitale« und global agierende Kapital darum bemüht, Menschen zu Prosumenten zu machen und jede Minute ihrer – sei es schlafend oder wachend verbrachten – Lebenszeit zu verwerten, beweist dies nichts anderes als den von Marx erkannten »immanenten Trieb«.

(c) Neben derartigen irritierenden und verstörenden Sprachbildern – und damit komme ich zu den »episodisch-szenisch« genannten Irritationen – finden sich im *Kapital* immer wieder auch sehr anschauliche, teilweise skurrile Handlungsszenarien eingebunden, als deren Akteure nicht nur Menschen, sondern auch Waren(arten) fungieren. Marx führt diese seltsamen Akteure auf eine fiktive Bühne, beispielsweise um zu zeigen, wie Menschen – wenn sie überleben wollen –, verdinglichte Verhältnisse zu reproduzieren gezwungen sind. Eine exemplarische Stelle findet sich am Übergang von den abstrakten Wertformanalysen im ersten zum Austausch im zweiten Kapitel. In ihr zeigt Marx, wie sich Menschen zu Statisten ihrer eigenen sozialen Praxis degradieren und wie es dabei zur »Personifizierung der Sachen« einerseits, zur »Versachlichung der Personen«⁷⁷ andererseits kommt: »Die Waren können nicht selbst zu Markte gehn und sich nicht selbst austauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehen, den Warenbesitzern. Die Waren sind Dinge und daher widerstandslos gegen den Menschen. Wenn sie nicht willig, kann er Gewalt brauchen, in andren Worten, sie nehmen. Um diese

75 Ebd. S. 247.

76 Ebd. S. 271.

77 Ebd. S. 128.

Dinge als Waren aufeinander zu beziehen, müssen die Warenhüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, so daß der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder nur vermittelt eines, beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigne veräußert. Sie müssen sich daher wechselseitig als Privateigentümer anerkennen.«⁷⁸

Sie wissen das nicht, aber sie tun es – kommentiert Marx an bekannter Stelle, doch es lässt sich auch anders ausdrücken: Im Anfang ist die Tat und wir befinden uns immer schon inmitten dieser Praxis ...

Allerdings: Marx bringt Menschen keineswegs nur als Akteure ins Bild, die verwertungsbedingten strukturellen Handlungszwängen unterworfen sind. Bestandteil seiner Dramaturgie sind vielmehr eindrückliche (und für die damalige Zeit sicherlich auch befremdlichen) Gegenbilder, wie sie sich insbesondere in blutrünstigen, gleichwohl realistischen Geschichten des 24. Kapitels über »Die sogenannten ursprüngliche Akkumulation« finden, in denen er von menschlichen Gewalttaten erzählt, welche die Geburt des Kapitals letztlich erst möglich machten. Diese Darstellungen können zudem zugleich als pointierte Gegengeschichten zu den üblichen großen Erzählungen des Fortschritts- und Zivilisationsprozesses gelesen werden, als empirisch gesättigte, quellen- und zeugnisfundierte Genealogien der Dispositive kapitalistischer Gewalt und Herrschaft ganz im Sinne Nietzsches und Foucaults. Marx erzählt hier pointiert und drastisch, wie gewaltvoll in der »Vorgeschichte des Kapitals und der ihm entsprechenden Produktionsweise« der »Scheidungsprozeß von Produzent und Produktionsmittel«⁷⁹ vollzogen wurde, wie es dabei zur brutalen »Auflösung« der »ökonomischen Struktur der feudalen Gesellschaft« kam – all das im Rahmen eines Prozesses, der kein zivilisierendes Antlitz zeigt, sondern »in die Annalen der Menschheit eingeschrieben [ist] mit Zügen von Blut und Feuer«⁸⁰. Das Kapital komme zur Welt »von Kopf bis Zeh, aus allen Poren, blut- und schmutztriefend.«⁸¹ Und Marx macht auch auf die Nachhaltigkeit dieses Prozesses aufmerksam, der keinesfalls nur der Vergangenheit angehört: »Die verschiedenen Momente der ursprünglichen Akkumulation [...] werden [...] systematisch zusammengefaßt im Kolonialsystem, Staatsschuldensystem, modernen Steuersystem und Protektionssystem. Diese Methoden beruhen zum Teil auf brutalster Gewalt, z.B. das Kolonialsystem. Alle aber benutzten die Staatsmacht, die konzentrierte und organisierte Gewalt der Gesellschaft, um den Verwandlungsprozeß der feudalen in die kapitalistische Produktionsweise treibhausmäßig zu fördern und die Übergänge abzukürzen. Die Gewalt ist der Geburtshelfer jeder alten

78 Ebd. S. 99.

79 Ebd. S. 742.

80 Ebd. S. 743.

81 Ebd. S. 788.

Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht. Sie selbst ist eine ökonomische Potenz.«⁸²

Deutlicher als irgendwo sonst im *Kapital* zeigt Marx somit in diesem vorletzten Kapitel auch, dass Kapitalismus bzw. die Verhältnisse – politische, rechtliche, soziale etc. – menschengemacht sind, dass Produktion und Konsumtion unter kapitalistischen Bedingungen strukturell gewaltsam ist und dies auch bleibt. Der »Scheidungsprozeß zwischen Arbeitern und Arbeitsbedingungen«, der »die »ewigen Naturgesetze« der kapitalistischen Produktionsweise« entbunden hat, dieser »blutige Prozess« ist Marx zufolge nicht nur nicht Vergangenheit, sondern er wird beständig reproduziert, ist allgegenwärtig und eigentlich auch sichtbar.

Deshalb wohl – und damit komme ich zum Schluss – fühlt Marx sich auch nicht genötigt, die Leser:innen zur Einsicht in diese Gewalt und ihre Effekte zu *überreden*. Denjenigen, denen sie nicht ohnehin gewärtig sind, ruft er sie konkret und – wie gezeigt werden konnte – in vielerlei Weise verfremdend ins Gedächtnis. Allen, die verstehen wollen, erklärt er sie zudem *genetisch* und *ursächlich*. Niemanden hingegen will oder muss er von ihrem Unrecht *überzeugen*. Dieses *zeigt* er – und damit zugleich die Irrationalität bzw. den »Widergeist«, die in seinen Augen die kapitalistische Vergesellschaftung kennzeichnen.

Ich möchte nicht schließen, ohne noch einmal des Sehers Benjamin zu gedenken und auf den Anfang dieses Beitrags zurückzukommen. Ich hatte Brecht zitiert mit der Aussage, »wer Philosophie treibt, der soll nicht überreden«⁸³, und er meint hier mit »überreden« auch das, was wir heute »überzeugen« in einem argumentativen Sinne nennen, also jede durch gute Gründe induzierte Änderung einer Meinung. Die knappste mögliche, jedoch nicht nur darin einleuchtende Begründung dieser auch bei Marx nachweisbaren Abwehrhaltung lässt sich bei Benjamin auflesen, der in seiner tiefgründig-weitblickenden Aphorismensammlung *Einbahnstraße* lapidar schreibt: »Überzeugen ist unfruchtbar«⁸⁴, womit er meinen dürfte, dass bloßes Überzeugen nicht zur Aus- und Weiterbildung einer *Haltung* beiträgt, also auch nicht nachhaltig, nicht von Dauer sein kann. Ich denke, das ist richtig. Und das trifft auch auf das Emotionalisieren zu: Solange die Urteilenden selbst keine Haltung ausbilden, die einen reflektierten, angemessenen und entschiedenen Umgang mit sich selbst und ihren Gefühlen erlaubt, können sie aufgepeitscht werden durch jede kulturindustrielle Böe, jeden populistischen Wind, alle propagandistischen Stürme, vollkommen gleich, in welche Richtung sie treiben ...

82 Ebd. S. 779.

83 GBA 21, S. 316.

84 Walter Benjamin: »Einbahnstraße«, in: *Gesammelte Schriften*. Bd. IV.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 87.

Darstellende Praxis in Theorie und Alltag

Ein Kommentar zu Peggy H. Breitensteins »Sagen oder zeigen? Zur Dramaturgie der Verfremdung bei Marx«

Paul Helfritsch

Der Beitrag von Peggy Breitenstein startet mit der Beschreibung und Darstellung einer Szene aus Fritz Langs *Metropolis*. Obwohl sie sich im Folgenden durchaus kritisch von dem in dem Film Gezeigten unter Berufung bspw. auf Siegfried Kracauer distanziert, gibt diese Vorgehensweise des Beschreibens einer Darstellungsweise doch die Richtung für den gesamten Beitrag vor. Breitenstein möchte in ihrem Beitrag aufzeigen, dass sich bei Karl Marx eine Lesart anbietet, die – zumindest für den ersten Band des Kapitals – nicht darauf aus ist, in Marx einfach einen großen Erklärer dessen zu sehen, was ist, sondern zu verstehen, dass Marx aufzeigt, darlegt und beschreibt, *wie* es ist, umso zu ermöglichen, dass die Leser:in je selbst zu der Schlussfolgerung gelangen können, was an der Art und Weise, wie es gerade ist, falsch läuft. So besteht das Werk nicht darin, etwas paternal erklärt zu bekommen, sondern durch das Nachvollziehen dessen, was gezeigt wird und besonders, *wie* es gezeigt wird, das Gegebene selbstständig anders sehen zu können. Dazu nutzt Marx – folgt mensch der Argumentation von Breitenstein – verschiedenste teils kreative und ästhetische Praxen der Sprache, aber auch technische Berichte aus Fabriken, Statistiken und andere empirische Materialien. Um diese These zu stützen, bezieht sich Breitenstein immer wieder auch auf Bertolt Brecht und seine Vorgehensweise, Theater zu machen. Daher übernimmt sie im Sinne der beiden Autoren auch den Begriff der *Verfremdung* als das Mittel, um so noch deutlicher die Missstände in der Gesellschaft zum Vorschein kommen zu lassen – zumindest dann, wenn mensch sich auf das gezeigte sowohl intellektuell wie auch emotional einlässt.

Mit diesem letzten Satz sind wir beim Thema des Sammelbandes angekommen. Was Breitenstein nämlich wiederholt in ihrem Beitrag erwähnt und aufzeigt, ist, dass der landläufig oder zumindest alltäglich immer wieder vorkommende Dualismus von Emotionen und Rationalität nicht haltbar ist und dieser, im Bereich der Politik angewendet, zu unerwünschten Blüten führt, die entweder eine technokratisch und vom lebenden Menschen abgewendete Politik und Bürokra-

tie erzeugen – wie es auch durch Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in der Dialektik der Aufklärung gezeigt wurde –, oder zu einer populistischen Emotionalisierung hin driften, bei der nur noch zählt, was gerade in diesem Moment gefühlt wird. So zumindest könnte eine zugespitzte Bestimmung des Problems dieses Dualismus zwischen Emotionen und Rationalität aussehen. Um aus dieser Meinung herauszukommen und zu verstehen, dass eine Politik ohne Emotionen genauso scheitern muss, wie eine ohne Vernunft, verweist Breitenstein auf die oben schon angesprochene Verfremdung des Bestehenden, um uns nicht zu überreden, einer anderen Einsicht zu folgen, sondern uns diese Einsicht zu *zeigen*, damit wir je selbst verstehen können, worin die Problematik begründet liegt, um nicht zuletzt den »Widergeist« selbst zu erblicken den Marx, Brecht aber wohl auch Breitenstein in der bestehenden Form kapitalistischer Vergesellschaftung sehen. So plädiert sie am Ende ihres Beitrages für eine Haltung, bei der Emotionen und Rationalität gleichermaßen involviert sind, ja bei der das eine ohne das andere schwerlich vorzustellen wäre. Es ist die Haltung sich selbst und die eigenen Emotionen, Werte und Urteile genauso immer wieder kritisch zu hinterfragen und zu überprüfen wie die der Anderen, um nicht einer Wertung, einem Gefühl oder einer Meinung anheimzufallen, bei der mensch sich gegen Andere – in den Worten von Breitenstein – »aufpeitschen lässt«, ohne auch nur einen Versuch zu unternehmen, die Angemessenheit dieses Verhaltens in Frage zu stellen.

Dies soll als Blick auf den Inhalt und den Argumentationsgang des Beitrages von Breitenstein genügen. Die verbliebenen Seiten dieses Kommentars möchte ich im Anschluss daran mit einer Überlegung füllen, die wohl der:dem ein oder anderen theoretische Bauchschmerzen bereiten wird. Durch den Fokus auf das Zeigen, die Nachvollziehbarkeit und die Verfremdung dessen, was ist, eröffnet sich hier eine Nähe zwischen der von Breitenstein interpretierten Vorgehensweise Marx' aus dem ersten Band des *Kapitals* mit einer phänomenologischen Methodik. Was ich nachstehend also kurz beleuchten möchte, ist, dass der Text von Breitenstein und somit die Interpretation von Marx auch mit den Begriffen der Protreptik, der phänomenologischen Reduktion und der eidetischen Variation hätte bestimmt werden können. Dabei meine ich keine eins zu eins Übereinstimmung mit den von Breitenstein verwendeten Begriffen, jedoch eine inhaltliche Passung. So ist die Phänomenologie als Methode voll und ganz als Protreptik zu verstehen;¹ also als eine Beschreibung, bei der Schritt für Schritt nicht erklärt und überredet werden soll, sondern nachvollziehbar aufgezeigt werden soll, wie sich etwas darstellt, um – und das ist entscheidend – zu einem selbstständigen Urteil über das dargelegte zu kommen. Es wird demnach nicht erklärt und über unzählige Argumentationsschritte

1 Vgl. Lambert Wiesing: *Das Mich der Wahrnehmung. Eine Autopsie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, S. 95ff.

versucht, die andere Person zu überzeugen, sondern es wird dargestellt, wie eine Sache in Erscheinung tritt. Diese Darstellung ist nun nicht völlig festgelegt, sie kann (eidetisch) variiert werden, was bedeutet, mensch verfremdet die Sache, die Gesellschaft, also den Aspekt, den mensch darlegen möchte. So geschieht es ja nach Breitenstein auch bei Marx und Brecht. Wenn sie etwas darstellen, dann in einer überzeichneten Variante, die somit jedoch Teile der Überzeichnung deutlich als Teile unserer Wirklichkeit verstehbar machen. Dieser Darstellung eine Geltung zuzuweisen ist nun die Aufgabe derer, die diese Darstellung erleben; bzw. derjenigen, für die sie aufgeführt wurde.

An einem Beispiel: An einem Tisch bei einem Gespräch wird es langsam laut. Jemand spricht über die Verhältnisse im Pflegesektor und wird dabei zynisch und wütend. Es fallen Sätze wie: »Gut, dass die Währung in Europa nun neben Euro auch Applaus ist! Damit kann ich endlich meine Miete und das Essen bezahlen, ohne die letzte Woche des Monats mit 10 € auskommen zu müssen.« Oder auch: »Zumindest wurde Geld für neue Intensivbetten bereitgestellt, nur schade, dass es niemanden gibt, der sich um die Patient:innen kümmern kann, die darin liegen werden.« Oder: »Ich freue mich schon so auf den Winter, wenn medizinisches Personal, trotz selbst Corona-positiv zu sein, weiterarbeiten darf.« In diesen Sätzen wird der Status der gerade ablaufenden Corona-Pandemie aufgeführt, es werden Probleme dargestellt, indem sie verfremdet werden, sie eine Überspitzung bis zum Karikaturesken darstellen. Hier wird also eine Variation aufgeführt, die das Wesen der Probleme innerhalb des Gesundheitssystems und einer kapitalistischen Gesellschaft verfremden, aber gerade dadurch aufzeigen, was zum kapitalistischen Modell gehört und welche konkreten Probleme gerade bestehen. Es wird nachvollziehbar, dass Betten ohne Personal nichts nützen, genauso wenig wie Applaus etwas nützt, wenn mensch hungrig ist, oder die Miete bezahlen muss. Dies lässt sich verstehen, wenn mensch es versteht, in den durch die Bedingungen erzeugten Emotionen und Verfremdungen mehr zusehen als eine emotionale und deshalb möglicherweise irrationale Darbietung, wenn also durch die Darstellenden und denen, denen dargestellt wird, eine gemeinsame Eidetische Variation ausgeführt wird: »Der Ausgangspunkt einer Eidetischen Variation ist die bewußte Reflexion auf eigene Vorstellungen; man wendet sich selbstreflexiv der Situation zu, in der man sich weiß. [...] Der entscheidende nächste Schritt besteht nun darin, von dieser selbst erfahrenen Situation in der Phantasie Variationen herzustellen.«² Ebendieser zweite Schritt der Variation in der Phantasie ist es, den Brecht und Marx laut Breitenstein durch ihre Arbeiten anregen wollen und deren Grundgedanke sich auch in dem von mir beschriebenen Beispiel findet.

Dieser letzte Punkt der Variation bedarf nun eines Zusatzes, dem der Epoché, der phänomenologischen Ausklammerung bzw. Reduktion der eigenen Doxa, bei

2 Ebd. S. 102.

der der Weg zu dem eröffnet wird, was innerhalb der Darstellung objektiv ist und was im Gegensatz dazu persönliche Doxa sind. Und so komme ich auch wieder zurück zum Abschluss des Textes von Breitenstein, denn dort ist es gerade die angemessene selbstständige Urteilsbildung, die durch das Aufzeigen dessen, wie die Gesellschaft sich – hier am Beispiel der Pandemie bestimmt – darstellt, ermöglicht wird. Dazu wird die Darstellung der Gesellschaft verfremdet, bzw. variiert und es werden die jeweils eigenen Doxa hinterfragt und ausgeklammert, um das an der Darstellung zu verstehen, was über sie hinausweist, durch sie aber auch erst verstanden wird. Alles in Allem ist dies dann eine Protrepik, die nicht überredet, sondern aufzeigt.

Was ich damit zeigen wollte, ist mitnichten, dass die Gesellschaftskritik von Marx selbst schon Phänomenologie ist, sondern, dass die Gesellschaft und ihre Kritiker:innen sich einer Methodik bedienen können, die derjenigen der Phänomenologie ähnlich ist, um so in den jeweils vereinzelt und subjektiven Darstellung das Objektive erblicken zu können. So könnte es unter dem Gesichtspunkt des hier dargelegten abschließend wie folgt formuliert werden, wenn mensch auf das gegebene Beispiel zurückkommt: Variiert mensch das Dargestellte zu einer überspitzten Verfremdung, so eröffnet mensch auch die Möglichkeit, es weiter zu variieren, sodass mensch zwar darauf kommen kann, dass es überspitzt ist, wie die Gesellschaft dargestellt wird, es aber niemals gerecht sein kann, dass sich um die Finanzen einiger mehr gesorgt wird, als um die Versorgung von Kranken oder die Verfassung des medizinischen Personals. Diesen Schluss zu ziehen ist nun, und da werden sich klassische phänomenologische Texte und meine Bestimmung nicht zusammenbringen lassen, nicht notwendig, sondern ein Ergebnis der kontingenten sozialen Umstände derjenigen, die das Dargestellte nachvollziehen. Diese Ähnlichkeit der Methodik aufzuzeigen, war es, was ich auf diesen wenigen Seiten versuchen wollte, um in den unterschiedlichen Strömungen eine gegenseitige methodische Hilfestellung für einander erkennen zu können.

Zwischen Verrohung und Sensibilisierung

Chancen einer Emotionalisierung des Politischen bei Richard Rorty und Zygmunt Bauman

Lucas von Ramin

In der Beurteilung der Emotionalisierung des Politischen sind zwei gegensätzliche Bewertungsstrategien zu erkennen. Während in einer breiten, öffentlichen Rezeption, unter Begriffen wie dem Postfaktischen und Populismus, vor einer Emotionalisierung des Politischen gewarnt wird, wird in der akademischen Debatte seit Beginn des 21. Jahrhunderts ein »emotive« oder auch »affective turn«¹ diagnostiziert. In Folge der Kritik am Paradigma des »liberalen Rationalismus«, galt es Emotionen dezidiert in die Analysen des Politischen mit einzubeziehen und als wertvolles soziales Bindemittel zu verstehen. Besonders vonseiten der Demokratietheorie, wie beispielsweise in den Arbeiten Chantal Mouffes, wurde gegen die rationale Verengung von Politik, auf die mobilisierende Kraft von Emotionen für ein demokratisches Aufbegehren hingewiesen.²

Die offensichtliche Spannung zwischen der kritischen Bewertung der gegenwärtigen Entwicklungen und dem theoretischen Optimismus einer Reaktivierung von Emotionen zwingt dazu, beide in ein Verhältnis zu setzen. Die leitende Annahme ist, dass es weder hilfreich ist, eine dualistische Bewertung von Emotionen³ und Vernunft zu reproduzieren und folgend bei den beschriebenen Bewertungsstrategien zu bleiben. Noch ist es ausreichend Emotionen bloß als neutrales Vehikel unterschiedlicher politischer Einstellungen zu verstehen. Im Gegenteil, abseits dieser Lesarten muss die Frage bestehen, ob nicht zwischen, etwas verkürzt, guten und schlechten Emotionen unterschieden werden kann. Eine Frage, die besonders bezogen auf den aktuellen, politischen Diskurs an Bedeutung gewinnt. Es bedarf einer Urteilskompetenz über Emotionen, um sie von ihrem subjektiven

1 Vgl. Felix Heidenreich und Gary S. Schaal (Hg.): *Politische Theorie und Emotionen*, Baden-Baden: Nomos 2012; Patricia T. Clough, Jean O'Malley Halley und Michael Hardt (Hg.): *The affective turn. Theorizing the social*, Durham: Duke Univ. Press 2007.

2 Vgl. Chantal Mouffe: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2010, S. 32.

3 Der vorliegende Text verwendet die Begriffe Emotion und Gefühl synonym.

Wahrheitsanspruch zu befreien und damit der politischen Bewertung und Auseinandersetzung zu öffnen.

Zur Darstellung dieser Kompetenz gehe ich wie folgt vor: In einem ersten Teil (1) wird auf die Kritik einer Emotionalisierung des Politischen Bezug genommen, um mit dieser auf die binäre Codierung von Liberalismus und Republikanismus hinzuweisen, die den Dualismus von Vernunft und Emotionen nur wiederholt. Im zweiten Teil (2) wird mit der Mitleidsethik Richard Rortys und dem emotional aufgeladenen Verantwortungsbegriff Zygmunt Baumanns die Kritik am Rationalismus wieder aufgegriffen. Gezeigt wird drittens (3), dass die Autoren den auch naturwissenschaftlich überholten Dualismus von Vernunft und Gefühl philosophisch überwinden und ein Emotionskonzept außerhalb dessen entwickeln. Ihr Eintreten für Emotionen basiert auf einem Prozess, welcher selbst als reflexiv bezeichnet werden kann. Den Abschluss (4) bildet die Darstellung der durch diese Überwindung möglichen Differenzierung von Emotionen und deren Implikationen für den Raum des Politischen.

1. Dualismus im Emotionsdiskurs

Bücher im Themenbereich Emotion und Politik der letzten Jahre haben nicht selten Wörter wie Zorn, Wut oder Angst im Titel. Für die heutige Zeit gilt, was Peter Sloterdijk in *Zorn und Zeit*⁴ eine Wiederkehr des Zorns zu Beginn des 21. Jahrhunderts oder Uffa Jensen *Zornpolitik*⁵ nannten. Diskussionen um Wutbürger, Hatespeech oder Empörungskultur machen auf eine affektive Überreaktion aufmerksam, welche dementsprechend auch das negative Urteil über Emotionen prägt.

Ein Beispiel dafür ist der in Feuilletons beliebte Begriff des *Postfaktischen*. Wie der Begriff bereits verdeutlicht, wird eine Abwertung von Fakten zugunsten von subjektiven Erlebnissen beschrieben, die als neue gesicherte Erkenntnisquelle gelten. Wenn ich wütend bin, bin ich wütend; wenn ich Angst habe, habe ich Angst; und wenn ich Ungerechtigkeit empfinde, empfinde ich Ungerechtigkeit. Dagegen sind wissenschaftliche Erkenntnisse meist nicht primär, sondern nur sekundär erfahrbar; entweder durch Fleiß der Forschung, das Nachvollziehen komplexer Zusammenhänge oder dem Vertrauen in fremde wissenschaftliche Expertise.

Es wundert deshalb nicht, dass beispielsweise Donald Trump mehrfach als militanter Vertreter von Subjektivität analysiert wurde. Beispielsweise charakterisiert Harry Frankfurt, analog zu seinem Werk »On Bullshit«⁶, Trump als »bullshit artist«, welcher seine Empfindungen zur alleinigen Orientierungsfunktion und

4 Peter Sloterdijk: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016.

5 Uffa Jensen: *Zornpolitik*, Berlin: Suhrkamp 2017.

6 Harry C. Frankfurt: *On bullshit*, Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 2005.

zum alleinigen Urteilsmaßstab gemacht hat, aufgrund des Autoritätsverlustes allgemein anerkannter Wahrheitsansprüche, beispielsweise der Wissenschaften. Analog zeigen gegenwärtige Studien zu PEGIDA, dass subjektive Gefühle über Überfremdung und Zurückdrängung der eigenen Identität sich statistisch nicht im selben Maß untermauern ließen.⁷ Postfaktische Politik beschreibt zunächst eine Subjektivierung und damit ein Abgleiten in Willkürlichkeit innerhalb des politischen Diskurses.

Der Fokus auf Figuren wie Trump oder auf Aussagen einzelner Populisten verkennt jedoch das Problem. Es geht nicht nur um einen Rückzug in das Private und Subjektive des einzelnen Individuums, sondern um intersubjektive Überzeugungskraft. Eindrücklich konnte dies zuletzt in Julia Ebners Buch *Radikalisierungsmaschinen*⁸ nachvollzogen werden. Sie schildert beispielsweise, wie Martin Sellner, Vordenker der Identitären, »strategische Polarisierung« und »kontrollierte Provokation«⁹ zu den Kernkonzepten seiner Bewegung erhob. Dabei dienen soziologische und psychologische Erkenntnisse als Grundlage von Online-Kampagnen, in denen durch gezielte Provokation Aufmerksamkeit erzeugt und somit der Diskurs verschoben wird. Jene politische Wirkkraft von Emotionen, insbesondere im Kontext der Rhetorik, wird seit der Antike diskutiert und damit wird schon seit Beginn der abendländischen Philosophiegeschichte auf die kollektiven Folgen des Subjektivierungsprozesses verwiesen.¹⁰

An den Diskurs um das Postfaktische schließt sich deshalb der momentan überall rezipierte Diskurs um *Populismus* an. Populismus gilt als politische Form der Machterringung durch erlebbar gemachte Gegnerschaft. Zwar wird, wie beispielsweise bei Jan-Werner Müller, betont, dass Populismus nicht als reine Gefühlssache, sondern als eine bestimmte Politikvorstellung verstanden werden muss.¹¹ Populismus basiert immer auf einer antielitären Haltung zwischen Volk und Elite. Jene Haltung wird aber maßgeblich durch Appellation an Emotionen wie Wut und Furcht geschaffen. Die These einer Radikalisierung und Verrohung des Diskurses beschreibt folgend die Zunahme von radikaler Rhetorik und Bildersprache, vor allem in den Echokammern und der Anonymität des Internets.¹² Jene aufwiegeln-

7 Vgl. Hans Vorländer, Maik Herold und Steven Schäller: *PEGIDA. Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung*, Wiesbaden: Springer VS 2016.

8 Julia Ebner und Kirsten Riesselmann: *Radikalisierungsmaschinen. Wie Extremisten die neuen Technologien nutzen und uns manipulieren*, Berlin, Suhrkamp 2019.

9 Ebd. S. 56.

10 Vgl. Martin Harbsmeier und Sebastian Möckel (Hg.): *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009.

11 Jan-Werner Müller: *Was ist Populismus? Ein Essay*, Berlin: Suhrkamp 2017, S. 129.

12 Die Darstellung des Unterschiedes zwischen individuellen und kollektiven Folgen von Postfaktizität findet sich bereits in Lucas von Ramin: *Zur Rationalität der Gefühle in Zeiten des Populismus*, in: *diskurs voraussichtlich* 2020.

de Stimmung wird sogar mit der Rückkehr einer totalitären politischen Kultur in Verbindung gebracht, welche sich, wie Studien des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung zeigen, durch eine starke Fokussierung auf Strategien emotionaler Bindung, soll heißen durch bewusste Mobilisierung von Emotionen wie Wut und Hass, auszeichnet.¹³

Mit dem Verweis auf Postfaktizität und Populismus gilt, was Felix Heidenreich und Gary S. Schaal in ihren Studien über das Verhältnis von Emotionen und Politik feststellten: Gefühle erscheinen als »irrational und hysterisch. [...] Wo die Sachlichkeit von Entscheidungen, die Rationalität von Strategien, die mit Statistiken belegte Objektivität von Einschätzungen gefordert werden, scheinen Emotionen nur zu stören.«¹⁴

Es ist leicht nachzuvollziehen, auf welchem Emotionsverständnis diese Vorstellungen aufbauen. Angenommen wird der alte Dualismus von Vernunft und Emotionen, bei dem die eine Seite als kontrollierte und die andere Seite als das willkürliche Moment begriffen wird, dem Einhalt geboten werden muss. Nach Martin Hartmann lassen sich in der Ideengeschichte diesbezüglich drei Abwertungsstrategien gegenüber Emotionen identifizieren. Die *methodische Abwertung*, besonders im Kontext des Behaviorismus, begründete sich durch die Annahme, dass Emotionen als rein subjektive Phänomene nicht wissenschaftlich untersucht werden können. Ähnliches gilt für die *epistemische Abwertung*, bei der bezweifelt wird, dass Emotionen begründet oder unbegründet sein können. Aus beiden Perspektiven wird die These gestärkt, dass ein Zugriff und eine Beurteilung von Emotionen nicht möglich sind und damit das Bild ihrer Unabhängigkeit von bewussten Steuerungsprozessen prägt. Die dritte, *ethische Abwertung*, macht sich die Unabhängigkeit zu eigen, um den vernünftigen rationalen Seelenteil als vorrangig hervorzuheben. Als »Krankheiten der Seele«¹⁵ muss ihr motivationaler Einfluss auf menschliches Verhalten möglichst gering bleiben. Heute noch wird im Kontext von Angst vom »blinden Affekt« oder von »Kopfllosigkeit« gesprochen und mit einem Verlust über die Steuerungsfähigkeit des persönlichen Verhaltens gleichgesetzt. Der Begriff des Affekts, zudem seit der Antike auch Lust, Leid und Begierde gehören, spezifiziert diese Lesart.

Wird dieses Verständnis auf die Politik zurückbezogen, lassen sich, so Heidenreich und Schaal weiter, zwei paradigmatische Ansätze unterscheiden: der *Liberalismus* und der *Republikanismus* bzw. Kommunitarismus.¹⁶ Emotionen, so die

13 Vgl. Ute Frevert: *Die Politik der Demütigung. Schauplätze von Macht und Ohnmacht*, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2017.

14 Gary S. Schaal und Felix Heidenreich: »Politik der Gefühle. Zur Rolle von Emotionen in der Demokratie«, in: *APUZ* 32-33 (2013), S. 3.

15 Martin Hartmann: *Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären*, Frankfurt a.M.: Campus 2010.

16 Vgl. Schaal und Heidenreich: »Politik der Gefühle«, S. 4-6.

liberale Lesart, bedrohen aufgrund ihrer Irrationalität individuelle Freiheit und verleiten zur Tyrannei der Mehrheit. Das Ideal ist deshalb ein Standpunkt der (emotionalen) Neutralität, indem diese kontrolliert oder ins Private verbannt wird. Ironischerweise war es in Deutschland besonders Angela Merkel, die lange als Symbolfigur für eine solche distanzierte Neutralität stand, die seit 2015 jedoch zur polarisierenden Figur geworden ist. Dagegen wird in der *republikanischen Tradition* von einer notwendigen Aufnahme und aktiven Förderung von Emotionen ausgegangen. Mit Verweis auf antike Vorbilder, wird, so Schaal und Heidenreich, auf die »Notwendigkeit politischer Tugenden, patriotischer Gefühle und einer Opferbereitschaft der Bürgerinnen und Bürger«¹⁷ gesetzt. Die aktuelle Rezeption sieht, wie im Fall Mouffes, das zivilgesellschaftliche Politisierungspotential von Emotionen. In *Über das Politische* argumentiert sie, dass gesellschaftliche Konflikte einer »demokratischen Mobilisierung von Affekten«¹⁸ bedürfen. Kollektive Identifikation wird durch gemeinsame Ablehnungsgefühle gegründet. Gibt es für jene Gefühle kein Ventil, radikalisieren sie sich zu Hass und Gegnerschaft, weshalb Mouffe es für notwendig hält diesen Gefühlen einen legitimen Ort zu geben: »Politik hat immer eine Dimension leidenschaftlicher Parteilichkeit, und damit Menschen sich für Politik interessieren, müssen sie die Möglichkeit haben, zwischen Parteien zu wählen, die echt Alternativen bieten.«¹⁹ Besonders der radikaldemokratische Diskurs übernimmt die republikanische Sicht, um mit der Mobilisierung kollektiver Leidenschaften den entpolitisierten und durchrationalisierten Politikbetrieb zu beleben. Oliver Marchart warnt deshalb vor einem liberalen Antipopulismus als einer erneuten hegemonialen Einschränkung des politischen Raumes, als ein Zeichen von Antipolitik.²⁰

Die Aporien beider Paradigmen sind offensichtlich. Auf der einen Seite ist weder die Annahme plausibel, dass wir es im Raum des Politischen mit emotionsfreien Positionen zu tun haben, noch ist es richtig, das Politische auf Emotionsfreiheit einzuschränken. Auf der anderen Seite ist auch das republikanische Modell nicht von Kritik frei. Ein zu viel an Identifikation und emotionaler Rhetorik mündet schnell in Ausgrenzung und polarisierenden Fronten oder Hass. Die Politisierung der letzten Jahre führte auch zu einem Zusammenbruch gesellschaftlichen Zusammenhaltes, öffentlicher Deliberation bei gleichzeitigem Aufwind gesteigerter Gewaltbereitschaft. Eine Situation, die Ausgangsfolie der negativen Beurteilung von Phänomenen des Postfaktischen und des Populismus ist. Das Problem scheint vor

17 Ebd. S. 6.

18 Mouffe: *Über das Politische*, S. 40.

19 Ebd.

20 Vgl. Oliver Marchart: »Liberaler Antipopulismus. Ein Ausdruck von Postpolitik«, in: *APUZ* 67 (2017), S. 11-16.

allem fehlende Differenzierung innerhalb des Emotionskonzeptes zu sein, bei der nur die Entscheidung zwischen Emotionen als schlecht oder gut übrigbleibt.

2. R. Rortys und Z. Baumans Rationalismuskritik

Es ist deshalb ratsam, sich anderen Modellen zuzuwenden, die Emotionen eine positive Rolle zuschreiben, die sich aber nicht in der genannten Aporie der Verkürzung und Radikalisierung verlieren. Abseits der republikanischen und radikal-demokratischen Tradition, lassen sich solche Ansätze im Diskurs der Postmoderne, und dort beispielhaft bei Rorty und Bauman finden, deren Kritik und Lösungsvorschläge im Folgenden kurz vorgestellt werden.²¹

Auf den ersten Blick erscheinen die Analysen Rorty und Baumans wie eine *Umkehrung des liberalen Modells*. Auch sie sprechen in vernunftkritischer Tradition, von einer Re-Etablierung emotionaler Urteilkriterien im Raum des Politischen. Jedoch im Gegensatz zur prominenten, radikaldemokratischen Lesart geht es ihnen nicht nur um die Frage der Politisierung, für die es Emotionen als aktivierendes Moment bedarf, sondern um eine *moralische Verbesserung des gesellschaftlichen Zusammenlebens*. Ausgangspunkt der Umkehrung ist die in der Tradition der »Dialektik der Aufklärung« formulierte Kritik an einem verkürzten Vernunftbegriff und dessen praktischen Folgen.

Rorty konzentriert sich auf die in der abendländischen Philosophie vorhandene Dominanz erkenntnistheoretischer Fragen. Sein erstes großes Werk *Spiegel der Natur* widmet sich einer grundlegenden Kritik philosophischen Selbstverständnisses. Nach seiner Ansicht muss Philosophie ihren Status als »erste Philosophie«²², als Wissenschaft über die »Fundamente der Erkenntnis«²³ aufgeben. Ausführlich beschreibt er, wie mit der Wende zur Neuzeit, allen voran den Schriften R. Descartes, das Mentale, das eigene Bewusstsein zur letzten Quelle sicherer Erkenntnis erhoben wurde. Folgend waren es für ihn Locke und Kant, welche Philosophie als ein »Tribunal der reinen Vernunft« beschrieben, welches über alle »kulturellen Ansprüche zu Gericht sitzt.«²⁴ Wird der menschliche Geist als Spiegel der Natur aufgefasst, wird dessen theoretische und vernünftige Fähigkeit als Wiedergabepara-
 apparat von Wirklichkeit und Wahrheit konzipiert. Mit der Übernahme der von

21 Die Analyse in diesem Kapitel beinhaltet in veränderter Form einen Teil meiner Promotion. Von Ramin, Lucas: *Politik der Ungewissheit. Grenzen postmoderner Sozialphilosophie bei R. Rorty, Z. Bauman und O. Marchart*, noch nicht veröffentlichte Dissertation voraussichtlich 2021.

22 Mit der seit Aristoteles bekannten Bezeichnung »erste Philosophie«, wurde für die Philosophie der Anspruch erhoben, eine vorrangige Wissenschaft vor allen anderen zu sein.

23 Richard Rorty: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2012, S. 13.

24 Ebd. S. 14.

Liotard geprägten Metapher eines »Ende der großen Erzählungen«²⁵ zweifelt Rorty die Plausibilität einer solchen Position an. Robert Brandom behauptet deshalb ganz richtig, dass sich die Dekonstruktion dieser Erzählung wie eine »ballistische Flugbahn«²⁶ durch Rorty gesamtes Lebenswerk zieht. Für den hiesigen Anspruch ist es ausreichend, zwei zentrale Momente seiner Argumentation herauszustellen: Zunächst kann auf die epistemischen Kritiken verwiesen werden, die in den späteren Arbeiten maßgeblich gegen normative Kritiken ausgetauscht werden. Dieser Austausch eröffnet zugleich ein Verständnis für Rortys philosophische Entwicklung und seine Degradierung von Philosophie zur Literaturwissenschaft.²⁷

Beginnend mit der epistemischen Kritik ist Rortys Darstellung darauf fokussiert zu zeigen, wie es überhaupt und beginnend in der Antike zu jener großen Erzählung der Erkenntnis kam. Seine Gegenerzählung verdeutlicht, dass die scheinbaren Wahrheitsansprüche Produkt menschlicher Geistesgeschichte sind. Das historische Argument erweitert Rorty folgend um Annahmen der Sprachphilosophie, denn »wenn man die Denkweise verändert, nicht mehr vom »Gegebenen« oder von »Anschauungen« spricht, sondern von Sätzen und deren Bedeutung, den Propositionen, wenn man sich einen wichtigen Schritt der sprachanalytischen Philosophie zu eigen macht, dann löst sich die so genannte Erkenntnistheorie auf.«²⁸ Mit der Verwechslung von Kausalität mit Rechtfertigung ist Rorty der Meinung, erklären zu können, dass nur Philosophen auf die Idee kommen können, die Geltung einer Aussage über deren Status in einem Erkenntnisssystem zu klären. Er spricht sich dagegen für eine pragmatische Erkenntnistheorie aus, in der Geltung allein aus den Rechtfertigungsbedingungen gegenüber der Umwelt und nicht einem privilegierten Zugang des Verstandes zu erringen ist. Indem er Descartes und Kant mit den Arbeiten von Dewey, Wittgenstein, Heidegger und Freud konfrontiert, verweist er immer wieder auf die Kontextualität und Intersubjektivität unserer Wissensbestände und Erkenntnisformen. Im Ergebnis ist seine Erkenntniskritik grund-

25 Jean-François Lyotard und Otto Pfersmann: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*: Wien, Passagen 2019.

26 Robert Brandom: »Ein Gedankenbogen. Von Rorty eliminativen Materialismus zu seinem Pragmatismus«, in: Alexander Gröschner, Mike Sandbothe und Richard Rorty (Hg.): *Pragmatismus als Kulturpolitik. Beiträge zum Werk Richard Rortys*, Berlin: Suhrkamp 2011, hier S. 15.

27 Im Kontext der analytischen Philosophie zum Professor in Princeton ernannt, wurde er ab seinem großen Werk *Spiegel der Natur* und in einigen früheren Aufsätzen, die bereits Konzepte wie Wahrheit und objektive Realität verabschiedeten, immer mehr zum akademischen Außenseiter. Dies hatte zur Folge, dass Rorty, ob selbst gewollt oder nicht, auf einer Professur für vergleichende Literaturwissenschaft in Stanford ausweichen musste. Er selbst sagte darüber: »Der Titel interessiert mich nicht. Ich schlug vor, Übergangspromotor für trendige Studien genannt zu werden, aber niemand mochte diese Idee.« Walter Reese-Schäfer: *Richard Rorty zur Einführung*, Hamburg: Junius 2013, S. 79.

28 Ebd. S. 45.

sätzlich und richtet sich sowohl gegen die Transzendentalphilosophie als auch den Positivismus, also jegliche Form universeller Wahrheits- und Geltungsansprüche. Wahrheit ist für Rorty nichts anderes als das, woran wir glauben, dass es für unsere Gesellschaft gut ist. Wahrheit ist immer »hörerrelativ«, »zweckrelativ« und »situationsrelativ.«²⁹

In seinem zweiten Hauptwerk *Kontingenz, Ironie und Solidarität* entwickelt Rorty folgend die praktischen und normativen Konsequenzen aus dieser Analyse. Wenn es keine übergeordneten Geltungsansprüche gibt, kann auch niemand absolute Geltung vor anderen beanspruchen. Dadurch wird offensichtlich, dass Wissen, Identitätszuschreibungen sowie scheinbar objektiv begründete Regeln nicht mehr als *Ausschluss- und Herrschaftsmöglichkeiten* sind. Die zu Beginn erwähnte Flugbahn läuft folgend darauf hinaus, dass die Idee objektiver Erkenntnis nicht zum moralischen Fortschritt geführt hat. Im Gegenteil, objektive Erkenntnis und Wahrheit sind für ihn nichts anderes als ein »bewegliches Heer von Metaphern«³⁰, das unserem Sprachgebrauch aber nicht der Wirklichkeit entspringt. Selbst der Versuch, Menschsein universal zu definieren, hat Gräueltaten nicht verhindern können, sondern vielmehr legitimiert. Oder wie er in dem Motto gebenden Aufsatz *Solidarität oder Objektivität* formuliert: »Soweit man nach Objektivität strebt, entfernt man sich von den wirklichen Personen der eigenen Umgebung; [...] dadurch, daß man sich an etwas bindet, was sich ohne Bezugnahme auf spezifische Menschen beschreiben läßt.«³¹ Rorty spricht deshalb von einer Entgötterungsbewegung die uns die fehlende Notwendigkeit aller Bedeutungszuschreibungen vor Augen führt.³² Kontingenz, als Terminus jenes Zustandes, avanciert folgend zum Kernbegriff seiner Philosophie, der auch von der Hoffnung getragen ist, mit einer alternativen Sichtweise auf die Welt, auch einen anderen, konkret toleranteren Umgang zu fördern. Der letzte Teil von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* versucht deshalb zu beschreiben, was es heißen kann, eines Tages nicht mehr zu verstehen, was Erkenntnistheorie und Fundamentalismus meinen, und sich ganz der Kontingenz gemeinschaftlicher Praxis hinzugeben. Ziel ist es, nach der Einsicht in die pragmatisch formulierte Dysfunktionalität der »metaphysisch-erkenntnistheoretischen Art der Festigung unserer Gewohnheiten«, unser »Gemeinschaftsgefühl als lediglich durch gemeinsame Hoffnungen und das durch solche Gemeinsamkeit hervorgerufene Vertrauen fundiert [zu] betrachten.«³³ Solidarität, so wie es der Titel vermuten lässt, wird dann Mittelpunkt einer neuen auf Mitleid und Einfühlungsvermögen basierenden

29 Richard Rorty: *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2012, S. 9.

30 Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2012, S. 58.

31 Richard Rorty: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam 2005, S. 11.

32 Vgl. Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 86.

33 Rorty: *Solidarität oder Objektivität?*, S. 31-32.

Ethik, die uns ermöglicht, auch zunächst fremde Menschen als Leidensgenossen zu sehen und in unsere Konzeptionen von »wir« zu inkludieren. Rorty baut insbesondere auf die Leistung von Bildersprache und Metaphorik als potenzielle Vielfältigungsmöglichkeiten unserer Sichtweisen auf die Welt.

Im Gegensatz zu Rorty ist Baumanns Ausgangspunkt wesentlich politischer. Er geht nicht von argumentativen Schwierigkeiten innerhalb der analytischen Philosophie und der Philosophie des Geistes aus, sondern der Erfahrung des Genozids im 20. Jahrhundert. Verankert in der Tradition der Kritischen Theorie, versteht er die Moderne als Herrschaft instrumenteller Rationalität. Wie er zu Beginn von *Moderne und Ambivalenz* betont, geht es ihm darum »Fleisch um das Skelett der *Dialektik der Aufklärung* zu hüllen.«³⁴ Baumanns Werke ähneln deshalb von Beginn der literarischen Form. Er bedient sich weniger klarer Begriffsbildung als starker Metaphorik.

Aus dieser Perspektive bietet es sich deshalb an, direkt mit dem normativen Kritikteil in Baumanns Werk zu beginnen. In *Dialektik der Ordnung*³⁵ argumentiert er, dass die Verbrechen, begangen durch die Nationalsozialisten nicht nur eine »singuläre Eruption vormoderner (barbarischer, irrationaler) Kräfte«³⁶ auf dem sonst geraden Weg zum Fortschritt, sondern genuin mit ihm verbunden sind.³⁷ Ausgangspunkt ist für ihn die Metapher des »Gartenbau betreibenden Staates«³⁸ in der Gesellschaft, als von Menschenhand umgewandelte und gesteuerte Natur beschrieben wird. Mit der Aufklärung und deren Säkularisierungsbewegung war es in völlig neuem Maße möglich, die Welt zu gestalten. Neue Sozialtechnologien ermöglichten Menschen wie Pflanzen zu hegen, zu pflegen oder eben auszusortieren. Beispielhaft dafür ist insbesondere der Umgang mit den Juden in Europa, aber auch allgemein mit der Figur des Fremden, die es galt, in einem wohlgeordneten System zu neutralisieren. Ursprung für diese Entwicklung ist für Bauman die Dominanz einer neuen Denkklogik, in der Ordnung und Klassifikation als zentrale Bestandteile einer Verfügbarmachung der Welt für den Menschen dienen. Ohne es detailliert auszuformulieren, zeigt er, wie die Idee der Selbstgesetzgebung, auch

34 Zygmunt Bauman: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg: Hamburger Edition 2016, S. 32.

35 Zygmunt Bauman: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg: Europ. Verl.-Anst 1992.

36 Bauman: *Moderne und Ambivalenz*, S. 40.

37 Ihn hatte insbesondere die Beobachtung erschüttert, dass »die Soziologie nichts Substanzielles zur Analyse des Holocaust beigetragen hatte, weil sie die Ermordung der europäischen Juden bloß als eine Art Betriebsunfall der westlichen Fortschrittsgeschichte ansah Thomas Etzemüller: »Ambivalente Metaphorik«. In: *kritischer Rückblick auf Zygmunt Baumanns »Dialektik der Ordnung«* (1989) 2017, <https://zeithistorische-forschungen.de/1-2017/5462> (zuletzt aufgerufen: 16.01.2020).

38 Bauman: *Moderne und Ambivalenz*, S. 35.

als Unterdrückung innerer Triebe, ihren Beitrag zur Idee der Steuerungsfähigkeit leistete. In Anlehnung an Rorty hat auch hier Philosophie, mit ihrer Zielsetzung des Aufspürens der letzten (Erkenntnis-)Gründe und strengen Allgemeinheit, ihr Korrelat in »fundierender Politik.«³⁹ Die Geschichte der modernen Vernunft ist für Bauman somit *Herrschaftsgeschichte* sowohl als Selbstbeherrschung als auch Beherrschung von Anderen. Zwei zentrale Schlussfolgerung zieht Bauman anschließend aus dieser Analyse.

Die erste Schlussfolgerung bezieht sich auf den Umgang miteinander. Nicht nur, dass staatliche Maßnahmen in ihrem Ordnungsanspruch Gewalt ausüben müssen, auch die moralische Urteilskompetenz der Individuen ging verloren. Er spricht von *Distanzierungsprozessen*, weil die Organisation und Koordination von Menschen nach Maßgabe der Zweckrationalität ein »Schwinden von Verantwortlichkeit zur Folge hat.«⁴⁰ Die Orientierung an objektiven Regelsystemen und der Wunsch nach universeller Verbindlichkeit hat in ihrer Konsequenz die Ersetzung des eigenen Urteilens durch das Regelbefolgen zur Folge. So spitzt er polemisch zu: »Das Ziel der Gewissheit und der absoluten Wahrheit ist ununterscheidbar vom Geist des Kreuzzuges und dem Projekt der Herrschaft.«⁴¹ Die zweite Schlussfolgerung präsentiert bereits die Konsequenz dieser Analyse. Die Aporie der Moderne ist, dass der Kampf gegen alles was sich der Zuordnung entzog, notwendig Entzogenes hervorbringen musste. Bauman spricht deshalb von »Selbsterzeugung der Ambivalenz«⁴². Ambivalenz steht für ihn, wie für Rorty Kontingenz, für die Feststellung der Möglichkeit, »einen Gegenstand oder ein Ergebnis mehr als nur einer Kategorie zuzuordnen.«⁴³ Folgend ist die Postmoderne als Bedeutungsverchiebung der Moderne anzusehen.⁴⁴ Bauman spricht davon, dass Fremdheit zur neuen Universalie geworden ist und nun die Chance besteht, fremd zu sein und Fremden zu begegnen nicht mehr als Gefahr, sondern als Bestandteil alltäglicher Lebenspraxis zu sehen. Besonders ab *Moderne und Ambivalenz* wird ein positives Bild der Veränderung gezeichnet, welches zum einen gesteigerte Autonomie (in Abgrenzung zur gärtnernden Tätigkeit), zum anderen gesteigerte Toleranz vermitteln soll. Folgend ist auch bei Bauman Fremdheit als Eigenwert anzusehen und sich für diesen einzusetzen. In *Postmoderne Ethik* entwickelt er einen auf E.

39 Ebd. S. 50.

40 Ebd. S. 88.

41 Ebd. S. 283.

42 Ebd. S. 125.

43 Ebd. S. 11.

44 Dem Glauben an Wahrheit steht Kontextualismus und Relativismus gegenüber, die Hoffnung einer universalen Ethik löst sich auf in Indifferenz von gut und böse, die Gesellschaft und ihre Individuen driften von Homogenität zu Diversität und Multikulturalismus, Politik wandelt sich von Hierarchie und Steuerungsmechanismen zu Netzwerkstrukturen und De-regulierung, feste Identitäten werden zur Suche nach Identität.

Lévinas aufbauenden, emotional aufgeladenen Verantwortungsbegriff, der den anderen vor allen rationalen Begründungen als anderen anerkennt. Ziel ist es, außerhalb rationaler Kriterien eine Verbindung zu den mir Fremden zu stärken und mich potenziell für diesen zu öffnen.⁴⁵

Damit werden der hier gewählte Zugang und die Parallelität zu Rorty deutlich. Obwohl letzterer eine Kritik an der analytischen Philosophie und deren praktischen Konsequenzen formuliert, Bauman dagegen die Erfahrungen des Holocaust zum Ausgangspunkt nimmt, üben beide Rationalität- und Vernunftkritik. Beide Autoren wenden sich gegen ein auf Berechenbarkeit zielendes Denken, das, so Birgit Sandkaulen, durch »Abstraktion, Formalisierung und systematische Vereinheitlichung gekennzeichnet ist.«⁴⁶ Der Kritik folgend, entsteht schnell der Eindruck, die von Rorty und Bauman vorgeschlagene Alternative kann nur in einer Rückkehr zu ursprünglichen, nicht bereits reflexiv überlagerten Maximen bestehen, die maßgeblich durch Emotionen, wie Zuneigung, Mitgefühl und Mitleid reguliert sind. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass sich diese Ansätze immer wieder dem Vorwurf einer Rückkehr zum Naturalismus ausgesetzt sehen. So würde der rationalistische Fundamentalismus nur durch einen natürlichen Fundamentalismus ersetzt.

Die dargestellte Kritik ist aber nicht notwendigerweise ein Ausschluss aller Vernunftpotenziale. Es wird die These eines »post-rationalistischen Vernunftbegriffs«⁴⁷ formuliert, der sich in auf die Frage nach dem Stellenwert von Emotionen beziehen lässt.

3. Wider den Dualismus

Schon in Anbetracht der in der Rationalitätskritik von Rorty und Bauman dargelegten, radikalen Kritik an allen Letztbegründungsversuchen sowie dem immer wieder unterstellten radikalen Konstruktivismus⁴⁸ ist es unbefriedigend, Rorty und Bauman den Fehler zu unterstellen, den sie eigentlich zu kritisieren versuchen. Eine Rückkehr zum Naturalismus ist nur dann plausibel, wenn der zuvor erwähnte Dualismus von Vernunft und Emotion erhalten bleibt. Um die These eines post-rationalistischen Vernunftbegriffes zu stärken, bietet sich deshalb an, auf eine,

45 Vgl. Zygmunt Bauman: *Postmoderne Ethik*, Hamburg: Hamburger Edition 1995, S. 332.

46 Birgit Sandkaulen: »Begriff der Aufklärung«, in: Gunnar Hindrichs (Hg.), *Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung*, Berlin, Boston: de Gruyter 2017, S. 5-23, hier S. 10.

47 Albrecht Wellmer: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2015, S. 79.

48 Vgl. Paul A. Boghossian: *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*, Berlin: Suhrkamp 2015.

dem dargestellten dualistischen Modell widersprechende, Differenzierung zurückzugreifen, die bisher ignoriert wurde. Der sogenannte »affective turn«, also die Zuwendung zu Emotionen Anfang der 1990er in der Sozial- und Politikwissenschaft, ist nicht Ergebnis einer bloßen Hinwendung zu Emotionen, sondern setzte ein parallel zu Erkenntnissen, die den Dualismus von Emotionen und Vernunft infrage stellten.

Ausgangspunkt war die kognitive Wende in der Emotionsforschung in den 1960er Jahren, durch die das seit der Antike und repräsentativ bei Platon dominante Modell einer Vernunft, die die Emotionen zügeln, wenn nicht unterdrücken sollte, angezweifelt wurde. Neue Untersuchungsverfahren, wie die der Computer- und Kernspintomographie⁴⁹, aber auch neurowissenschaftliche Studien zeigten, dass an vernünftigen Entscheidungen Emotionen immer schon beteiligt sind.⁵⁰ Emotionen bilden Präferenzen ab, unter denen wir uns überhaupt erst mit etwas rational auseinandersetzen können und rationale Entscheidungen können wiederum zu bestimmten Emotionen beitragen. Unter Stichwörtern wie »Rationalisierung der Gefühle«⁵¹ und »kognitivistischen Emotionstheorien«⁵² ist von einer Verbindung beider Bereiche auszugehen und damit die Rolle der Gefühle aufzuwerten. Zwei zentrale Erkenntnisse aus diesem Diskurs lassen sich für die vorliegende Darstellung hervorheben.

Einerseits ermöglicht die Verbindung von Emotionen mit kognitiven Elementen es, Emotionen auf neue Art und Weise voneinander zu unterscheiden. Nach Hartmann beispielsweise sind Empfindungen (feelings), also reine Sinneswahrnehmungen, von Gefühlen (emotions) und den mit der Wahrnehmung verbundenen psychischen Dispositionen (Hass, Liebe etc.) zu trennen. Sabine A. Döring unterscheidet analog zwischen »nichtemotionalen« und »emotionalen Gefühlen«. Während Erstere auf ein Erlebnis begrenzt sind, haben Letztere eine »evaluativ-repräsentative Funktion«⁵³, soll heißen, sie vermitteln immer auch Wissen und Bewertung über die Welt. Sie geben aber nicht nur Auskunft, sondern sind, wie Ronald da Sousa eindrücklich zeigt, auch durch die Welt geprägt, also sowohl durch unsere biologischen Wurzeln als auch durch die geistigen und kulturellen Fähigkeiten. Das heißt auch, dass sich die Art der Verbindung »graduell von der einfachen Kausalität der Reflexe zu immer komplexeren Formen der Repräsentation

49 Vgl. Hilge Landweer, Ursula Renz und Alexander Brungs: *Handbuch Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, Berlin: de Gruyter 2012.

50 Vgl. Antonio R. Damasio: *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München: List 2015.

51 Ronald de Sousa: *Die Rationalität des Gefühls*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016.

52 Hartmann: *Gefühle*, S. 53-71.

53 Sabine A. Döring (Hg.): *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013, S. 14-16.

verändert [hat].«⁵⁴ Das legen auch psychologische Untersuchungen nahe, die all-gemeinhin zwischen Basisemotionen und komplexeren Emotionen unterscheiden. Der genaue Grad der Differenzierung verläuft unterschiedlich, aber es ist eine gemeinsame Tendenz wahrzunehmen. Es gibt Emotionen, die schneller, einfacher und direkter ihre motivationalen, evaluativen und verhaltensauslösenden Komponenten aktivieren und welche die eben langsamer, komplexer und indirekter sind. Unterschieden wird der *Grad an Intensität*.⁵⁵

Andererseits ermöglicht diese neue Differenzierung auch ein differenziertes Urteil. Nicht nur sind Emotionen Teil von rationalen Urteilen, sondern sie können selbst auch beurteilt werden. Gefühle können dann »vernünftig oder unvernünftig, angemessen oder unangemessen, gerechtfertigt oder ungerechtfertigt sein.«⁵⁶ De Sousa spricht sogar von der Wahrheitsfähigkeit von Gefühlen. Als *Beurteilungsmaßstab* muss jedoch nicht direkt ein externer Wahrheitsgehalt herangezogen werden, sondern es reicht, jenen beschriebenen Grad der Intensität als Grundlage zu nehmen.

Im Folgenden können Rortys und Baumans Analysen als Grundlage dienen, einen solchen Maßstab auszuformulieren.⁵⁷ So geht *Rorty* erstens davon aus, dass Emotionen für moralische Verbesserung mehr beitragen als rationale Begründungen. Als notwendiger Bestandteil von Überzeugungen sind sie es, die angesprochen werden müssen. Rorty ist an dieser Stelle beeinflusst von den Arbeiten und Weiterentwicklungen Humes, aber auch von der pragmatistischen Zuwendung zu Emotionen, wie sie sich beispielsweise bei James oder Dewey finden. Er schreibt: Die Menschen »glauben es einfach nicht, wenn ihnen von utilitaristischer Seite gesagt wird, alle von Angehörigen unserer biologischen Spezies empfundenen Annehmlichkeiten und Schmerzen seien im Hinblick auf moralische Erwägungen von gleicher Bedeutung, [...]«. ⁵⁸ Sie glauben es nur, wenn sie es empfinden und erleben. Es bedarf Einbildungskraft und Einfühlungsvermögen, denn »man müsste schon sehr verdreht sein, wollte man das eigene politische Verhalten deshalb ändern, weil man sich hat überzeugen lassen, daß zum Beispiel eine Kohärenztheorie der Wahrheit besser als eine Korrespondenztheorie sei.«⁵⁹

54 Susanne Moser: »Philosophie der Gefühle: Neuere Theorien und Debatten«, in: *Actual Challenges in Philosophy* (2013), S. 20-33, hier S. 26.

55 In ähnlicher Form bereits erschienen in L. von Ramin: Zur Rationalität der Gefühle in Zeiten des Populismus.

56 Hartmann: *Gefühle*, S. 56.

57 Die folgende Darstellung findet sich in ausführlicher Form in Lucas von Ramin: *Politik der Ungewissheit. Grenzen postmoderner Sozialphilosophie bei R. Rorty, Z. Bauman und O. Marchart*, noch nicht veröffentlichte Dissertation voraussichtlich 2021.

58 Rorty: *Wahrheit und Fortschritt*, S. 257.

59 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 295.

Zweitens geht es darum, zu überlegen, wie Emotionen angesprochen werden, um die gewünschte Wirkung zu erzielen. Die vorgestellte Vernunftkritik ist kein einfaches Zurück, sondern als dekonstruktivistische Bewegung zu verstehen, bei der erst bestimmte »Einsichten« ein verändertes Weltbild ermöglichen. Sein Vorgehen ist im Kontext kognitivistischer Emotionstheorien zu verstehen, weil er maßgeblich eine Veränderung des Selbstbildes für eine moralische Verbesserung gesellschaftlichen Zusammenlebens verantwortlich macht. Eine solche Veränderung wird in seinen Arbeiten als Erfahrung beschrieben, bei der die Konfrontation mit alternativen Vokabularen, Deutungen und Wissensformen ein Gefühl für die Lage des Anderen schafft. Rorty fokussiert insbesondere auf die Funktion ästhetischer Bildung, weil dieser zu eigen ist, alternative Deutungen, ein Blick für die Vielfalt an Verstehensweisen zu transportieren. In Anlehnung an das aristotelische Konzept der Katharsis wird eine sozial-psychologische oder auch »therapeutische«⁶⁰ Wirkung vermutet. Es sind beispielsweise Bücher, die helfen, die Wirkung sozialer Verhaltensweisen auf andere zu sehen und damit der eigenen Vorurteile gewahr zu werden. Sie helfen, so Rorty, »Grausamkeit von innen zu sehen.«⁶¹ Favorisierte Autoren wie Nabokov oder Dickens belehren nicht plump, sondern ihre »Fähigkeit zu präziser Bildersprache« macht moralische Aussagen nachfühlbar. In Rortys Metaphern wird so »das »moralische« Skelett ihrer Werke mit Fleisch«⁶² umhüllt. Die evaluativ-repräsentative Funktion von Emotionen ist der Grund, weshalb Rorty argumentiert, dass die Abkehr von Letztbegründungen und Fundamentalismus zu einer positiven emotionalen Erziehung der Gesellschaft beiträgt.

Drittens bleibt zu fragen, welche moralischen Verbesserungen und welche Emotionen diesbezüglich von Rorty angesprochen werden. Die bisherigen Erläuterungen legen nahe, dass es ihm vor allem um Sensibilisierungserfahrungen für die (emotionale) Lage von anderen geht. Das bedeutet nicht nur, zu sehen wie andere leiden, sondern auch zu verstehen, wie ich mit meinen Vorstellungen anderen Leid zufügen kann. Er ist der Meinung, dass die Kultivierung unserer Emotionen es gestattet, in weit höherem Maße und über die »natürliche« Peergroup hinaus füreinander zu empfinden. Solidarität als Chiffre für diesen Vorgang wird dadurch geschaffen, »daß wir unsere Sensibilität für die besonderen Einzelheiten

60 Jürgen Habermas: »...And to define America, her athletic democracy. Im Andenken an Richard Rorty«, in: Alexander Gröschner, Mike Sandbothe und Richard Rorty (Hg.): *Pragmatismus als Kulturpolitik. Beiträge zum Werk Richard Rortys*, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 32.

61 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 237.

62 Ebd., S. 241. »Nabokov sensibilisierte seine Leser für die ständige Möglichkeit kleiner Grausamkeiten, begangen im Zuge des privaten Strebens nach Glück, Orwell dagegen sensibilisierte die seinen für eine Reihe von Entschuldigungen der Grausamkeit, die eine bestimmte Gruppe in Umlauf gebracht hatte: die Rhetorik von der »Gleichheit der Menschen«, eingesetzt von Intellektuellen, die sich einer unglaublich erfolgreichen Verbrecherbande angeschlossen hatten.« Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 277.

des Schmerzes und der Demütigung anderer, uns nicht vertrauter Arten von Menschen steigern.«⁶³ Damit hat Rortys Emotionskonzept eine eminent sozialphilosophische Komponente. Es sind nicht irgendwelche Emotionen, die angesprochen werden, sondern eine durch Reflexivität erzeugte Schulung der Empfindsamkeit. Im Mittelpunkt stehen Gefühle wie Sympathie, Mitleid, Einfühlungsvermögen, die aber nicht nur reine Sinneswahrnehmung beschreiben. Es geht bei der Verabschiedung von Wahrheit und Gewissheit nicht um einen Taschenspielertrick, sondern um reflexives Emotionsmanagement. Was klingt wie Sozialkonstruktivismus durch Emotionen, verdeutlicht Rortys Radikalisierung der sprachphilosophischen Wende: Gefühle selbst sind eine zusätzliche oder besser grundlegende Form der Wahrnehmung, Orientierung und Entscheidungsfindung, die zumindest auf moralischem Gebiet philosophischer Argumentation in ihrer Überzeugungsleistung überlegen sein können. Gefühle sind aber auch sozial und kulturell veränderbar, eben weil sie mit den kognitiven Fähigkeiten verbunden sind. Die auf Einsicht basierende Emotionstheorie mündet folgend in der sittlichen Einstellung eines guten Bürgers als Idee der »liberalen Ironikerin«, welche in der Lage ist im Privaten völlig abweichend vom Allgemeinen zu agieren, gleichzeitig diese Überzeugungen in der Öffentlichkeit mit Vorsicht zu benutzen weiß. Dass das so beschriebene Idealbild eines sittlichen Bürgers widersprüchlich ist, wurde vielfach kritisiert.⁶⁴ Nur dann besteht eine konsistente Verbindung von Erkenntniskritik zu Moral- und Sozialphilosophie, wenn der Fokus auf die Mitmenschen anstatt die objektive Welt, das Erkennen nicht nur meiner Schmerzempfindlichkeit, sondern auch die Sensibilisierung der Schmerzempfindlichkeit der Anderen immer wieder hervorgerufen wird. Damit hängen unsere Solidaritätsgefühle davon ab, »welche Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten uns besonders auffallen, und daß der Grad der Auffälligkeit wiederum davon abhängt, was vom Scheinwerferkegel eine historisch kontingenten Letztvokabulars erfaßt wird.«⁶⁵

Diese Idee einer Überwindung von Distanzierungsprozessen lässt sich auch bei *Bauman* entdecken, wenn er sich als Ziel setzt durch gesteigertes Verantwortungsbewusstsein den bereits geschilderten Aporien der Moderne etwas entgegenzusetzen.

Erstens folgt auch bei *Bauman* aus dem Scheitern moralischer Begründungen ein Fokus auf Sympathie, Fürsorge, Mitgefühl und Einfühlungsvermögen. Kern dieses Argumentes ist, dass die Moderne als Zeitalter der Ethik an ihrem eigenen Anspruch scheiterte. Mit dem Ziel universale Regeln menschlichen Zusammenlebens zu entwerfen und durchzusetzen, wurde die Verbindlichkeit einer mo-

63 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 16.

64 Vgl. Nancy Fraser: *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 145.

65 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 114.

ralischen Theorie dem konkreten Bezug zu anderen Menschen vorgezogen. Bauman bezieht sich auf das grundlegende Problem, welches heute insbesondere in »post-colonial studies« und antihumanistischen Ansätzen diskutiert wird: Wenn Regeln, seien sie noch so humanistisch, als Zwang auftreten, untergraben sie ihr eigenes Prinzip. Eine gewaltsame Durchsetzung von Menschenrechten würde auf Handlungen angewiesen sein, die eben jenen Rechten widersprechen. Ethik, so argumentiert er, ist deshalb auch immer Mittel und Teil von Politik als normative Unterstützung von Autorität und Druck zu Konformität. Dieser als Distanzierung bezeichnete Prozess betraf nicht nur die Moralphilosophie, sondern auch alle Sozialtechnologien der Moderne.

Zweitens: die Alternative für klassische Ethikkonzeptionen die Bauman vorschlägt, ist auf den ersten Blick nicht in demselben Maße differenziert wie bei Rorty. Aufbauend auf die Theorie des Anderen bei E. Lévinas will er eine Beziehung zu anderen denken, die ohne Rechtfertigung auskommt. Das moralische Selbst ist für ihn das »ungegründete, nicht-rationale, unzweifelhafte, keine Entschuldigungen erteilende und nicht-berechenbare drängende Bedürfnis, sich dem anderen zu zuwenden, ihn zu berühren, für ihn zu sein, für ihn zu leben, ganz gleich, was passiert.«⁶⁶ Die Darstellung ist radikaler als im Fall Rortys, weil sie explizit vor jeder Vernunft und Gesellschaftlichkeit gedacht ist. Zu Recht wird in der Sekundärliteratur die Frage aufgeworfen, inwiefern überhaupt noch von Moral gesprochen werden kann, wenn jegliche Grundlage der Rechtfertigung verbindlicher Regeln fallen gelassen wird.⁶⁷ Allein schon der Idee von Verallgemeinerung steht Bauman radikal kritisch gegenüber, weil sie sich weder normativ (erzeugt Gewalt) noch epistemisch (begründet Gewalt) halten lässt. In gewisser Weise denkt auch Bauman im Paradox der liberalen Ironikerin, wenn er das allgemeine Postulat der moralischen Befähigung⁶⁸ aufstellt, es aber in keiner Form begründen möchte. Moral wird dann zu einem vorsozialen Impuls, soll heißen, sie kann weder als universale Norm noch als übergeordneter Rationalitätsbeschluss begriffen werden. Übrig bleibt die Konstruktion eines präsozialen Gewissens, welches nur dann gedacht werden kann, wenn die historischen Ausprägungen moralischen Scheiterns als Lähmung dieses Gewissens begriffen werden. Trotz dieser Ursprünglichkeit kann auch Bauman nicht bei dieser Position verweilen. Seine kritische Diagnose der Postmoderne enthüllt, dass auch Affekte und Impulse »von der Tourismus-

66 Bauman: *Postmoderne Ethik*, S. 332.

67 Vgl. Peter V. Zima: *Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur*, Tübingen & Stuttgart: A. Francke Verlag; UTB GmbH 2016, S. 214-216.

68 Bauman schreibt: »Die postmoderne Wiederverzauberung bietet die Chance, der menschlichen moralischen Befähigung unmittelbar ins Auge zu sehen, so wie sie wirklich ist, unverstellt und unverbildet; sie aus ihrem moralischen Exil heraus wieder zur Welt zu lassen; [...]«. Bauman: *Postmoderne Ethik*, S. 57.

und Kulturindustrie skrupellos manipuliert«⁶⁹ werden. Die bereits erläuterte Aufwertung des Fremden ist nur der erste Schritt, denn «Freundlich sein» und die Toleranz, die dieser Ausdruck wie das Verhalten symbolisieren, kann sehr wohl Gleichgültigkeit und Desinteresse bedeuten, die auf Resignation beruhen: Der andere will nicht weggehen und wird nicht werden wie ich, aber andererseits habe ich ja kein Mittel, ihn zu zwingen, zu gehen oder sich zu verändern.«⁷⁰ Das Akzeptieren von Ambivalenz und Kontingenz beschreibt deshalb nicht nur leben und leben zu lassen, sondern zielt darauf ab, Fremdheit als eine grundlegende und positive Erfahrung zu denken. Entworfen wird mit Lévinas eine Theorie der Alterität. Fremdsein ist hier tatsächlich universal und bezieht sich nicht nur auf Personen, sondern phänomenal auf die Erfahrung von Fremdheit überhaupt. Die Umwertung gründet auf der Einsicht, dass weder die eigene Position, noch die des Anderen mit stärkerer Gewissheit und damit Herrschaftsanspruch vertreten werden kann. Wie Rorty geht Bauman davon aus, dass Fremdheit als Bewusstsein ein Gefühl der Verbindung etabliert. Er schreibt: »Meine Verbindung zu dem Fremden enthüllt sich als Verantwortung, nicht einfach als indifferente Neutralität oder selbst kognitive Anerkennung der Ähnlichkeit der Lage.«⁷¹ In der Einzigartigkeit sind Menschen gleich. Differenz ist die einzige Universale, die nicht verhandelt werden darf.

Drittens werden durch diese Universalie auch in dieser Argumentation Einschränkungen für die Rolle von Emotionen formuliert. Wenn die Ähnlichkeit der Lage zum Moment moralischer Verbesserung avanciert, dann spricht sich Bauman für Emotionen aus, die sensibilisieren anstatt zu polarisieren. Erneut mündet diese Vorstellung in sozialphilosophischen Ansprüchen, formuliert im Konzept der Solidarität. Solidarität ist eine ursprüngliche Verantwortlichkeit für den Anderen, mit der versucht wird eine prinzipiell unbegründbare Gemeinschaft von unterschiedlichen Menschen und Interessen zu denken. Das klingt zunächst wie der klassisch liberale Gedanke, dass mein Recht sich aus dem Recht des anderen zusammensetzt. Bauman spricht nicht ohne Grund von einer »idealen liberalen Gesellschaft.«⁷² Dieses Recht darf nur nicht allein als Gesetz auftreten, sondern nur als natürliches moralisches Gewissen. Zudem und entscheidender ist Solidarität die Idee von Integration ohne Feindbild: »Solidarität findet zu sich selbst, wenn die Sprache der Notwendigkeit – die Sprache der Entfremdung, Diskriminierung und Demütigung – außer Gebrauch gerät.«⁷³ Insofern glaubt auch Bauman daran, dass die Ansprache des moralischen Impulses durch die Dekonstruktion der

69 Zima: *Moderne/Postmoderne*, S. 216.

70 Bauman: *Moderne und Ambivalenz*, S. 370.

71 Ebd., S. 371.

72 Ebd., S. 372.

73 Ebd.

modernen Wahrheitsgeschichten und damit durch Erfahrungen der Unsicherheit und geteilten Verletzlichkeit gelingen kann.

Mit den bisherigen Ausführungen sollte deutlich geworden sein, dass das von Rorty und Bauman vertretene Emotionskonzept nicht mehr nur natürlicher Impuls, sondern Produkt von Reflexivität, der Arbeit an unserem Selbstbild ist.⁷⁴ Anders formuliert: Selbst wenn die These als ein Zurück zur (solidarischen) Natur gedacht ist, dann nur unter der Bedingung einer reflexiven Dekonstruktion von kulturellen, ethischen und politischen Prägungen. Methodisch funktioniert dieses Zurück wie Rousseaus Konzeption des Naturzustandes. Erst in der darstellenden Überwindung von Vernunft, Erkenntnis und Moderne wird eine andere Form des Zusammenlebens, eine andere Form von Emotionen sichtbar, die eben nicht nur als bloßer Affekt zu verstehen sind, sondern als positives soziales Band. Sicher, ein solches Zurück ist kein leichtes und angenehmes, sondern beinhaltet insbesondere die Gefahr der Überforderung und damit den Aufbau von Gegenmaßnahmen. Im Gegensatz zu anderen Gefühlen, wie beispielsweise Angst, sind Solidaritätsgefühle und deren Erweiterung schwerer herzustellen.

4. »Gute« und »Schlechte« Emotionen: Eine Chance für den politischen Diskurs

Im Unterschied zu der klassischen Auseinandersetzung mit Emotionen hat der philosophische Bezug die Tendenz, Emotionen wiederum zu intellektualisieren. Mit der Auflösung des Dualismus von Vernunft und Emotionen und Rortys wie auch Baumans Integration in diesen Diskurs darf demnach nicht nur von einem post-rationalistischen Vernunftbegriff, sondern muss auch von einem post-affektiven Emotionsbegriff gesprochen werden. Die Abschwächung beider Pole, Vernunft und Affekt kann helfen, den Grad an Intensität als einen Beurteilungsmaßstab für eine Emotionalisierung des Politischen in den Mittelpunkt zu stellen. Es bleibt, abschließend das Potential der vorgestellten Konzepte auszuwerten und sie auf das eingangs vorgestellte Dilemma zu beziehen. Anleitend war die Frage, ob die Autoren eine Möglichkeit bieten, zwischen unterschiedlichen Formen von Emotionen zu differenzieren, die sich folgendermaßen auch für eine politische Beurteilung anwenden lässt. Drei Punkte sind hervorzuheben.

Erstens und offensichtlich ist, dass sowohl Rorty als auch Bauman auf eine bestimmte Kategorie an Emotionen rekurrieren. Im Mittelpunkt stehen Mitgefühl,

74 Vgl. Bernhard H. F. Taurek: »Asymmetrismus. Zum Spannungsverhältnis zwischen Gerechtigkeit und Alterität bei Zygmunt Bauman«, in: Matthias Junge und Thomas Kron (Hg.): *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik*, Opladen: Leske + Budrich 2002, S. 429.

Sympathie und Einfühlungsvermögen, also Emotionen, die als vermittelte Emotionen anderer zu verstehen sind. Zudem sind diese Emotionen hinwendend an andere gerichtet. Damit wird eine Abgrenzung zu Emotionen wie Hass, Empörung, Wut und Angst vorgenommen, die die eigentlich prägenden Gefühle des gegenwärtigen Diskurses sind. Im Hintergrund dieser Umwertungsbewegung steht ein grundlegendes Motiv postmodernen Denkens, welches Wellmer als »Moderne ohne Trauer, ohne die Illusion einer möglichen »Versöhnung zwischen den Sprachspielen«, ohne die »Sehnsucht nach dem Ganzen und dem Einigen, nach der Versöhnung von Begriff und Sinnlichkeit, nach transparenter und kommunizierbarer Erfahrung« kurz, eine den Verlust des Sinns, der Werte, der Realität in fröhlichen Wagnis auf sich nehmende Moderne«⁷⁵ beschreibt. Folglich wird eine erste Differenzierung möglich, die es erlaubt, zwischen gesellschaftlich fördernden und nicht fördernden Gefühlen zu unterscheiden. Eine Differenz, die in Anbetracht der Betonung von Wut und Zorn der letzten Jahre gewinnbringend sein kann.

Zweitens sind Mitleid und Empathie aber nicht nur ursprüngliche Gefühle, die es zu reaktivieren gilt. Das ist insofern wichtig als auch Empathie, wie Fritz Breithaupt argumentiert, dunkle Seiten besitzt, weil das Hineinversetzen in andere Konflikte aufladen und Rachegefühle steigern kann.⁷⁶ Die in den letzten Abschnitten vorgestellten Konzepte beziehen sich auf ein anspruchsvolles Emotionskonzept, bei dem Mitleid Produkt eines voraussetzungsreichen Reflexionsprozesses ist. Im Mittelpunkt steht die Idee eines Selbstverhältnisses, welches über die Einsicht in die Grenzen der eigenen Überzeugungen, Einstellungen und Identität aktiviert wird. Jene Einsicht ergibt sich erst mit dem Durcharbeiten der von Rorty und Bauman dargestellten Philosophiegeschichte, Erkenntniskritik und daraus abgeleiteten Sozialphilosophie. Anders formuliert, ist philosophische Arbeit selbst der Weg zur den beschriebenen Sensibilitätsgefühlen. Es wurde deshalb von einem »Sozialkonstruktivismus durch Emotionen« oder »reflexiven Emotionsmanagement« gesprochen. Bei allem Idealismus gibt es dafür auch empirische Hinweise, wie kognitivistische Emotionstheorien oder auch der von Michael Tomasello eingeführte Begriff der »geteilten Intentionalität«⁷⁷ zeigen. Menschen sind in der Lage, sich in andere hineinzuversetzen und damit das Verhalten des Anderen zu antizipieren. Die »Natürlichkeit« funktioniert nur als regulative Idee, indem sie auf die Gesellschaftlichkeit und Veränderbarkeit von Emotionen verweist. Ausgehend von dieser kognitiv und reflexiv voraussetzungsvollen Beschreibung wurde deshalb nicht nur eine dunkle Seite der Emotion (Empathie), sondern auch eine »dunkle

75 Wellmer: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, S. 55.

76 Vgl. Fritz Breithaupt: *Die dunklen Seiten der Empathie*, Berlin: Suhrkamp 2017.

77 Vgl. Michael Tomasello: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2011, S. 31ff.

Seite«⁷⁸ der Ironie kritisiert. Das Idealbild des von Rorty und Bauman gezeichneten Bürgers tendiert dann zu Gleichgültigkeit und falsch verstandener, liberaler Toleranz, die so weit wie möglich ihre Ruhe vor den Bedürfnissen und Interessen der anderen haben will. Letztlich wird an beiden kritisiert, dass sie trotz ihrer radikalen Kritik an Letztbegründungen einen universalen Bezug zu den anderen verteidigen wollen, auch wenn sie diesen eher an Emotionen, denn Begründungen binden. Slavoj Žižek spitzte dieses Problem einmal philosophisch wie folgt zu: »Wie können wir von ihrem »ontologischen« Postulat der Mannigfaltigkeit zu einer Ethik (der Diversität, Toleranz...) kommen?«⁷⁹

Drittens, weil es sich weiterhin um die Auslotung der jeweiligen Grenzen ihrer Projekte auf der Skala zwischen Aporien der Vernunft und Aporien der Emotionen handelt, ist es hilfreich, das Potential des vorgestellten Konzeptes bezogen auf die eingangs erläuterten Probleme des Politischen zu diskutieren. Hier ist zunächst offensichtlich positiv, dass sie der liberalen Entpolitisierung mit Solidarisierungskonzepten begegnen. Zwar nicht aus der radikaldemokratischen Perspektive der politischen Mobilisierung, aber aus der Perspektive einer Öffnung der Gemeinschaft und der Verhinderung von Ausgrenzung. Argumentiert wird für gesteigerte Verantwortung, weil die Fähigkeit der Wahrnehmung von Leid zu einer starken Form des Mitleids beiträgt, welche wiederum unser moralisches und politisches Verhalten prägt. Zudem verbindet sich mit beiden Positionen ein auf Handeln und Praxis konzentrierter Politikbegriff. Das Mitfühlen und Mitdenken der Position des anderen ist gebunden an öffentliche Auseinandersetzung. Baumans regelmäßigen Verweise auf Rortys pragmatische Demokratietheorie bestätigen, dass »erst mit der erfolgreichen Übersetzung privater Sorgen in öffentliche Probleme der Tatsache Rechnung getragen [wird], dass individuelle Freiheit nur das Ergebnis kollektiver Anstrengung sein kann.«⁸⁰

Dergleichen Vorteil lässt sich auch für die geschilderten Probleme des Diskurses um Postfaktizität und Populismus behaupten. Gegen den rein subjektiven Wahrheitsbezug wird angeführt, dass subjektive Geltungsgründe sich zumindest an der Perspektivität der anderen messen müssen, gleichwohl damit keine Objektivität behauptet werden kann. Indem aber über die eigene peer-group hinaus erst das eigene subjektive Empfinden geschult wird, besteht wenigstens die Hoffnung auf einen kathartischen Effekt, der sich nicht nur aus der eigenen Echokammer bestätigt. Ob damit der gegenwärtigen Wissenschaftsskepsis begegnet werden kann, ist jedoch zweifelhaft. Gerade die Corona-Krise zeigte, dass die Nichtbeachtung wissenschaftlicher Expertise steigende Infektions- und damit auch Todeszahlen

78 N. Fraser: *Widerspenstige Praktiken*, S. 145.

79 Slavoj Žižek: *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 232.

80 Zygmunt Bauman: *Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit*, Hamburg: Hamburger Edition 2000, Klappentext.

mit sich bringt, auch wenn damit demokratische Verfahren der Entscheidungsfindung hintergangen werden. Hier scheint, dass dem radikalen Kampf Rortys und Baumans gegen jegliche Form nicht-diskursiver Begründungen Grenzen gesetzt sind, weil es zwar nicht aus demokratiethoretischer, aber aus epistemischer Sicht unterschiedliche Qualitäten von Wissen gibt.

Stärker wird ihre Position dagegen, wenn sie mit der Empörungskultur des Populismus in Verbindung gebracht wird, weil sie gegenüber dem konflikttheoretischen Fokus eine Alternative bietet. Bezogen auf den radikaldemokratischen Diskurs findet sich dieses Argument am deutlichsten beschrieben in einem Aufsatz von Andreas Hetzel. Dieser argumentierte, dass Mouffes Agonismus, »einen weiteren, nicht explizit genannten Affekt voraus [setzt], den Affekt des Vertrauens«⁸¹. Gegen die Gefahr einer emotionalen Essentialisierung von Feindlichkeit erinnert er daran, dass der Konflikt erst dadurch denkbar wird, wenn die eigene Position nur als »partikulare Strategie in einem Feld konfligierender Mächte verstanden werden darf.«⁸² Er spricht sich somit für das bei Rorty und Bauman genannte Bewusstsein von Kontingenz aus, welches die Grundlage für Anerkennung bildet aufgrund geteilter Fehlerhaftigkeit. Hetzel nennt dies ein ungegründetes Vertrauen, dass in gewisser Weise zuerst ausgesprochen ist, bevor es durch Leistungen in irgendeiner Form bestätigt wird.⁸³ Es heißt dann: »Wir vertrauen der Demokratie, können der Demokratie nur vertrauen, sofern sie sich verletzbar zeigt. Diese Verletzbarkeit ist wiederum nur möglich, wenn wir Demokratie von allen universalistischen und kosmopolitischen Visionen entkoppeln.«⁸⁴ Diese Grundstruktur lässt sich auch wesentlich phänomenbezogener beschreiben. Die eben geschilderten Möglichkeiten können ein Urteil erlauben, dass zwischen der bewussten Nutzung emotionaler Bilder und Slogans, die mit Mitgefühl und Nächstenliebe assoziiert werden oder eben jener, die Ängste und Aggressionen ansprechen, unterscheiden kann. Studien über den Wahlkampf zwischen Hillary Clinton und Donald Trump zeigen eine solche Differenz in Bezug auf deren politische Inhalte und Mobilisierungsstrategien⁸⁵, wie beispielsweise der Artikel von Fee Bartscherer in diesem Band deutlich

81 Andreas Hetzel: »Vertrauen als Affekt der radikalen Demokratie«, in: Thomas Bedorf und Kurt Röttgers (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Berlin: Suhrkamp 2010, S. 242.

82 Ebd.

83 Hetzel weist zurecht auf die Parallelen zwischen der Theorie Mouffes und den amerikanischen Pragmatismus. Siehe Richard Rorty: *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*, Wien: Passagen 1994.

84 A. Hetzel: »Vertrauen als Affekt der radikalen Demokratie«, S. 247.

85 Vgl. Dilin Liu und Lei Lei: »The appeal to political sentiment: An analysis of Donald Trump's and Hillary Clinton's speech themes and discourse strategies in the 2016 US presidential election«, in: *Discourse, Context & Media* 25 (2018), S. 143-152. Für die deutsche Parteienlandschaft zeigt dies folgende Studie: Sabine Pokorny: *Von A wie Angst bis Z wie Zuversicht. Eine repräsentative Untersuchung zu Emotionen und politischen Einstellungen in Deutschland nach der Bundes-*

macht. Dasselbe gilt für den Punkt der Reflexivität als Form des Selbstverhältnisses. Auch hier liegt die Möglichkeit der Beurteilung vor. So zeigen Untersuchungen über AfD-Wähler, dass diese überdurchschnittlich autoritär eingestellt sind und einen Hang zum Narzissmus haben. Wie die Mitte-Studien des Kompetenzzentrums für Rechtsextremismus- und Demokratieforschung verdeutlichen, fehlt es vor allem an den mit Mitgefühl assoziierten Kompetenzen.⁸⁶

Eine solche Beurteilung kann einen Kompass für Politik darstellen, der erlaubt, demokratisches Emotionsmanagement auch als Urteil über Emotionen zu verstehen, als Urteil über eine Verrohung oder Sensibilisierung des Diskurses. Sozialtherapie muss dann nicht heißen, jede Emotion gleich ernst zu nehmen und gefühlten Wahrheiten ernsthaft zu begegnen, sondern sie eben auch begründet verurteilen zu können. Eine Kompetenz, die in den letzten Jahren immer seltener anzutreffen ist. Dazu gehört auch die Emotionalisierung nicht nur als Politisierung gutzuheißen, sondern zu differenzieren, welche Emotionen wie und für was politisiert werden. Dementsprechend kann darüber nachgedacht werden, wie sich zu dem bei Rorty und Bauman anvisierten Selbstverhältnis beitragen lässt. Politische oder mit den Autoren ästhetische Bildung kann beispielsweise als Prozess emotionaler Reifung begriffen werden, der im Anschluss an Schaal und Heidenreich »Grundkenntnisse über die Entstehung und die ›Steuerung‹ von Emotionen [vermittelt] – welche die Bürger zu kompetenten Teilnehmerinnen und Teilnehmern an (politischen) Diskursen macht und der Gefahr rhetorischer Beeinflussung und Manipulation entgegenwirkt.«⁸⁷ Mit Rorty und Bauman wird eine Kultivierung von Gefühlen der Vermehrung von Wissen vorgezogen.

Sicherlich, es bleibt offen, ob es nicht zu viel verlangt ist »permanent in der Lage zu sein, die eigene Stellung, wenn auch mit einem gewissen Wohlwollen sich selbst gegenüber, zu relativieren.«⁸⁸ Der Vorwurf des Philosophismus, als Konstruktion anspruchsvoller Denkgebäude, die sich in der Realität nicht leben lassen, kann nicht völlig beseitigt werden, dennoch gilt hervorzuheben, dass Rorty und Bauman sich über die sozialen Voraussetzungen ihrer Konzepte bewusst waren. Sie zeichnen ein Bild von Politik, das eben nicht nur dem Imperativ der Toleranz folgt, sondern die Kultivierung von Emotionen auch an soziale Voraussetzungen

tagswahl 2017. Konrad Adenauer Stiftung 2018, <https://www.kas.de/de/analysen-und-argumente/detail/-/content/von-a-wie-angst-bis-z-wie-zuversicht1> (zuletzt aufgerufen: 18.07.2020).

86 Vgl. Oliver Decker und Elmar Brähler (Hg.): *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018*, Gießen: Psychosozial-Verlag 2018.

87 G. S. Schaal und F. Heidenreich: *Politik der Gefühle. Zur Rolle von Emotionen in der Demokratie*, S. 11.

88 Walter Reese-Schäfer: »Unbehagen an der Moderne und an der Postmoderne. Zygmunt Bauman und das kommunitarische Denken«, S. 337.

bindet. Darüber hinaus machen sie darauf aufmerksam, dass über den radikal-demokratischen Diskurs hinaus auch die Möglichkeit besteht, für eine bestimmte Form von Politik, für bestimmte Einstellungen und für bestimmte Emotionen zu votieren.

Kommentar zu Lucas von Ramin »Zwischen Verrohung und Sensibilisierung. Chancen einer Emotionalisierung des Politischen bei Richard Rorty und Zygmunt Bauman«

Sebastian Bandelin

Ausgangspunkt des Aufsatzes von Ramin ist die Beobachtung, dass Emotionen im Bereich des Politischen vollkommen gegensätzlich bewertet werden. Während die einen angesichts neuer populistischer Strategien und postfaktischen Rückzügen auf eigene Befindlichkeiten vor einer Emotionalisierung des Politischen warnen, problematisieren andere die methodische, epistemische und ethische Abwertung von Emotionen und verstehen die Mobilisierung von Leidenschaften und Emotionen als grundlegenden Bestandteil einer jeden politischen Strategie. Diese gegensätzliche Beurteilung findet sich nicht nur im öffentlichen Diskurs, sondern sie schlägt sich, so der Autor, auch in der politischen Theorie nieder: während der Liberalismus eine irrationale Verzerrung der politischen Urteilsbildung durch Emotionen fürchtet, plädieren bestimmte Strömungen des Republikanismus für die leidenschaftliche Mobilisierung kollektiver Identitäten. Um diese polarisierende Entgegensetzung von »Vernunft« und »Gefühl« zu überwinden, versucht Ramin nach den Kriterien zu fragen, auf deren Grundlage sich zwischen »guten und schlechten Emotionen« unterscheiden lässt. Leitend ist für ihn dabei die Frage nach der »Verbesserung des menschlichen Zusammenlebens«.

Fündig wird er bei den postmodernen Autoren Richard Rorty und Zygmunt Bauman. Diese argumentieren für die Verabschiedung moralphilosophischer Letztbegründungsansprüche, weil diese das Gefühl der eigenen moralischen Überlegenheit bestärken und zudem nur auf eine Technik des Regelbefolgens und der Subsumtion unter vorgegebene Klassifikationsmuster hinauslaufen würden. Für Rorty und Bauman ist demgegenüber eine konkrete Haltung des Mitleids und der Solidarität zu entwickeln. Mitleid und Solidarität sind als spezifische Emotionen deshalb höher zu schätzen als andere, weil sie dazu beitragen, die konkrete Lage anderer zu erschließen, weil sie »sensibilisieren anstatt zu polarisieren«. Zugleich soll diese Zurückweisung der Versuche, vernunftbasierte Moralbegründungen zu entwickeln, aber auch nicht auf die Rückkehr zu einer

scheinbar »natürlichen« Gefühlsmoral hinauslaufen. Denn die von Rorty und Bauman geforderten Emotionen des Mitleids und der Solidarität, sollen sich, so die überzeugende Rekonstruktion Ramins, gerade aus einer Schulung der Einbildungskraft sowie einer Reflexion des philosophischen wie praktisch-politischen Scheiterns der Versuche der Etablierung letztbegründeter vernünftiger Ordnungssysteme ergeben.

Allerdings lässt sich fragen, ob die von Ramin vorgenommene Gegenüberstellung von Republikanismus und Liberalismus in dieser Form stimmig ist. Denn es ist ja keineswegs so, dass der Liberalismus jedwede Emotion grundsätzlich als irrationale Bedrohung einer vernunftgeleiteten Politik abwehrt. So fragt etwa John Rawls danach, von welchen Emotionen die Stabilität einer gerechten, wohlgeordneten Gesellschaft abhängt und unter welchen Voraussetzungen sich die entsprechenden »moralischen Gefühle« entwickeln. Auch hier geht es insbesondere um die »Aufgeschlossenheit gegenüber den Empfindungen und Bedürfnissen anderer«¹, die auch für Rorty und Bauman so zentral ist. Umgekehrt lässt sich auch fragen, ob sich die radikaldemokratische Version von Mouffes Republikanismus zutreffend als Plädoyer für eine »Mobilisierung kollektiver Leidenschaften« gegen einen »durch-rationalisierten Politikbetrieb« rekonstruieren lässt. Denn Mouffes Argumentation basiert ja auf der Annahme, dass die Gegnerschaft zwischen unvereinbaren hegemonialen Projekten die notwendige Form der politischen Auseinandersetzung bildet und dass diese Gegnerschaft im Rahmen des demokratischen Meinungsstreits einen legitimen Ausdruck finden muss. Andernfalls drohen Gegnerschaften in Feindschaften, Agonismus in Antagonismus, kollektive Leidenschaft in Hass und Fanatismus umzuschlagen.² Zusammengefasst zeigt dies, dass es auch diesen Ansätzen, ähnlich wie Ramin selbst, um eine differenzierte Bewertung verschiedener Emotionen und nicht um die Alternative »Verkürzung« oder »Radikalisierung« geht.

Wenn auch innerhalb der klassischen politischen Theorie die Problemstellung Ramins durchaus geteilt wird, dann ist es nicht ohne weiteres überzeugend Rorty und Bauman schon als Lösung zu präsentieren. Eine solche Erweiterung der Perspektive eröffnet zum einen die Möglichkeit, das Spektrum der Alternativen dessen, was sich unter »Förderung des gesellschaftlichen Zusammenlebens« und die Rolle von Emotionen hierbei verstehen lässt, etwas breiter zu fassen. Dass eine solche Erweiterung hilfreich ist, lässt sich auch daran zeigen, dass sich die von Rorty vorgenommene Verknüpfung von Kontingenzbewusstsein und Solidarität, von kritischer philosophiehistorischer Reflexion und erwünschter emotionaler Haltung durchaus bezweifeln lässt. »Ist denn zum Beispiel die Verabschiedung der

1 Ebd. S. 520.

2 Vgl. Chantal Mouffe: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 42ff.

Objektivität wirklich zugleich eine Begrüßung der Solidarität?«³ Rorty selbst leitet in anderen Passagen aus der Annahme, dass sich unser gegenwärtiges Vokabular nicht einer vernünftigen Entwicklung, sondern historischen Zufällen verdankt und dass kein Metasprachspiel denkbar ist, dass unsere unterschiedlichen Vokabulare verknüpft und vereinheitlicht, auch unüberwindbare Grenzen des Verstehens ab. Ansichten wie die Loyolas oder Nietzsches könnten wir nicht argumentativ widerlegen. Sie seien uns in einer Weise fremd, dass wir sie nur für verrückt erklären könnten.⁴ Kontingenz und das Bewusstsein um die Grenzen der Philosophie führen hier also nicht zu einer einfühlsamen Haltung, sondern zu einem Abbruch der Verständigung.

Zum anderen kann eine solche Erweiterung des Möglichkeitsspektrums für die differenzierte Bewertung von Emotionen den Blick für die Gemeinsamkeiten schärfen, die etwa Rorty und die klassische politische Theorie teilen. Dazu gehört unter anderem der Umstand, dass Emotionen in erster Linie im Hinblick auf ihre mobilisierende Kraft einbezogen werden. Auch Rorty fragt danach, inwiefern bestimmte Emotionen zu einer bestimmten, als sinnvoll zu beurteilenden Haltung und einem friedlichen Zusammenleben in Verschiedenheit beitragen. Ebenso will Rawls die gerechte und wohlgeordnete Gesellschaft durch bestimmte Emotionen ihrer Bürger gesichert und stabilisiert wissen. In einen schon feststehenden und theoretisch gerechtfertigten institutionellen Rahmen werden so nachträglich bestimmte Emotionen als motivationale Kräfte der in diesem Rahmen handelnden Akteure eingefügt. Auch Mouffes radikaldemokratische Perspektive ist davon nicht frei: Auch hier wird danach gefragt, wie spezifische Leidenschaften für ein bestimmtes hegemoniales Projekt mobilisiert werden können. Wer so fragt, hat jedoch diese Leidenschaften selbst nicht. Und umgekehrt, lässt sich für den, der sie hat, ihre politische Bedeutung zumindest nicht zwingend unmittelbar erschließen. Insofern reproduziert sich hier eine wohlbekannte Entgegensetzung von politischer Praxis und politischer Theorie, von leidenschaftlichen Akteur:innen und Analysten und Experten, die die Wirkungen von Emotionen zwar in ihre Beschreibungen und Beurteilungen einbeziehen, aber nicht unbedingt selbst teilen.

Spuren davon finden sich auch in Ramins Aufsatz. Denn im Rahmen des »demokratischen Emotionsmanagements«, das durch die von Ramin vorgestellten Überlegungen ermöglicht werden soll, geht es darum, darüber zu befinden, welche Emotionen als gewünscht oder eben nicht gewünscht zu gelten haben und wie die entsprechenden Emotionen zu kultivieren sind. So lassen sich dann Wahlkampfstrategien in Abhängigkeit davon unterscheiden, welche Emotionen sie jeweils

3 Vgl. Nancy Fraser: *Widerpenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 150.

4 Vgl. Richard Rorty: *Solidarität und Objektivität. Drei philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam 1989, S. 82-125.

evozieren sollen. Dass aber überhaupt bestimmte Emotionen strategisch erzeugt werden, gilt in diesem Rahmen als unproblematisch.

Hier scheint mir ein Anschluss an die Überlegungen der pragmatistischen Erfahrungstheorie weiterführend zu sein, die Rorty in seiner Rezeption Deweys explizit verabschiedet. Sie ermöglicht es, die traditionelle Entgegensetzung von Emotionen und Reflexion weder begrifflich noch in der Trennung von Akteur:innen- und Expert:innenperspektive zu reproduzieren, sondern beide als Momente eines Erfahrungsprozesses zu fassen. Demnach verweisen Emotionen darauf, dass die Integration des Handelnden zu seiner Umwelt gestört ist; insofern haben sie eine erschließende Kraft, denn sie verweisen auf etwas, das für uns in der jeweiligen Situation neu und zugleich von Bedeutung zu sein scheint, was Bedrohung oder die künftige Erfüllung von Wünschen verspricht etc. Insofern sind diese affektiven Reaktionen Irritationen, von denen die Neuorientierung unseres Handelns ihren Ausgang nimmt. Wie aber genau zu handeln ist, wie die jeweilige Emotion zu bewerten ist, ob sie tatsächlich neue und bedeutsame Elemente der Situation enthüllt oder umgekehrt auf unter Umständen problematische eigene Prägungen zurückzuführen ist, ist erst im Rahmen einer reflexiven Stellungnahme zu diesen Emotionen weiter zu bestimmen.⁵

Dieser von Dewey vorgenommene Versuch, emotionale Reaktionen und die Evaluation bzw. Reflexion dieser Emotionen als Momente eines kontinuierlichen Erfahrungsprozesses zu verstehen, in dem neue Deutungen und Handlungsstrategien entwickelt werden, ermöglicht es auch, den situativen Charakter von Emotionen stärker mit einzubeziehen. Denn es lässt sich fragen, ob sich überhaupt, wie von Ramin unterstellt, kontextübergreifend zwischen »gesellschaftlich fördernden und nicht fördernden Gefühlen« unterscheiden lässt. Unter welchen Umständen ist etwa Mitleid einem friedlichen und akzeptierenden Zusammenleben in Vielfalt gerade nicht förderlich, sondern vielmehr eine problematische paternalistische Projektion? Unter welchen Umständen hilft es uns nicht, angemessen auf bestehende Herausforderungen zu reagieren? Und ist es umgekehrt sinnvoll, bestimmte Emotionen wie Wut und Empörung so eindeutig zu verurteilen? Können sie nicht, denken wir an Moria, als gerechtfertigte Reaktion auf ungerechte Verhältnisse verstanden werden?

Die Frage danach, wie sich die politische Bedeutung von Emotionen einschätzen und bewerten lässt, ist richtig gestellt. Dafür aber ist genauer zu rekonstruieren, wie wir *als Teilnehmer:innen* politischer Praktiken selbst in konkreten Situationen diese Einschätzungen und Bewertungen vornehmen. In diese Richtung wären in meinen Augen die Überlegungen Ramins weiter zu entwickeln.

5 Vgl. John Dewey: *Philosophie und Zivilisation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, S. 117-123.

Wie Hass und Gewalt sich begrifflich ausdehnen

Emotionalisierung durch Concept Creep

Maria-Sibylla Lotter

1. Politische Emotionen und die Polarisierung der Politik

Gefühle haben einen schlechten Ruf in der Politik. Wenn über sie gesprochen wird, unterstellen wir ihnen oft »irrationale« Einflüsse auf politische Prozesse, die eigentlich »rational« sein sollten. Besonders die Gefühle, die mit der Rhetorik von »Rechtspopulisten« assoziiert werden wie Ressentiment, Empörung, Wut und Hass werden als Störenfriede rationalen und kultivierten politischen Verstehens und Handelns empfunden. Wie die gegenwärtige Debatte um die Einengung der Meinungsfreiheit im öffentlichen Raum zeigt, werden allerdings nicht nur bei der politischen Rechten Gefühle wie Empörung mobilisiert, die ein wechselseitiges Verstehen und Dazulernen verhindern.

Diese Phänomene stellen jedoch eher Schwächen und Verfallsformen der politischen Streitkultur dar; sie sind nicht prototypisch für die Rolle von Gefühlen in der Politik. Würden wir Gefühle aus der Politik heraushalten, könnten wir auch schwerlich ein Interesse an politischen Themen entwickeln. Gefühle sind normal und unverzichtbar für die politische Wahrnehmung und das politische Handeln. Wie die Politologin Chantal Mouffe argumentiert, lebt eine Demokratie nicht von einem rationalen Konsens, sondern von Gegnerschaft, die allerdings einer entwickelten Streitkultur bedarf. Emotionen erscheinen in dieser Vision der Demokratie nicht als Störenfried, sondern als Antriebskraft demokratischer Politik. Denn bei diesem Streit geht es nicht primär um Fragen der besten Verwaltung. Wer sich für Politik interessiert, entwickelt Gefühle, die mit Identifikation und Abgrenzung verbunden sind. Nach Mouffe liegt schon »in der Stimmabgabe [...] eine bedeutsame affektive Dimension«: »Um politisch zu handeln, müssen Menschen sich mit einer kollektiven Identität identifizieren können,«¹ die keine bloße Interessenvertretung ist. Auch wenn sie eine Partei wählen, die ihre Interessen als Berufsgruppe oder Klasse vertritt, geht es ihnen dabei auch um »eine aufwertende Vorstellung ihrer

¹ Chantal Mouffe: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 31.

selbst.«² Diese Form der Selbstaufwertung durch Identifikation bedarf notwendig der Abgrenzung gegen anderen: Identität erwirbt man durch Abgrenzung gegen das, was man *nicht* ist, *nicht* sein will, *nicht* glaubt und *nicht* für gut und richtig hält.

Das emotionale Spannungspotential von Identifikation und Abgrenzung ist nicht mit Dauerempörung und Hass, den moralistischen Verfallsformen der politischen Streitkultur zu verwechseln. Wie der Sport und alle anderen Formen des Wettstreits zeigen, ist Gegnerschaft ohne Verachtung ohne moralische Abwertung durchaus möglich. Gleichwohl ist eine Identifikation durch Abgrenzung auch mit einer gewissen Kultivierung aggressiver Emotionen verbunden, wie es jeder Fanverein auf der Tribüne vorführt. Das ist solange unproblematisch, als der demokratische Diskurs keine Legitimationsnarrative anbietet, die dazu verführen, den Gegner nicht mehr als Gegner anzuerkennen, sondern ihn nach einem Gut-Böse-Schema als moralisches Ungeheuer vernichten oder als Verrückten ausschließen zu wollen. Dauerempörung und Hass entspringen nicht der Politik als solcher, sondern dieser Moralisierung und Pathologisierung politischer Themen und Überzeugungen, die dann zur Empörung über diejenigen wird, von denen man sich identitätsstiftend abgrenzen kann.

In dem Maße, in dem die politischen Ziele Visionen der Gerechtigkeit oder religiösen Konzepten untergeordnet sind, die unbedingte Ansprüche stellen, kann politische Gegnerschaft in moralische Feindschaft umkippen. Das ist gegenwärtig wohl eine der größten Gefahren in den westlichen Staaten, denn in den letzten Jahrzehnten wird Politik von links zunehmend in einem moralischen Register betrieben. Nach dem Verlust kommunistischer Gesellschaftsmodelle und anderer zukunftsorientierter Utopien gesellschaftlicher Veränderung ist die Solidarität mit den Schwachen, Benachteiligten, der Kampf gegen Rassismus und die Wiedergutmachung für Opfer historischen Unrechts zum politischen Programm geworden, während die Rechte sich ebenfalls im Besitz der wahren moralischen Werte wähnt, und darüber hinaus zur Pathologisierung ihrer Gegner neigt.³ Der Glaube, Politik könnte und sollte Moral werden,⁴ beruht nach Mouffe jedoch auf einem gefährlichen Irrtum:

2 Ebd.

3 Noch in den späten Neunzigern war die zunehmende Verwendung eines moralischen Vokabulars in der Politik – etwa in Schuld- und Wiedergutmachungsdiskursen – als Ablösung einer vormals rücksichtlosen Machtpolitik durch eine zunehmend moralisch gesteuerte Politik begrüßt worden. Eine solche Position vertritt etwa Elazar Barkan, vgl. *The Guilt of Nations. Restitution and Negotiating Historical Injustice*, New York & London: Norton 2000, S. 308.

4 »Deutschland ist ein Fall für den Psychiater und mit dieser Stiftung wollen wir die Therapeuten sein, um diesen deutschen Selbstwertdefekt heilen zu helfen« beschrieb Erika Steinbach ihr Selbstverständnis bei der Gründung der Desiderius-Erasmus-Stiftung, des Bildungswerkes der AFD.

Dieser Austausch des Vokabulars offenbart nicht, wie manche glauben, dass Politik durch Moral ersetzt worden wäre, sondern dass sie im moralischen Register ausgetragen wird. In diesem Sinne möchte ich den Begriff der »Moralisierung« der Politik verstanden wissen – Politik ist nicht moralischer geworden, sondern politische Antagonismen werden heutzutage in der Begrifflichkeit moralischer Kategorien formuliert.⁵

Mouffe kritisierte schon um die Jahrtausendwende, dass eine demokratische Politik zugrunde geht, wenn der Gegner nur noch als Feind im moralischen Sinne und als Bedrohung gesehen wird. Eine solche Entwicklung lässt sich in den USA am Verfall der Gesprächsbereitschaft zwischen Republikanern und Demokraten beobachten.⁶ In Deutschland ist sie an der Verwendung der Begriffe »rechts« und »links« erkennbar. Sie werden nicht mehr wie noch vor 40 Jahren wertneutral für die Anhänger der Sozialdemokraten und linkerer Gruppierungen auf der einen, der CDU und rechterer Gruppierungen auf der anderen Seite verwendet. Das Wort »rechts« hat zunehmend die Bedeutung von »rechtsradikal« oder »rechtsextrem« angenommen und steht für eine politische Haltung, die nicht mehr als legitimer Gegner im politischen Wettstreit, sondern als nicht satisfaktionsfähig und unmoralisch betrachtet wird. Anhänger der CDU verstehen sich jetzt in der politischen »Mitte« und nicht mehr als »rechts«.

Gleichzeitig mit der Moralisierung des politischen Raums und in Wechselwirkung mit ihr hat sich auch eine kulturelle Veränderung vollzogen, die an der Dehnung und teilweise impliziten Moralisierung von medizinischen und psychologischen Begriffen sowie Begriffen des Alltagslebens in Erscheinung tritt und zu einer weniger auffälligen, aber umso nachhaltigeren Emotionalisierung gewisser politischer Themen geführt hat. Im Folgenden möchte ich diese Verschiebung am Beispiel eines Sonderfalls und anschließend einer Normalisierung skizzieren und gegen Ende einige Fragen zu ihren Auswirkungen auf die politische Verständigung aufwerfen.

2. Wie sprachliche Manöver Gefühle auslösen und das Verständnis verändern können

Unser Welt- und Selbstverständnis wird durch die Sprache geleitet (wenn auch nicht determiniert), die dabei in vielfältiger Weise mit unseren Emotionen spielt. Schimpfwörter werden direkt eingesetzt, um beim Gegenüber Emotionen auszulösen. Aber auch Beschreibungen, die starke Wertungen (»abscheulich«) enthal-

5 Mouffe: *Über das Politische*, S. 98f.

6 Vgl. Jonathan Haidt und Greg Lukianoff: *The Coddling of the American Mind. How Good Intentions and Bad Ideas are Setting up a Generation for Failure*, UK (Penguin) 2019, Kap. 6.

ten, können starke Affekte hervorrufen. Wenn wir dichte moralische Begriffe wie etwa *Rassismus* oder *Hass* verwenden, die ein Phänomen sowohl beschreiben als auch moralischen bewerten, geht es nicht primär um die Vermittlung von Informationen. Wir setzen solche Begriffe nicht nur ein, um auf etwas hinzuweisen und es zu interpretieren (was XY gesagt hat, ist ein Ausdruck von Hass gegen Juden), sondern auch um zu warnen (das kann für diese bedrohlich werden) und aufzufordern (dagegen müssen wir etwas tun). Wenn in einem Gespräch solche Begriffe benutzt werden, fühlen wir uns persönlich angesprochen und irgendwie moralisch in die Pflicht genommen. Das löst wiederum Emotionen aus, die oft eine Eigendynamik entwickeln. Emotionalisierung durch Verwendung starker moralischer Begriffe kann Gespräche blockieren, aber auch Reflexionsprozesse in Gang bringen, besonders dann, wenn ihr Gebrauch als unangemessen empfunden wird oder sie auf unerwartete und neue Weise gebraucht werden.

Ein Beispiel: Vor einem Jahr sprach ich mit einer amerikanisch-deutschen Religionswissenschaftlerin über die Lebensbedingungen in den USA. Eher als (in meinen Augen) lustige Anekdote erwähnte ich einen sich wiederholenden skurrilen Vorgang in den achtziger Jahren in St. Louis/Missouri, als ich als einzige Weiße in einem ansonsten von Afroamerikanern bewohnten Mietshaus lebte: Meine weißen amerikanischen Studienkollegen und Freundinnen mieden bei Besuchen den Haupteingang und Fahrstuhl und kletterten über die Feuerleiter im Hinterhof in den vierten Stock hoch; offenbar aus Angst, spöttelte ich, im Flur oder Fahrstuhl einen Hausbewohner zu treffen. Meine Kollegin fand das gar nicht lustig. Angst, darum geht es nicht, unterbrach sie mich, das ist Hass. Nein, wandte ich erschrocken ein, das waren keine Rassisten, ganz im Gegenteil, sie waren anscheinend unsicher, wie man im Haus auf sie reagieren würde. Genau, das ist Hass, sagte sie mit Nachdruck. Irritiert wechselten wir das Thema. Das unerwartete Ringen um das angemessene Wort hatte uns aufgewühlt, und offenkundig konnten wir den Konflikt nicht einfach durch Hinzuziehung eines Dudens klären.

Meinen ehemaligen Freunden Hass zu unterstellen, erschien mir unzutreffend und unfair. Unter Hass verstehe ich ein intensives Gefühl von Ablehnung und Feindschaft, tendenziell verbunden mit dem Wunsch, dem Gehassten zu schaden. Die Aggressivität, auf die sich das Wort bezieht, ist mit einer negativen moralischen Wertung verbunden: Hass gilt gemeinhin als eine lasterhafte Emotion und Disposition. Dass meine Kollegin diesen Ausdruck für angebracht hielt, konnte nur den Grund haben, dass sie das Verhalten als Ausdruck von Rassismus deutete. Sie empfand den Begriff Angst hier offenbar als moralisch verharmlosend. Der Begriff suggeriert ja ein Gefühl der Hilflosigkeit gegenüber einer diffusen Bedrohung. So werden sich meine amerikanischen Freunde vielleicht auch gefühlt haben. Trotzdem sah ich die Dinge jetzt plötzlich anders. Objektiv betrachtet, gab es ja keine Bedrohung. Meine Berichte über die freundlichen und hilfsbereiten Nachbarn konnten auch keinen Anlass gegeben hatten, dies irrtümlicherweise zu vermuten.

Daher könnte man das Verhalten der Besucher auch als eine *aktive* Vermeidung betrachten, die rassistischen Mustern folgt, indem sie der anderen Seite Feindseligkeit unterstellt und auf diese unterstellte Feindseligkeit reagiert. (Man muss berücksichtigen, dass es Straßen in St. Louis gab, wo unbekannte Weiße mit Steinwürfen zu rechnen hatten, aber diese gehörte nicht dazu.) Dass ich in der »Ängstlichkeit« meiner amerikanischen Freunde jetzt meinte, im Nachhinein mögliche rassistische Muster ausmachen zu können, lag daran, dass meine Kollegin ein zu starkes Wort verwendet hatte, das mich zunächst verstimmt, aber auch dazu geführt hatte, dass ich länger darüber nachdenken musste.

Es geht hier nicht darum, ein abschließendes Urteil darüber zu fällen, was das »richtige« Wort wäre. Ich möchte vielmehr auf drei Aspekte der komplizierten Beziehung zwischen Sprache, Erleben und moralisch-politischer Bewertung hinweisen, die in solchen Konflikten um die richtige Wortwahl deutlich werden: *Erstens*, dass einzelne Worte oft nicht ausreichen, um eine Situation sowohl in ihrer phänomenal-affektiven, als auch ihrer politisch-moralischen Dimension adäquat zu beschreiben. *Zweitens*, dass es erkenntnisfördernd sein kann, einmal den gewöhnlichen Wortgebrauch zu verlassen und übertrieben starke – oder, als Ironie, auch zu schwache – Ausdrücke zu benutzen, um einen Gegenstand in anderem Licht erscheinen zu lassen, ob nun im politischen oder im privaten Bereich. Nicht immer allerdings führen solche rhetorischen Manöver zum Nachdenken – sie können es auch blockieren.

Drittens jedoch zeigt das Beispiel einen Trend an, der auch andere Begriffe aus dem Alltagsleben, aber auch der Medizin und Psychologie betrifft: In den letzten Jahrzehnten hat sich der Anwendungsbereich gewisser Begriffe konstant erweitert, gleichzeitig wird ein Teil davon zunehmend nach moralischen Maßstäben angewendet. Das hat Auswirkungen auf die Möglichkeiten der Verständigung.

3. Das Phänomen der schleichenden Begriffsdehnung

Was, wenn die Ausnahme in der Begriffsverwendung nicht mehr als Sonderfall oder metaphorische Anwendung erkennbar ist, sondern zur Regel wird? Der amerikanische Psychologe Nicholas Haslam hat für Ausweitungen des Umfangs von Begriffen, die sich so schleichend vollziehen, dass man sie kaum bemerkt, den unübersetzbaren Begriff *Concept Creep* eingeführt – unübersetzbar, weil *creep* eben nicht nur schleichen bedeutet, sondern dabei auch die Konnotation *creepy*, unheimlich, mitschwingt. Und ohne dass Haslam diesen Aspekt des Unheimlichen selbst ausführt, kann man die schleichende Begriffsausweitung in mehreren Hinsichten als unheimlich betrachten.

Einerseits betrifft sie vor allem Begriffe, die sich auf *negative* und beunruhigende Aspekte menschlichen Erlebens und Verhaltens beziehen. Begriffe der Alltags-

sprache wie »Hass« und »Gewalt«, aber auch Termini aus Medizin und Psychologie wie »Sucht«, »psychische Störung«, »Depression«, »Trauma« und andere umfassen heute ein viel breiteres Spektrum von Phänomenen als noch vor einigen Jahrzehnten. Insofern ist auch die Welt, die wir uns mit diesen Begriffen erschließen, »creepier« geworden.

Andererseits ist die schleichende Begriffsdehnung in ihrer Auswirkung auf die Kommunikation unheimlich. Sie kann – wie bei dem Beispiel oben – mitten in einem Gespräch Verständnislosigkeit und das Gefühl hervorrufen, in verschiedenen Welten zu leben. Das liegt daran, dass ein großer Teil der Begriffsdehnungen bislang nur von einem Teil der Sprachverwender, vor allem dem akademisch gebildeten, mitvollzogen wurde, manche wiederum nur von einer kleinen Gruppe moralischer Entrepreneure. Dann fühlt man sich in der Sprache nicht mehr zuhause, man erlebt sie nicht mehr als eine Heimat, in der man sich auch dann versteht, wenn man anderer Meinung ist. Wenn ich hier von »nicht mehr« spreche, meine ich eine in der Kommunikation verwurzelte Utopie des sich fraglos Verstehens, nicht eine vergangene Realität der fraglosen Verständigung aller Muttersprachler. So etwas hat es nie gegeben und kann es in einer sozial differenzierten Gesellschaft auch nicht geben. Wenn ein ehemaliger Milliardär erhebliche Verluste an der Börse gegenüber einer Sozialhilfeempfängerin mit den Worten beschreibt: »Jetzt haben wir nichts mehr«, stellt sie sich zwangsläufig etwas anderes unter den gegenwärtigen Vermögenswerten vor als er. Die Begriffsdehnungen, von denen im Folgenden die Rede ist, sind jedoch anderer Art als diese sozial bedingten Brüche zwischen den Erfahrungswelten und verstärken diese.

Die schleichende Begriffsausdehnung wirkt sich auch anders auf unser Welt- und Selbstverständnis aus als es bei Versuchen der gezielten und kontrollierten Sprachregelung wie den Verhandlungen über eine gendergerechte Sprache oder den Verboten von potenziell rassistischen Ausdrücken der Fall ist. Solche Sprachregelungen werden begründet und mit Blick auf ihre Vor- und Nachteile diskutiert, man verhält sich zu ihnen erfreut oder genervt, zustimmend oder ablehnend, jedenfalls bewusst. Die Dehnung von Begriffen wie »Trauma«, »Missbrauch«, »Sucht«, »Mobbing«, »Gewalt«, »Rassismus«, »Schuld« und vielen anderen hingegen hat sich so unmerklich vollzogen, dass man sie eher als eine undeutliche Veränderung der Lebenswelt selbst erlebt. Der Bereich des Normalen und des moralisch Erlaubten scheint in dem der begrifflichen Verschiebungen zu schrumpfen, während es in anderen Bezirken – etwa bestimmten Bezirken der Sexualmoral – umgekehrte Entwicklungen der Ausdehnung des Normalen und Erlaubten gibt.

Nach Haslam vollzieht sich die Begriffsdehnung auf zwei Weisen. Einerseits werden Begriffe wie etwa »Gewalt« horizontal auf *qualitativ neue* Phänomene ausgedehnt, die vorher gar nicht mit dem Begriff assoziiert wurden. In der Friedens- und Konfliktforschung (Johan Galtung) wird der Begriff schon seit den Siebzigern

auf ungerechte soziale Strukturen angewendet (*strukturelle Gewalt*)⁷, ein paar Jahrzehnte später auch auf Vorurteile (*epistemische Gewalt*), allerdings nur, sofern davon diejenigen betroffen sind, die als Opfer von Diskriminierung betrachtet werden. Andererseits dehnen sich Begriffe vertikal auf schwächere Phänomene ähnlichen Typs aus, was etwa im medizinischen und psychologischen Bereich geschieht, wenn eine Krankheit schon bei einer leichteren Symptomatik diagnostiziert wird als früher üblich.

Haslam konzentriert sich in seiner Untersuchung vor allem auf die Umfangsveränderungen der psychologischen Begriffe. Die Begriffsdehnungen haben jedoch auch eine starke politische Dimension. Denn die Entwicklung der psychologischen Termini ist nur verständlich, wenn man berücksichtigt, dass hier zwei Prozesse ineinanderwirken und sich wechselseitig verstärken; einerseits eine zunehmende moralische Sensibilisierung für weniger offensichtliche Formen von Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Diskriminierung, andererseits die Ausbreitung einer Therapiekultur, die immer mehr Formen des Leidens, die man früher als existentielle Erfahrungen und Lebenskrisen der Eigenverantwortung der Individuen zugewiesen hätte, als therapiebedürftig betrachtet. Diese Prozesse entspringen teilweise unabhängigen Quellen, befördern und verstärken einander jedoch insofern, als die moralische Sensibilisierung sich auf medizinische und psychologische Befunde stützt, diese dabei umgekehrt stark durch eine Veränderung der ethischen Wahrnehmung angeregt und kanalisiert werden.

Im medizinisch-psychologischen Bereich entsprechen die begrifflichen Verschiebungen einer zunehmenden Sensibilisierung für Formen des Leidens und der Vulnerabilität, die vorher nicht beachtet oder den Betroffenen negativ als moralische Schwäche ausgelegt wurden. So hat die Entwicklung des Trauma-Begriffs etwa dazu geführt, dass die nachhaltigen psychischen Leiden von Soldaten nach Einsätzen im Krieg, die ihnen nicht selten ein normales Berufs- und Familienleben verunmöglicht hatten, als ernstzunehmendes Problem unter dem Titel »posttraumatische Belastungsstörung« benannt werden konnten, das Rücksicht und Behandlung erfordert. Noch im Ersten Weltkrieg hingegen waren Soldaten, die sich vom Kriegshorror nicht erholten, als Schwächlinge verunglimpft worden. Die Ausweitung des Traumabegriffs ist zweifellos für sehr viele Betroffene hilfreich und mitunter lebensrettend gewesen.

Zugleich führt die Ausweitung der medizinisch-psychologischen Krankheitsbegriffe in einem privatwirtschaftlich organisierten Medizinbetrieb dazu, die Menge an Patienten zu vergrößern und so der Medizin steigende Einnahmen zu sichern, was eine starke Versuchung darstellt, sie auf Kosten der Selbstständigkeit und Eigenverantwortung der Betroffenen weiter zu forcieren. In ihrer historischen

7 Johan Galtung: *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, Reinbek b. H.: Rowohlt 1975.

Studie *The Loss of Sadness: How Psychiatry Transformed Normal Sorrow Into Depressive Disorder* haben Alan Horwitz und Jerome Wakefield⁸ gezeigt, dass neuere Methoden zur Diagnose von Depression systematisch normale affektive Reaktionen als Formen der Psychopathologie fehldiagnostizieren. So führt eine rein symptom-basierte Diagnose von Depression dazu, dass eine durch Krisen oder traurige Ereignisse hervorgerufene Niedergeschlagenheit zu einer medizinisch zu behandelnden Depression wird, während das restriktivere traditionelle Verständnis von Depression als »Traurigkeit ohne Ursache« eine solche Verwechslung noch ausschloss.

Während medizinische Begriffe wie Depression zwar gedehnt werden, jedoch nicht mit einer moralischen Bewertung verbunden sind, haben sich andere Begriffsdehnungen so stark mit moralischen Wertungen verbunden, dass ihr deskriptiver Gehalt mittlerweile von der moralisch-politischen Wertung überlagert wird. Das gilt insbesondere für die Begriffe Trauma und Gewalt und erzeugt neue Probleme. Wie die französischen Anthropologen Didier Fassin und Richard Rechtman in ihrer Studie *L'Empire du traumatisme: enquête sur la condition de victime* gezeigt haben, kann man die Dehnung des Trauma-Begriffs nicht allein aus der medizinischen Entwicklung selbst erklären, sondern nur aus der Rückwirkung sozialetischer Entwicklungen auf die Medizin, die wiederum in Gestalt der Therapiekultur die Alltagsethik und das Selbstverständnis verändert. So bezog sich der Begriff »Trauma« – aus dem Griechischen für »Wunde« – noch in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts auf eine organische Störung oder Verletzung des Gehirns, die durch ein äußeres Ereignis hervorgerufen wurde, wie noch heute in der Verwendung des Wortes »Schleudertrauma« sichtbar ist. Die Idee eines *psychischen* Traumas kam zwar schon Ende des 19. Jahrhunderts auf, wurde aber lange Zeit misstrauisch beäugt. Erst allmählich setzte sie sich nach dem Zweiten Weltkrieg als Beschreibung für psychische Störungen durch, die durch Erfahrungen im Krieg, Vergewaltigungen oder schwere Unfälle ausgelöst wurden – Ereignisse, die außerhalb des Bereichs gewöhnlicher menschlicher Krisensituationen lagen. Mittlerweile gelten aber nahezu *alle* psychologischen Belastungen des Lebens als traumatisch, auch das, was Freud das »gewöhnliche Elend« nannte wie Ehekrisen, Jobverluste, verpatzte Prüfungen etc. Sogar Personen, die diese Belastungen nicht selbst erfahren, sondern beobachten, können heute dadurch »traumatisiert« werden. »Das Wort ist inzwischen zur Metapher für fast alles Unangenehme geworden.«⁹ Diese Begriffsdehnung wirkt sich auch auf die Beschreibung der eigenen Empfindungen und auf das Selbstverständnis aus; unangenehme Erfahrungen werden als Verletzungen der eigenen Psyche interpretiert, vor denen man geschützt werden muss

8 Alan Horwitz und Jerome Wakefield: *The Loss of Sadness: How Psychiatry Transformed Normal Sorrow Into Depressive Disorder*, Oxford: Oxford University Press 2012.

9 Ian Hacking: *Multiple Persönlichkeit. Zur Geschichte der Seele in der Moderne*, München: Hanser 1996, S. 238.

und die der Heilung bedürfen. Wie Ian Hacking an anderen Beispielen der Neuentwicklung medizinischer Begriffe gezeigt hat, schlagen sich solche begrifflichen Veränderungen stark im Erleben und im Selbstverständnis nieder und schaffen so auch neue Realitäten.¹⁰

Was es allerdings bedeutet, traumatisiert im Unterschied zu belastet oder einfach in einer schwierigen Situation zu sein, ist im Verlauf dieser Begriffsdehnung immer unklarer geworden, auch wenn der Begriff so gebraucht wird, als bezöge er sich noch auf eine feste Gruppe von deskriptiven Faktoren. Während er deskriptiv durch die Ausdehnung an Deutlichkeit verlor, hat er gleichzeitig immer markantere moralische Bedeutung gewonnen. Die Rechtswissenschaftlerin Saira Mohammed hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Begriff Trauma in kulturwissenschaftlichen Kontexten nach einem *moralischen* Code verwendet wird, der die Unterscheidung zwischen Opfern und Tätern voraussetzt. Der vermeintlich medizinische Begriff wird nur noch auf Personen angewendet, insoweit man sie als *Opfer* wahrnimmt; *Tätern* wird die Fähigkeit, traumatisiert zu werden, nur insoweit zugesprochen, als sie als Opfer der Umstände verstanden werden wie etwa Kindersoldaten.¹¹ Das liegt daran, dass die Beschreibung von Personen als traumatisiert aufwertende und appellative Funktionen hat: Der Begriff dient vor allem dazu, das Leiden derjenigen auszuzeichnen, deren Erfahrungen nach dem gegenwärtigen moralischen Code Anerkennung verdienen. So hat sich der Begriff Trauma schleichend von einer medizinischen Kategorie in eine moralische Kategorie verwandelt, die solche Personen, die Empathie verdienen und gehört werden sollten, von solchen unterscheidet, die keinen Anspruch auf Mitgefühl haben.

Der alltagsprachliche Ausdruck »Überlebende« hat eine ähnliche Entwicklung durchgemacht. Er wurde früher auf diejenigen angewendet, die eine lebensgefährliche Gewalttat oder Naturkatastrophe überleben, dann speziell die Überlebenden der Nazi-Konzentrationslager, und wird mittlerweile auch für Frauen als Opfer ausbeuterischer persönlicher Beziehungen oder enttäuschender sexueller Begegnungen gebraucht. Während der Titel also anfangs auf einen Kreis von Personen beschränkt war, die eine ganz außergewöhnlichen Gewalt oder Katastrophe überlebt haben, gegenüber der sie machtlos waren, wird er nun auch auf Menschen angewendet, denen ein Opferstatus mit Blick auf belastende persönliche Beziehungen zugesprochen wird, die sie jederzeit hätten beenden können (auch wenn

10 Hacking verwendet den Ausdruck »dynamischer Nominalismus« für die Entwicklung eines neuen Selbstverständnisses, der dem Wechselspiel zwischen Klassifikationen und den Personen entspringt, die entsprechend klassifiziert werden. Vgl. Ian Hacking: *Historische Ontologie: Beiträge zur Philosophie und Geschichte des Wissens*, Zürich: Chronos 2006, S. 126.

11 Vgl. hierzu Saira Mohamed: »Of Monsters and Men: Perpetrator Trauma and Mass Atrocity«, *Columbia Law Review*, 115/5 (2015) S. 1173.

sie sich aufgrund vertrackter psychologischer Dynamiken dazu nicht überwinden konnten).

Während die Entwicklung dieser Begriffe eine Tendenz offenbart, die Grenzen zwischen medizinisch-psychologischen und moralischen Kategorien zu verwischen, indem dadurch Mitgefühl für die Opfer von Unrecht geweckt wird, dass man ihren Leiden besondere Aufmerksamkeit schenkt und es unter spezielle Kategorien bringt, geht eine andere Tendenz in die Richtung, Täterschaft und somit Vorwerfbarkeit nicht mehr an bewusstes und absichtliches Fehlverhalten zu binden, das zu unterlassen in der eigenen Macht steht. Sie zeigt sich in der Ausdehnung von Begriffen für menschliches Fehlverhalten wie Hass, Rassismus, Mikroaggression, Mobbing oder Gewalt.

Typisch dafür ist die Verwendung des Begriffs Mobbing (Bullying). Der Begriff entwickelte sich erst im letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts¹² und bezeichnete in den Siebzigern eine sich wiederholende, gezielte und absichtliche Aggression gegenüber Kindern durch Gleichaltrige im Kontext eines Machtungleichgewichts. Neuerdings wird der Begriff auch auf Kommunikationen zwischen erwachsenen Kollegen am Arbeitsplatz angewendet, die von einer Seite als belastend oder tyrannisch empfunden werden, ohne dass Absicht, Intention oder ungleiche Machtverhältnisse vorliegen müssen.¹³

Ein anderes Beispiel, bei dem ebenfalls der Aspekt der Intentionalität fallengelassen und gleichzeitig das deskriptive Spektrum stark erweitert und moralisch aufgeladen wird, ist der Gewaltbegriff. Hier ist die Dehnung des Begriffs, der sich heute nicht mehr nur auf leiderzeugende und beschädigende physische Angriffe, sondern ein Spektrum an ganz heterogenen Phänomenen und Erklärungen bezieht, sowohl moralisch als auch politisch motiviert. Wenn wir heute von Gewalt sprechen, dann meinen wir nicht nur physische Gewalt. Es kann auch um soziale Strukturen, psychische Manipulationen, Vorurteile oder Erkenntnis unter Bedingungen ungleicher Machtverteilung gehen (strukturelle, psychische und epistemische Gewalt). Das hat im Einzelnen nachvollziehbare und oft auch gute Gründe. So spricht die Verletzbarkeit von Menschen für Einschüchterung und Demütigung dafür, den Gewaltbegriff auf psychische Attacken auszudehnen. Und da physische Gewalt nicht allein individuell erklärt werden kann, sondern oft durch ungerechte soziale Verhältnisse erzeugt oder verstärkt wird, die Wut und Hass erzeugen,

12 Eine kurze Entwicklungsgeschichte gibt Svenja Goltermann in »Signifikante Verschiebungen. Zur Geschichte des Mobbing«, in: *Forschung & Lehre* 6/20, S. 490-492.

13 Vgl. Ekaterina Vylomova, Sean Murphy u. a.: »Evaluation of Semantic Change of Harm-Related Concepts in Psychology«, in: *Proceedings of the 1st International Workshop on Computational Approaches to Historical Language Change*, Florence (Association for Computational Linguistics) 2019, S. 29-34.

liegt es nicht fern, in der sozialen Gewaltprävention den Begriff auch auf die mutmaßlichen sozialen Ursachen auszudehnen. Unter den in den Siebzigern von John Galtung geprägten Begriff der »strukturellen Gewalt« fallen politische oder ökonomische Strukturen, die zu einer eigentlich vermeidbaren Ungleichheit an Lebenschancen führen. Galtung definiert also die Differenz zwischen Sollen und Sein, zwischen dem, was die Potentiale von Menschen ausmacht, und dem, was sie unter den gegebenen Umständen tatsächlich realisieren können, als Gewalt. Genau wie beim Trauma-Begriff wird hier eine moralische Unterscheidung zum Kriterium der Gewalt, die jedoch vom Individuum auf die Gesellschaft als Verantwortungsträger verschoben wird. Gewalt liegt dann vor, wenn die Differenz aufhebbar wäre, also zurechenbar ist, wenn auch nicht einzelnen Menschen, sondern der Gesellschaft.¹⁴ So kann der Unterschied zwischen Sein und Sollen zu einem Gewaltverhältnis werden.

Da auch die Wissenschaft dazu beitragen kann, kulturelle Dominanzverhältnisse zu reproduzieren, die ungerechte soziale und politische Verhältnisse legitimieren und aufrechterhalten, wird Wissenschaft im Resonanzraum postkolonialistischen Denkens selbst potenziell als epistemische Gewalt betrachtet, wenn sie nicht von denen selbst betrieben wird, die Opfer von Ungerechtigkeiten oder Benachteiligte in Dominanzbeziehungen sind. Das Konzept der »epistemischen Gewalt« stammt von der Literaturwissenschaftlerin und postkolonialen Theoretikerin Gayatri Chakravorty Spivak in ihrem berühmten Aufsatz »Can the Subaltern Speak?«¹⁵ die sich dabei auf eine eigene Lesart von Michel Foucaults Überlegungen zu den Beziehungen zwischen Wissen, Macht und sozialer Kontrolle stützt. Unter der »Subalternen« wird eine Person mit marginalisiertem Status verstanden, die insofern keine Stimme hat, als »man« – das gewalttätige Subjekt, worunter man je nach Kontext die sozial Höherstehenden, die Kolonialherrschaft oder Wissenschaftlerinnen aus vormals kolonialen Herrschaftsgebieten versteht – ihr kein Gehör schenkt, keine Autorität zubilligt, und sie somit, auch wenn sie Worte äußert, in einem sozialen und kulturellen Sinne zum Schweigen verdammt. Der komplexe Prozess, indem sich ungleiche Machtverhältnisse auf die Wertschätzung der Traditionen, der Weltanschauung und der Sprache indigener Völker auswirken und zu einem Verlust der ursprünglichen eigenen Kultur führen, wird so umschrieben als eine Gewalt, die von Tätern gegen Opfer ausgeübt wird.

Diese begrifflichen Dehnungen bringen jedoch auch Schwierigkeiten mit sich. Insgesamt führen sie dazu, dass die Unterschiede zwischen den Phänomenen, auf die sich der Begriff früher bezog, und den durch die Begriffsdehnung hinzukommenden Phänomenen verwischt werden. Das kann sich auch auf die mo-

14 Vgl. hierzu Jörg Baberowski: *Räume der Gewalt*, Frankfurt a.M.: Fischer 2015, S. 111.

15 Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien & Berlin 2007, Abschnitt II.

ralische Bewertung und die emotionalen Reaktionen auswirken, mit gewissen sozialpolitischen Folgeerscheinungen. Wenn etwa physische Gewalt generalisierend auf »strukturelle Gewalt« zurückgeführt wird, scheint der physische Gewalttäter von Verantwortung moralisch entlastet. Und wenn auch die weniger offensichtlichen Formen diskriminierender oder einschüchternder Rede als Gewalt bezeichnet werden können, sinkt beispielsweise die Bereitschaft, irritierende Äußerungen als normalen Bestandteil freier akademischer Debatten zu akzeptieren. Nach dem berühmten Schadensprinzip von John Stuart Mill darf die individuelle Freiheit nur insoweit begrenzt werden, als sie »niemand anderen Schaden zufügen darf.«¹⁶ Es ging Mill um bedrohliche Situationen, in denen diejenigen, an die die Rede gerichtet ist, sie als unmittelbare Aufforderung zur physischen Gewaltausübung verstehen können. Akademische Debatten hingegen waren geschützt. Die Ausweitung der Begriffe für negative Phänomene wie Gewalt, Enteignung, Rassismus etc. verführt heute zur Ausdehnung des Schadensprinzips auf die Erforschung von Gruppen, die früher unter kolonialer Herrschaft oder vorurteilsbelasteter Wahrnehmung gelitten haben. Die Assoziation mit physischer Gewalt, die der Begriff epistemische Gewalt evoziert, verleiht einer wissenschaftlichen Untersuchung eine neue Bedrohlichkeit und moralische Illegitimität. Wer Islamwissenschaftlerinnen oder Politologen, die sich kritisch mit dem politischen Islam auseinandersetzen, die Ausübung epistemischer Gewalt oder eines antimuslimischen Rassismus vorwirft, suggeriert damit, dass ihre Forschung einen moralisch illegitimen Übergriff darstellt, der verboten oder verhindert werden muss. Das bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die Praxis. So wurde etwa gefordert, die Kulturanthropologin Susanne Schröter von der Universität Frankfurt zu entlassen, als sie 2019 die Konferenz zum Thema »Das islamische Kopftuch – Symbol der Würde oder Unterdrückung?« organisierte.

4. Schluss: Auswirkungen der Begriffsdehnung auf das Selbstverständnis und die Möglichkeiten politischer Verständigung

Dass Begriffe gedehnt werden, soll hier nicht etwa als ein an sich »falscher« Gebrauch der Sprache kritisiert werden. Begriffliche Verschiebungen und Veränderungen im Sprachgebrauch sind etwas Normales, wie jeder sehen kann, der einen Blick in das Deutsche Wörterbuch der Brüder Grimm wirft. Wie schon Haslam betont, kann man die hier erörterten begrifflichen Verschiebungen im Einzelnen auch nicht generell als gut oder schlecht bewerten. Sie wirken sich auf vielfältige Weise aus, die man je nach Gesichtspunkt als moralischen Fortschritt oder als Quelle neuer politisch-moralischer Probleme wahrnehmen wird. Für die metaphorische

16 John Stuart Mill: *Über die Freiheit*, Hamburg: Meiner 2009, S. 79.

Verwendung von Begriffen in neuen Kontexten oder die bewusste Erweiterung der medizinischen Kriterien, die langfristig zur Bedeutungserweiterung führt, gibt es in den jeweiligen Kontexten gute Gründe; die Begriffe werden in der Regel gedehnt, um die Aufmerksamkeit auf Phänomene zu lenken, die im Kontext eines sich wandelnden moralischen Bewusstseins Rücksicht verdienen, und um die Sensibilität zu schärfen. Man zahlt dafür jedoch den Preis, dass die Begriffe durch die Dehnung ihre differenzierende Funktion verlieren, ein bestimmtes Phänomen und damit auch die Opfer bestimmter Gewaltakte oder Störungen klar von anderen zu unterscheiden. Wer als traumatisiert bezeichnet wird, könnte schwere Folter oder Vergewaltigung durchlitten haben, oder Zeuge eines Autounfalls geworden sein.

Im Kontext dieses Bandes interessiert jedoch vor allem die Frage, wie diese Begriffsdehnungen die Weltanschauung und das Selbstverständnis derjenigen verändern, die sie mitvollzogen haben, und wie sie sich auf die politische Wahrnehmung und die demokratische Streitkultur auswirken. Zwar sind Begriffe wie Mobben, Trauma oder Depression nicht wie die Begriffe Rassismus und Kolonialismus mit spezifisch politischen Themen und Selbstverständnissen verbunden, noch unterscheiden sie nach »Rassen« oder Nationen; sie beziehen sich auf den Menschen allgemein in seiner Vulnerabilität und Fragilität. Gleichwohl fördert die Dehnung von Begriffen für negative Phänomene und menschliche Vulnerabilität die Möglichkeit, die mit der nach Mouffe mit der politischen Identität verbundene eigene Aufwertung in der moralischen Sensibilisierung für subtilere Formen des Leidens von Opfern und ihrer solidarischen Unterstützung zu finden. Sie identifiziert neue Arten von Erfahrungen als bedrohlich und schädlich und zeichnet damit auch weitere Gruppen von Menschen als schutzbedürftig aus.¹⁷

Infolgedessen hat sich einerseits der Bereich des Pathologischen, der medizinische Betreuung und staatliche Regelung erfordert, begrifflich ausgedehnt auf Kosten des Bereichs, für deren Bewältigung sich die einzelne Person selbst als allein zuständig und verantwortlich versteht. Dies ist mit einer Ausdehnung von Rechten und Ansprüchen auf Verständnis und Rücksichtnahme verbunden: Wer als traumatisiert, depressiv etc. eingeordnet wird, erwirbt damit auch einen moralischen Anspruch auf das Verständnis der Mitmenschen, und einen (bei den Krankenkassen einlösbaren) Anspruch auf medizinische Hilfe. Der Vorteil, den das Individuum hierdurch gewinnt, wenn es bei Krisen auf das Verständnis und die Unterstützung anderer hoffen kann, hat allerdings seinen Preis; wer eine Lebenssituation als Krankheit versteht, wird sich auch als machtloser wahrnehmen als wenn er davon ausgehen muss, selbst für die Bewältigung seiner Lage verantwortlich zu sein. Mit der Ausdehnung des Trauma-Begriffs ist besonders in den USA mit ihrer noch ausgeprägteren Therapiekultur die Bereitschaft stark angestiegen, sich

17 Jonathan Haidt, »Why Concepts Creep to the Left«, *Psychological Inquiry*, 27/1 (2016), S. 40-45.

durch die Konfrontation mit beunruhigenden oder schockierenden Dingen auf unzumutbare Weise verletzt zu fühlen; diese kulturelle Wirkung wird seit einigen Jahren besonders an den US-amerikanischen Privatuniversitäten sichtbar, wo es inzwischen vorkommen kann, dass klassische Werke der Literatur aus dem Kanon genommen werden müssen, weil sie Traumata »triggern« könnten und sich manche Studierende nach einer politischen Wahl, die die andere Seite gewinnt, so traumatisiert fühlen, dass sie therapeutisch betreut werden müssen.¹⁸ Gleichzeitig haben Teile der politischen Emanzipationsbewegungen, insbesondere der Frauenbewegung, der Afroamerikaner und derjenigen, die sich als Opfer ehemaliger Kolonisation verstehen, die mit der Begriffsdehnung verbundene Vorstellung übernommen, dass Worte nicht nur demütigen, ängstigen und verstören können, wenn man ihnen nichts entgegensetzen kann, sondern wie physische Gewalt unmittelbar verletzen und traumatisieren. Dabei gerät die Möglichkeit, sich sprachlichen Angriffen zu entziehen oder sie rhetorisch umzudrehen, aus dem Blick; Hatespeech wird oft so diskutiert, als handle es sich um Sprechakte, in denen unmittelbar eine Gewalt vollzogen wird, als wäre der Aggressor ein souveränes, allmächtiges Subjekt, der Adressat hingegen ohnmächtig.¹⁹ Die Begriffsdehnung im Bereich der medizinisch-psychologischen Begriffe, insbesondere beim Verständnis von Trauma und Vulnerabilität, hat daher zu einer neuen Art von Zensur geführt, die nicht vom Staat ausgeht, sondern sich quasi selbst im moralischen Diskurs der Sprachverwender insbesondere im Milieu der Gebildeten organisiert und der Leitidee folgt, verletzliche Gruppen vor sprachlichen Verletzungen zu schützen. Provokationen und Beleidigungen können in der Tat neutralisiert und gegen den Aggressor gewendet werden, wenn die Angegriffenen und vor allem die Umstehenden abweisend oder spottend reagieren.²⁰ Würde sich diese Haltung in der Bevölkerung verbreiten und dazu führen, dass bei wirklich rassistischen Angriffen verbal eingeschritten wird, um ihnen nicht durch schweigende Duldung Autorität zu verleihen, könnte dies ja auch zu einer Kultivierung des sozialen Miteinanders führen. Dies erfordert jedoch nicht nur ein Bewusstsein der eigenen Mitverantwortung als »Bystander«, sondern auch Mut. Dies mag ein Grund sein, dass sich die selbstorganisierte Zensur bislang vor allem in dem Bereich äußert, in denen sie risikofrei, am wenigsten nötig ist und am meisten schadet: der Universität.

18 Zu diesem Phänomen vgl. Jonathan Haidt und Greg Lukianoff: *The Coddling of the American Mind. How Good Intentions and Bad Ideas are Setting up a Generation for Failure*, UK (Penguin) 2019.

19 Dass hier eine unhaltbare Interpretation der Sprache als souveräner Gewalt des Sprechenden zugrunde liegt, gegen die sich das Opfer nicht schützen kann, hat schon Judith Butler kritisiert, vgl. *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin: Suhrkamp 2006.

20 Zur Bedeutung der Umstehenden für die Möglichkeit sprachlich zu verletzen vgl. Rae Langton, »The Authority of Hate-Speech«, in John Gardner, Leslie Leiter und Brian Green (Hg.): *Oxford Studies in Philosophy of Law 3*, Oxford: Oxford University Press 2018.

Andererseits – und das ist für die politische Debatte besonders folgenreich – werden durch die Ausweitung von Begriffen für extreme Phänomene und Verhaltensweisen, die moralisch verurteilt werden, auf harmlosere Phänomene und Verhaltensweisen, die Diskussionen auch stärker emotional aufgeladen. Wenn etwas, was phänomenal in den Bereich der Angstemotionen gehört, als *Hass* bezeichnet wird, werden andere und heftigere Emotionen geweckt. Ebenso, wenn man die Äußerung einer Person nicht nur als unbegründet, als Vorurteil oder als unsensibel, sondern als epistemische oder psychische Gewalt oder Rassismus beschreibt. Das kann sich unterschiedlich auswirken. Wenn man sich nicht selbst angegriffen fühlt, können begriffliche Übertreibungen wie im obigen Fall dazu führen, dass ein Gespräch über ein vermeintlich belangloses Thema lange nachhallt und überdacht wird – sie können das Nachdenken aber umgekehrt auch blockieren. Wäre mir in dem obigen Beispiel jedoch selbst Hass zugeschrieben worden – meine Verharmlosung mutmaßlich rassistischer Vermeidungsmuster als »Angst« wäre nach heutigen Maßstäben wohl mindestens als eine rassistische »Mikroaggression« zu bewerten –, hätte ich vermutlich nur mit verärgerten Abwehrreflexen reagiert. Moralische Vorwürfe, die sich offen gegen die eigene Person richten, lösen selten moralische Reflexionsprozesse aus. Die Begriffsdehnung verstärkt daher die Tendenz der einen Seite, den politischen Gegner nicht als Gegner, sondern als einen Feind wahrzunehmen, der von zutiefst unmoralischen Affekten und Haltungen wie Hass und Rassismus getrieben wird. Die andere Seite reagiert, indem sie diese Vorwürfe als Ausdruck eines Irrsinns diagnostiziert, der einem ungesunden kulturellen Selbsthass und Opferkult entspringt.

Die schleichende Begriffsdehnung wird nicht gleichmäßig von der Bevölkerung mitvollzogen, sondern spaltet die Sprechenden in eine universitär gebildete Elite und diejenigen, die die Sprache so verwenden, wie sie es als Kinder gelernt haben. Es ist daher anzunehmen, dass sich dies nicht nur auf das intellektuelle, sondern auch das emotionale Verstehen auswirkt. Wer keine Vorstellung von den politisch-moralischen Gründen der Begriffsdehnung hat, wird sowohl die als übertrieben empfundenen emotionalen Beschreibungen, als auch die dadurch ausgelösten Emotionen als unangemessen und abstoßend empfinden. Das hängt damit zusammen, dass wir in der Kommunikation, meist ohne uns dessen bewusst zu sein, ständig affektiv und auch moralisch beurteilend auf die Art und Weise reagieren, wie andere Gefühle zum Ausdruck bringen, wie Adam Smith in seiner *Theorie der moralischen Gefühle* gezeigt hat.²¹ Wir fühlen uns ihnen in dem Maße verbunden – oder umgekehrt von ihnen befremdet und abgestoßen –, in dem ihre Gefühle dem entsprechen, was wir in der betreffenden Situation selbst für angemessen halten. Dies gilt auch für die Kommunikation von Emotionen wie Mitgefühl oder Empörung im politischen Raum. Wer die Begriffsdehnung nicht mitvollzieht, wird dazu

21 Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford (Clarendon) 1976, S. 16ff. (I.i.3)

neigen, diejenigen, die sich und andere als traumatisiert beschreiben, für verrückt zu halten. Wir sollten uns jedoch bewusst sein, dass man die Wirklichkeit auch anders beschreiben kann und dass es legitim ist, Selbstverantwortung und Opferstatus begrifflich auf andere Weise zu verteilen (und entsprechend andere Gefühle für angemessen zu halten), als diejenigen, die im eigenen politischen Milieu üblich sind. Nur so können wir Andersdenkende als Gegner respektieren.

Die Dystopie des fraglosen Verstehens

Helen Akin

Angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen wirft Maria-Sybilla Lotter in ihrem Beitrag *Wie Hass und Gewalt sich begrifflich ausdehnen* eine Frage auf, die brisanter nicht sein könnte: Welche Stimmen finden in unserer Demokratie Gehör und welche Mechanismen der Abwertung und Ausgrenzung gefährden den demokratischen Grundgedanken, dass *alle* Bürger gleichermaßen Gehör finden sollen? Dem Tagungsthema *Die Emotionalisierung des Politischen* entsprechend, legt Lotter ihren Fokus hierbei auf Mechanismen und Strategien, die sich emotionaler und moralischer Motive bedienen, um bestimmte politische Diskursteilnehmer zu diskreditieren. Werfen wir beispielsweise einen Blick auf die mediale Herabwürdigung von Teilnehmern der gegenwärtig stattfindenden Hygiene-Demonstrationen – viele von ihnen sind Kritiker des Regierungshandelns während der sogenannten Corona-Krise – wird leicht ersichtlich, von welchem Phänomen Lotter spricht. Die Unterscheidung zwischen vermeintlich vernünftigen, faktentreuen und realistischen Personen auf der einen, Verschwörungstheoretikern, Esoterikern und Populisten auf der anderen Seite ist nur *ein* Beleg für die Aktualität der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Teilhabe am politischen Diskurs. Wo von der *Emotionalisierung des Politischen* die Rede ist, so stellt Lotter richtig fest, wird der Fokus häufig auf die letztgenannten Gruppierungen gelenkt: Es heißt dann, diese seien von negativen Emotionen wie Angst, Wut und Hass gelenkt und daher rationalen Argumenten nicht mehr zugänglich. Sind ihre politischen Haltungen einmal auf Emotionen zurückgeführt, werden diese häufig mit Irrationalität gleichgesetzt und die entsprechenden Personen »nicht mehr als legitime Gegner im politischen Wettstreit« anerkannt. Hiergegen formuliert Lotter zwei wichtige Einwände:

1. Wird Demokratie als Streitkultur verstanden, wie etwa die politische Philosophin Chantal Mouffe dies tut, so muss die vor-verurteilende Abwertung und diskursive Ausgrenzung bestimmter Gruppen als illegitim und undemokratisch erachtet werden. Zur Meinungsfreiheit gehört – es sei an den schönen Satz von Rosa Luxemburg erinnert – eben auch immer die Freiheit der Andersdenkenden.

2. Emotionen gehören, so fährt Lotter fort, grundsätzlich zur Politik und bilden keinen Grenzbereich, in dem politische Vernunft in Irrationalität umschlagen würde. Wiederum referiert Lotter Chantal Mouffe: Die Identifizierung mit bestimmten

Gruppierungen und die Priorisierung ihrer Interessen *gegenüber* denjenigen der politischen Gegenseite erhält ihre Triebkraft und Stärke stets durch emotionale Bindungen.

Als *einen* Mechanismus der Emotionalisierung und Moralisierung des politischen Diskurses, der den diskursiven Ausschluss nach sich zieht, weist Lotter in ihrem Beitrag die gegenwärtig stattfindende »Dehnung von medizinischen, moralischen und psychologischen Begriffen« aus. Diese gehe mit einer inhaltlichen Entleerung und einer bedenklichen emotionalen Aufladung einher. Als Beispiele hierfür nennt Lotter folgende Begriffe: Hass, Gewalt, Rassismus, Trauma, Sucht, psychische Störung oder Depression. Einerseits ermögliche die Entwicklung dieser Begriffsdehnungen »eine zunehmende moralische Sensibilisierung für weniger offensichtliche Formen von Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Diskriminierung«, andererseits befördere sie jedoch auch »die Ausbreitung einer Therapiekultur, die immer mehr Formen des Leidens [...] als therapiebedürftig betrachtet.« Eine weitere mit diesem Vorgang verbundene Gefahr, auf die Lotter besonders aufmerksam machen möchte, besteht schließlich in der terminologischen Entfremdung der Teilnehmer des politischen Diskurses, sodass diese einander nicht mehr verstehen und sich gegenseitig vorschnell unter emotionalen und moralischen Prämissen verurteilen.

Zunächst möchte ich nun auf einige methodische und stilistische Eigenheiten des Beitrags von Lotter aufmerksam machen: So darf es möglicherweise als Beleg für die Relevanz ihres eigenen Themas verstanden werden, dass sie selbst Begriffsdehnungen – vielleicht Überdehnungen – vollzieht. Ein Beispiel hierfür bietet ihre Feststellung, es gebe eine moralische *Zensur* in akademischen Debatten, um »verletzliche Gruppen vor sprachlichen Verletzungen zu schützen.« Besagt Zensur laut Duden die von staatlicher Stelle vorgenommene Kontrolle von Schriftstücken auf politische, gesetzliche, sittliche oder religiöse Konformität hin, so verwendet Lotter den Begriff hingegen für eine erhöhte gruppenspezifische Sensibilität gegenüber der Wirkmächtigkeit sprachlicher Äußerungen. Die institutionelle Prüfinstanz für epistemische Gewalt, von der Lotter an der besagten Stelle spricht, gibt es nicht; der Zensurbegriff lässt diese Assoziation jedoch anklingen.

Eine weitere Performativität macht sich in Lotters Text bemerkbar: Während sie in diesem die Notwendigkeit von Identifizierungsprozessen in der Politik betont, scheint auch ihr eigener Beitrag eine Art politische Abgrenzung gegenüber einem linksliberalen »Milieu der Gebildeten« darzustellen. Explizit wird ihre eigene politische Positionierung zwar an keiner Stelle; doch lassen *zwischen den Zeilen* eingestreute Stichworte eine Kontur deutlich werden: Wo Lotter Phänomene als »normal« beschreibt, bedeutet diese Beschreibung im Kontext betrachtet meist auch, dass sie diese Normalität für befürwortenswert erachtet. Dieselbe affirmative

Verwendung findet sich bei Begriffen wie »Heimat«¹ oder nostalgischen Rückgriffen auf solches, was »früher üblich«² war. Normalität, Heimat und Sitte – das sind die Identifizierungsangebote, die Lotter ihrerseits ihren Lesern unterbreitet.

Ferner sind assoziierende Übergänge und formalistische Ideenverbindungen auffällig: So werden zwei sehr heterogene Phänomenbereiche – die politische Sensibilisierung für Diskriminierungen gegenüber Minderheiten einerseits und der Prozess der Medikalisierung andererseits – durch das rein formale Moment des concept creep in Beziehung zueinander gebracht und als miteinander verbunden präsentiert. Zwar gesteht Lotter zu, dass »diese Prozesse [...] teilweise unabhängigen Quellen« entspringen; tatsächlich geht sie jedoch auf diese Quellen nicht weiter ein und behauptet stattdessen lediglich eine wechselseitige Verstärkung der Prozesse. Den Prozess der Ausdehnung von medizinisch-psychologischen Begriffen, der in der Wissenschaft seit mehreren Jahren als Medikalisierung beschrieben wird, benennt sie beispielsweise, ohne auf dessen Spezifik, seine Entstehungsgründe und -zeiten, die an ihm beteiligten Agenten und Interessen thematisch und analytisch einzugehen. Lotter bemerkt zu Recht, dass in den letzten Jahren manigfache zuvor alltägliche oder unbemerkte Phänomene nunmehr als Krankheiten oder Syndrome definiert wurden, die fortan sowohl neue medizinische Diagnosen als auch Behandlungen verlangen. Doch von dieser Phänomenbeschreibung nimmt der Diskurs um die Medikalisierung nur seinen deskriptiven Ausgangspunkt, um die damit verbundenen, relevanten Fragen einzuleiten, die Lotter unbeachtet lässt: Wie gestalten sich die Prozesse der subjektiven Internalisierung medizinischer und therapeutischer Angebote und Perspektiven? Wie kommt die allgemeine Bereitschaft zustande, körperliche und geistige Erfahrungen in gesteigertem Maße als Symptome eines pathologischen, jedoch behandelbaren, medizinisch definierten Zustandes zu denken? Welche Verschiebungen sind innerhalb der medizinischen Wissensgebiete zu verzeichnen – etwa von Psycho- oder Familientherapien hin zur Psychopharmakologie, den Neurowissenschaften oder der Genomik – und welche Interessenverbände befördern solche Verschiebungen? Wie hat die neoliberale Landnahme seit den 80er Jahren das Gesundheitssystem samt seinem Diskurs verändert? Etc.

Nach diesen wenigen Bemerkungen zu Stil und Redetechnik des Textes möchte ich mein Hauptaugenmerk nun auf die zentrale These lenken, gemäß der moralisierende und emotionalisierende Begriffsdehnungen die demokratische Verstän-

1 »Dann fühlt man sich in der Sprache nicht mehr zuhause, man erlebt sie nicht mehr als eine Heimat, in der man sich auch dann versteht, wenn man anderer Meinung ist.«

2 Auch: »die Ausbreitung einer Therapiekultur, die immer mehr Formen des Leidens, die man früher als existentielle Erfahrungen und Lebenskrisen der Eigenverantwortung der Individuen zugewiesen hätte, als therapiebedürftig betrachtet.«

digung erschweren, da die terminologischen Veränderungen zu Polarisierung und Entfremdung führen:

Das liegt daran, dass ein großer Teil der Begriffsdehnungen bislang nur von einem Teil der Sprachverwender, vor allem dem akademisch gebildeten, mitvollzogen wurde, manche wiederum nur von einer kleinen Gruppe moralischer Entrepreneure. Dann fühlt man sich in der Sprache nicht mehr zuhause, man erlebt sie nicht mehr als eine Heimat, in der man sich auch dann versteht, wenn man anderer Meinung ist. Wenn ich hier von »nicht mehr« spreche, meine ich eine in der Kommunikation verwurzelte Utopie des sich fraglos Verstehens, nicht eine vergangene Realität der fraglosen Verständigung aller Muttersprachler.

Zunächst möchte ich hierzu bemerken, dass die genannten Bedeutungsverschiebungen – etwa die Bemühung, den Begriff des Rassismus nicht länger auf manifeste, gewaltförmige Diskriminierungssituationen zu beschränken, sondern auf latente, tiefenpsychologische Verhaltensmuster auszuweiten – tatsächlich angestoßen wurde durch Antidiskriminierungstendenzen der akademischen Linken in den USA seit den 1980er Jahren; der geistige Nährboden, auf dem diese Bewegung fußte, wurde jedoch durch die 68er-Bewegungen geschaffen, die ihre Basis bekanntlich nicht in einer »kleinen Gruppe moralischer Entrepreneure« hatte.

Viel wichtiger jedoch erscheint es mir, Lotters Darstellung zurückzuweisen, ein fragloses Verstehen sei eine in der Sprache angelegte Utopie. Wie Lotter selbst bemerkt, rührt die Dehnung immerhin der politischen Begriffe, die sie nennt, aus einer zunehmenden Sensibilität und einem Bewusstsein für die Subtilität und Latenz rassistischer Abwertungen her. Hier wird also immerhin der Versuch unternommen, unsere alltägliche Praxis und Sprachpraxis auf ihre immanenten Wertungen, ihr konnotatives und assoziatives Verweisungssystem hin zu untersuchen sowie das Gewordensein bestimmter Terminologien offenzulegen, um sie ihrer Selbstverständlichkeit zu entkleiden. Der Ansatz der Sprachkritik, der darauf zielt, diskursive Ausschlüsse und Abwertungen zu vermeiden, besteht – wo er nicht in stumpfe Orthodoxie und Sprachregeln umschlägt – geradezu in einem Angriff auf die Fraglosigkeit; er will offenbaren, welche Ungerechtigkeiten diese Fraglosigkeit tagtäglich reproduziert.

Tatsächlich ist es jedoch nicht nur so, dass ein fragloses Miteinander zu vermeiden ist, um solchen normativen Verstetigungen vorzubeugen; vielmehr ist es im strengen sprachphilosophischen oder hermeneutischen Sinne auch überhaupt nicht möglich. Das fraglose Verstehen – Lotters Utopie – ist eine *contradictio in adiecto*. Dem Verstehen ist der Umweg über das Nichtverstehen wesentlich; Verstehen lässt sich nur Unverständliches. Es sei hier nur an Hegels berühmten Spruch aus der Phänomenologie erinnert, demnach das Bekannte darum, dass es bekannt sei, nicht erkannt sei. Darüber hinaus gründet die gesamte moderne Hermeneutik auf der Einsicht in die Unverständlichkeit der Sprache als der Voraussetzung für

den Vollzug einer verstehenden Auslegung. Friedrich Schleiermacher hat diesen Gedanken der prinzipiellen Unverständlichkeit in seinem Werk *Hermeneutik und Kritik* (1809) zum ersten Mal radikal formuliert: Er wendete sich gegen eine Tradition, in der die Bibelexegese stets als ausgezeichneter Bereich der Hermeneutik hervorgehoben worden war. Seines Erachtens bedürfen prinzipiell nicht nur das Wort Gottes und ebenso wenig nur das Wort des Philosophen oder Literaten der Auslegung: Schleiermacher stellt vielmehr die Behauptung auf, dass prinzipiell alle sprachlichen Äußerungen, sei es auch nur ein Gespräch über das Wetter, der Auslegung bedürfen, wenn diese auch je nach Material unterschiedlicher Mühe und Anstrengung bedarf. Ihm ist gewiss: Das Verstehen ist nie und in keinem Fall garantiert und ebenso wenig kann es jemals vollständig abgeschlossen werden – es bleibt unendliche Aufgabe. Diese Universalisierung der Hermeneutik, die dann Dilthey weiterführt, um sie über bloß sprachliche Gebilde hinaus auch auf das Leben und die Lebensvollzüge selbst anzuwenden, ist meines Erachtens von zentraler Bedeutung für alle darauffolgenden sprachphilosophischen Ansätze von Heidegger über Gadamer, Apel oder Ricœur. Auf welchen sprachphilosophischen Hintergrund hingegen Lotter referiert, wenn sie von einer »in der Sprache verwurzelten Utopie« spricht, bleibt leider ungeklärt.

Doch auch und vor allem in politischer Hinsicht erscheint Lotters Ideal der Fraglosigkeit eher als eine Dystopie denn als eine Utopie. Klingt es zu Beginn ihres Beitrags noch so, als würde Lotter in ihrem Politikverständnis Anleihen bei Hannah Arendt machen – Politik sei mehr als Interessenvertretung und -verwaltung – so klafft an dieser Stelle eine unüberbrückbare Differenz auf. Für Arendt ist der Raum der Politik durch das Anwachsen der Notwendigkeiten und Selbstverständlichkeiten einer um sich greifenden Arbeitsgesellschaft in seiner Existenz bedroht; politisch zu sein würde bedeuten, einen Neuanfang zu wagen, wo Konsens und Konformität ein Leben in Fraglosigkeit anempfehlen. Jede Infragestellung und Kritik – beispielsweise an bestimmten Strukturen der Sprache und der Verwendung von Begriffen – kann ihrerseits jedoch wieder in Orthodoxie und blindes Regelwerk umschlagen. Zu Recht weist Lotter in ihrem Beitrag auf diese Gefahr hin.

Die Empörung der Anständigen und der Hass der Verratenen

Abstoßende Affekte

Robert Hugo Ziegler

1. Die Ideologie von der Politik aus reiner Vernunft

Politische Systeme formen sich die Menschen, die sie gebrauchen können. Die Tyrannei hat dabei die schwierigere Aufgabe, denn sie muss Leute hervorbringen, die zwar eine gewisse Schlaueit und Durchsetzungskraft besitzen, die aber nicht zugleich ihre geistigen Fähigkeiten auf eine Kritik an den Machtverhältnissen ausweiten bzw., wenn sie es doch tun, genug Loyalität oder einfach Zynismus aufwenden können, um ihre Einsichten zu ignorieren. Die Demokratie hingegen hat eine kohärente Vision der Menschen, die sie bevölkern sollen. Sie will und braucht freie, rationale, verantwortliche Menschen, die es vermögen, ihre Individualität als solche für die Gemeinschaft in die Waagschale zu werfen. Sie braucht und will kurz gesagt *aufgeklärte Bürger*.¹

1 Dass ich nicht gendere und auch nicht immer ausdrücklich weibliche Formen mit nenne, ist genau nicht Ausdruck der Ablehnung emanzipatorischer Forderungen. Ganz im Gegenteil steht diese Praxis in engstem Zusammenhang mit dem, was in diesem Text ausgeführt wird: damit, dass es für alles emanzipatorische Denken wie Handeln unverzichtbar ist, das Gemeinsame der zerstreuten Positionen herauszuarbeiten und wirksam werden zu lassen. So war für die ersten Feministinnen die Universalität des Subjekts noch nicht Feindbild, sondern Ziel: *im gleichen Sinn* als Subjekt zu gelten wie Männer. Wohlgermerkt: Es wäre fatal, die unterschiedlichen Forderungen gegeneinander ausspielen zu wollen (so wie ich auch nicht behauptete, dass das Gendern in irgendeiner Weise »falsch« wäre). Man muss sich aber bewusst bleiben, dass hier teilweise inkompatible Forderungen wirksam sind, die nur gemeinsam, und gerade in ihrer Widersprüchlichkeit, die Gesamtheit des Emanzipatorischen bilden. Mai-Anh Boger hat das mit ihrer Theorie des Trilemmas vorbildhaft herausgearbeitet – und zugleich einen unschätzbaren Beitrag zur Selbstklärung emanzipatorischen Denkens geliefert. (Bündig dargestellt in: Mai-Ahn Boger: »Das Trilemma der Depathologisierung«, in: Cora Schmechel, Fabian Dion, Kevin Dudek und Mäks* Roßmüller (Hg.): *Gegendiagnose. Beiträge zur radikalen Kritik an der Psychologie und Psychiatrie*, Münster: edition assemblage 2015, S. 268-288.)

Aufgeklärte Bürger sind solche, die sich nicht von ihren momentanen Leidenschaften ablenken lassen, sondern jederzeit in der Lage sind, ihre eigenen Belange und Interessen in den größeren Zusammenhang einer Gemeinschaft zu setzen, um eine Lösung für die herrschenden Probleme zu finden, die allen gleichermaßen zugutekommt. Und wenn so eine Lösung nicht gleich zu finden ist, dann ist der aufgeklärte Bürger auch lebensklug genug, um zu wissen, dass manches Mal ein vielleicht unbefriedigender Kompromiss unvermeidlich und immer noch besser ist, als die Fortsetzung einer gänzlich unheilvollen Situation.

So ähnlich läuft jedenfalls die Erzählung. Wir sind es seit langer Zeit gewohnt, das Politische und das Emotionale einander entgegensetzen, und das vor allem dort, wo die westliche Idee der Demokratie den Horizont der Überlegungen bildet.² Von Anfang an ist die Demokratie von einem Verdacht begleitet, dass nämlich gar nicht alle Bürger, die von ihr formal berufen sind, auch geeignet sind, an ihr teilzunehmen. Dem uralten Verdacht steht das Bibelwort gut: »Denn viele sind berufen, aber nur wenige sind auserwählt.« (Mt. 22, 14) Der Verdacht hat zwei Seiten, die doch zusammengehören: Er kennt viele, denen er die geistige Eignung für das Werk politischer Selbstbestimmung absprechen zu müssen glaubt. Und er kennt die Vielen, die Masse, den Pöbel (*ochlos*), deren ontologische Natur es bereits untersagt, sie zu Subjekten des Politischen zu machen. In beiden Fällen ist die Diagnose klar: Viele Menschen sind zu sehr in ihren unmittelbaren Empfindungen verhängen, zu wenig zur Vernunft geläutert, dem Allgemeinen nicht ausreichend erschlossen, als dass sie Entscheidungen für alle treffen könnten; und die Vielen sind sogleich als Viele rein affektiv bestimmt und kognitiv gedimmt, so dass sie erst recht nicht als politische Subjekte in Frage kommen. Und so hatte ausgerechnet die Demokratie immer ihre Probleme mit vielen und mit den Vielen. Demokratie funktioniert nur, wenn die Bürger mündig sind, und das heißt, sich rational dem Allgemeinen zuwenden und vom immer nur subjektiven Emotionalen abwenden können. Diese Sichtweise hat ihre Meriten und ihre Plausibilität – zumindest solange bis einer fragt, woran man denn erkennt, wer rational und allgemein genug ist, um mitzumachen, ...

Das Nachdenken über das Politische hatte also lange Zeit die Tendenz, Politik (als etwas ganz Rationales) und Emotionalität (als das Subjektive) voneinander abzukoppeln. Offenbar wusste man auch immer ganz genau, was Rationalität und was Emotionen sind; das allein finde ich schon recht schwierig zu bestimmen. Natürlich, es gab immer auch die Gegenteilstendenz, die in klarer Absetzung von dieser rationalistischen Sichtweise ausgerechnet dem Nicht-Rationalen, dem Irrationalen, dem Willen oder der Entscheidung etc., den Vorrang gab. Allerdings: Auch dieser Irrationalismus entkommt nicht den Vorprägungen, die das rationalistische

2 Das Gegenstück auf Seiten der Monarchisten ist die Sorge um die Leidenschaften des Herrschers: als wäre Macht und ihr Missbrauch vor allem ein individual-psychologisches Problem!

Schema vorgenommen hat, da er die schlichte Entgegensetzung übernimmt und lediglich die Vorzeichen umkehrt. Er ist im Wortsinn *Reaktion*.

Ich glaube, dass mit den Voraussetzungen etwas nicht stimmt. Ich glaube nicht, dass Politik und Emotionen voneinander getrennt werden können; ich glaube auch nicht, dass hier einfache Verhältnisse herrschen. Vor allem aber bin ich davon überzeugt, dass es nicht die scheinbar neuerliche Emotionalisierung des Politischen ist, die erklärungsbedürftig wäre, sondern erklärungsbedürftig ist ausschließlich die Idee, die Politik fahre besser oder funktioniere sogar überhaupt nur ohne Emotionen. Die Tendenz zu dieser Idee ist alt, wie ich eben angedeutet habe. Aber sie hat in den vergangenen drei Jahrzehnten eine neue, besonders folgenreiche Gestalt gewonnen.

Als die Mauer fiel und als mit der UdSSR der Stolperstein zerbröselte, dessen Existenz der vollen Entfaltung der westlichen liberalen kapitalistischen Ordnung im Wege war, wurde dieser durch die pure Tatsache ihrer alleinigen Vorherrschaft gewissermaßen über Nacht das Recht auf den Universalismus zugesprochen, den sie immer in Anspruch genommen hatte. Es folgte eine Zeit, die allen Ernstes als ein Ende der Politik, ein Ende der Geschichte begriffen werden konnte. All die gefährlichen Ideologien waren endlich entlarvt und damit ihrer Macht beraubt, alle großen Entwürfe, die doch nur in immer neues Unglück führten, die Menschen gegeneinanderstellten, anstatt sie zu versöhnen, und Konflikte allererst heraufbeschworen, die ohne sie gar nicht bestanden hätten, all diese Entwürfe waren endgültig diskreditiert. Niemand sollte sich mehr unterstellen, die Menschen nach einem Ideal formen zu wollen: Jedes solche Ideal ist nur eine Anmaßung, die gerade dem Heiligsten, der menschlichen Individualität, Unrecht tun muss. Fortan wird Politik, so meinte man, vor allem den schrittweisen Ausgleich von Ungleichheiten bedeuten, die rationale, am besten wissenschaftlich fundierte Entscheidung von strittigen Fragen, die allseitig gewinnbringende Lösung von Interessenkonflikten unter etablierten Partnern auf Augenhöhe. Maßvoll ist diese Politik, vernünftig, und sie kennt sicherlich Affekte, aber das sind vor allem die Affekte des Stolzes auf die eigene Mündigkeit und die eigene Vorbildkraft. Der bestimmende Affekt dieser Praxis von Politik, zumindest sein exoterischer Affekt, ist die Lust an der eigenen Selbstüberwindung, an der Macht über die niederen Neigungen, und die Rührung angesichts der Versöhnungsleistungen, die noch keine Epoche in solcher Zahl und Tiefe hervorgebracht hat. Die Affekte dieser Politik sind gewissermaßen Meta-Affekte, Affekte, die sich nicht auf eine politische Problematik beziehen – das ist nicht mehr opportun –, sondern solche, die sich auf die eigene Erwachsenheit im Umgang mit politischen Problemen beziehen. Kein Wunder, dass es dieser Idee des Politischen ganz evident erschien, dass sie sich nach und nach auf der ganzen Welt durchsetzen werde: Was gäbe es an ihr noch auszusetzen? Die pure Macht ihrer Rationalität und die unwiderstehlichen Effekte, von denen alle profitieren,

machten die endgültige Verbreitung dieser Politikform über den ganzen Globus nur zu einer Frage der Zeit.

Diese Konzeption hat heute die größten Teile ihres Kredits aufgebraucht. Sie hat von Freund wie Feind einen Namen erhalten, der inzwischen weniger deskriptiv als polemisch gebraucht wird. Man nennt sie »Neoliberalismus«. Man versteht darunter in einer sachlichen Hinsicht jene Politik, die nach dem Zusammenbruch des Ostblocks in den Staaten des Westens und denen, die unter ihrer Hegemonie standen, bestimmend wurde und zu dessen Leitlinien etwa zählen: Beschneidung staatlicher Subventionen, Erleichterung des Freihandels, Liberalisierung ausländischer Investitionen, Privatisierung von Staatsbetrieben und -eigentum, Deregulierung des Finanzsektors, Steuersenkungen, Austeritätspolitik. Dieses Bündel von Maßnahmen ist alles andere als unstrittig. Es zeigt das erstaunliche Bild einer Konzeption, die sich als vollkommen rational gibt, als das erklärte Gegenteil von Emotion und Leidenschaft, und die ausgerechnet in dieser Selbstverklärung die vehementesten Leidenschaften hervorruft, bei ihren Verteidigern wie bei ihren Gegnern. Und bei ihren Gegnern noch mehr, dies freilich aus einem einfachen Grund: Ihre Verteidiger *müssen* nicht so emotional werden wie ihre Gegner, denn sie sind nun einmal in der Position der Mächtigen. Die Mächtigen haben es leicht, in die Rolle der Maßvollen und der Mahner zu Besonnenheit zu schlüpfen. Sie wissen: Wer ihnen nicht zuhört und folgt, den wird man noch durch andere Mittel auf Linie bringen können.

Und damit sind wir an dem Punkt, weshalb diese Konzeption solche Leidenschaften hervorrufen kann, weshalb ihr Name heute kaum mehr anders denn polemisch gebraucht wird und weshalb ihre Glaubwürdigkeit zur Phrase verkommen ist. Denn es ist heute für alle Augen offenbar, dass der Neoliberalismus nicht einfach nur eine Unwahrheit, sondern sogar eine Lüge ist. Er ist *unwahr*, insofern er niemals die selbsterklärten Ziele erreicht hat: Ausgleich zwischen den verschiedenen Interessengruppen, Abbau von Ungleichheiten, Beseitigung der Armut, Vergrößerung des Wohlstands aller, Beförderung von Frieden und Dialog innerhalb und zwischen den Ländern dieser Erde, mehr Mitbestimmung und Kontrolle durch das Volk, Ausweitung der Demokratie in der Welt, Lösung der drängenden Probleme unserer Zeit, nicht zuletzt auch der Umweltfragen usw. usf. Der Neoliberalismus hat sich selbstbewusst zum einzig möglichen Überwinder der Schwierigkeiten erklärt, denn, so ging die Geschichte, alle Probleme ließen sich lösen, wenn sie nur rational und wirtschaftlich angepackt werden. Und weil wirtschaftliche Subjekte einfach auch rational agierende Subjekte seien, sind Rationalität und Wirtschaftlichkeit letztlich ein und dasselbe. Der Neoliberalismus hat keines seiner Versprechen halten können. Daher ist er unwahr.

Er ist aber mehr als das, er ist *Lüge*, weil unter dem Vorwand des Nutzens für alle von Anfang an immer nur der Vorteil der Wenigen betrieben wurde. Wirtschaftssubjekte sind nicht so sehr egoistische Subjekte; diese Sichtweise führt eine

moralisierende und psychologisierende Kategorie ein, die genauso kontraproduktiv ist wie die der Gegenseite, die unbeirrt erklärt, wenn der Neoliberalismus noch nicht gewirkt hat, dann müsse das wohl an der Mangelhaftigkeit des Menschen liegen, die seine Probleme zu ewigen mache. In Wahrheit ist das eine wie das andere falsch (wenn auch nicht im selben Sinn und im selben Maß). Die Sache liegt viel einfacher: Das Kapital existiert als Kapital nur, insofern es einen einfachen Imperativ jeden Tag aufs Neue aktualisiert: dass das Kapital sich vermehre. Niemand kann an der kapitalistischen Ökonomie teilnehmen, wenn er oder sie sich nicht diesem Imperativ unterstellt. Und dieser Imperativ übertrumpft einfach immer alle anderen Rücksichten, so dass gar nicht zu erwarten ist, dass irgendwelche Probleme jenseits der Gewinnabsichten privater »Marktteilnehmer« gelöst werden könnten. Der Neoliberalismus war faktisch immer eine Maschine der Bereicherung der Wenigen. Das lässt sich daran ablesen, dass alle seine obengenannten Forderungen auf eine systematische Enteignung und Entrechtung der Vielen hinauslaufen. Jede einzelne Forderung ebnet den Weg für Maßnahmen, in denen die Lasten eindeutig verteilt sind, nämlich immer auf den Schultern der mittleren und geringen Einkommen, auf denen der Armen und des Mittelstands. Niemand, der aktiv an dieser Politik teilnahm, hatte sich darüber je Illusionen machen können. Der neue globale Konsens war von Anfang an Lüge, und die erste Lüge war die Behauptung und die Propaganda des Konsenses selbst.

Der Neoliberalismus ist nämlich nicht einfach nur eine ökonomische Richtung, die zu einem günstigen Zeitpunkt die Politik beherrschte. Der eigentliche Geniestreich der Neoliberalen war es, aus ihm eine Ideologie zu machen. Und das war nicht irgendeine Ideologie, sondern eine, die vor allen Dingen für die Reste dessen, was man einmal die »Linke« nannte, anknüpfungsfähig war. Diese Ideologie sprach pathetisch von den Rechten der Individuen, von der Gleichberechtigung von Minderheiten, von der Tilgung aller Diskriminierung in Bezug auf Geschlecht, Herkunft, Religion oder sexueller Orientierung, von Freiheit und Selbstverwirklichung, von der Wertschätzung der Differenz und Andersheit, von einem friedvollen und für alle Neuerungen aufgeschlossenen Miteinander, von Toleranz, Multikulturalismus, von einem ganzheitlichen Bild des Menschen, vom Respekt für die Natur usw. usf.

Ich will gar nicht auf die Details dieser Ideologie eingehen, sie ist allzu bekannt. Auch ihre Widerlegung ist heute keine schwere Übung mehr. Ich will hier nur auf zwei Punkte kurz eingehen, die ihre Unwahrheit bezeugen. Erstens kennt diese Ideologie nur *Individuen*. Sie hat es damit geschafft, sich gewissermaßen durch die Hintertür in das Denken einzuschleichen, das einmal als links galt, und dort exakt die Kategorie zu tilgen, die die Linke überhaupt erst als solche konstituiert hat: die Klasse. Was die Konservativen und die Liberalen immer schon zu wissen meinten, diese Ideologie hat es den einstmaligen Linken verdaulich gemacht: dass es keine Klassen, nur Individuen gibt. Und diese Individuen können sich selbst nicht mehr

in derselben Weise politisch organisieren, wie es für Klassen möglich ist. Exakt die herausfordernde Erklärung, nun könne ein jeder und eine jede alles sein und machen und fordern, ganz individuell und ohne Blankoscheck z.B. für eine politische Partei, macht aus jedem Individuum ein ohnmächtiges Atom, dem alle echte Solidarität abgeht, weil es die Gleichheit der Situation ist – der Ausbeutung und Unterdrückung nämlich –, die echte Solidarität gründet, die Solidarität hingegen, die diese Individuen so gerne und wortreich zelebrieren, sich auf eine bloß gefühlige, aber zu aller Wirksamkeit unfähige Überzeugung gründet, dass man auf der Seite der Guten stehe. Die Liquidierung der Klasse zugunsten bloßer Individuen entzieht also jeder wirkungsvollen politischen Organisation den Boden.

Zweitens wird zwar Differenz und Diversität gefördert und gefeiert, so sehr, dass sie bei allen Einstellungs- und Besetzungsvorgängen öffentliche und rituell betriebene Politik ist; doch hat auch dieses Bekenntnis zu traditionell »linken« Idealen eine Kehrseite (genauer: sie ist die Kehrseite einer ganz anderen Politik). Denn es soll zwar niemand mehr diskriminiert werden, weil er oder sie schwarz oder homosexuell oder Muslim(a) ist; aber die Anerkennung und Toleranz hat einen Preis, und der ist die »Leistung«. Denn in Wahrheit ist die Feier der Diversität beschränkt auf den Kreis der gut Ausgebildeten und Leistungsfähigen und -willigen. Die Diskriminierung hat nie aufgehört, sie hat nur die Maske gewechselt. Daher ist es nur zu verständlich, wenn sich faktisch an der Lage von Randgruppen und Minderheiten nicht viel geändert hat: Sind sie Randgruppen, dann sind sie vor allem auch ökonomisch und sozial marginalisiert, sie erfüllen also das *eine* Requisite der Teilhabe in der neoliberalen Gesellschaft gerade nicht. Dass es einige von ihnen trotzdem geschafft haben, ist nicht eine Erleichterung für sie, sondern eine zusätzliche Bürde, denn genau dies wird ihnen vorgehalten als Beweis dafür, dass es wohl doch an ihnen liegen muss, wenn sie arm sind und bleiben. Dabei braucht das Kapital nun mal seine Armen wie die Luft zum Atmen, wie man seit Marx wissen kann, wenn man es denn wissen will.³

Die Behauptung einer Politik nicht nur ohne, sondern sogar jenseits von Emotionen war also immer schon eine Lüge. Es gibt keine rein rationale Politik. Erklärungsbedürftig ist daher nicht die Emotionalisierung der Politik, sondern die zeitweise Herrschaft der Idee, Politik ließe sich frei von aller Emotion, als pure Verrechnung der Sachzwänge, praktizieren. Diese Idee ist nicht nur unwahr, nicht

3 Für allerlei weitere Probleme, die aus dieser Ideologie folgen, vgl. vor allem die Arbeiten von Robert Pfaller. Zwar schießt dieser Autor öfters mal übers Ziel hinaus, und es ist nicht ganz überraschend, dass er gerade unter denen heiß umstritten ist, die seine natürlichen Verbündeten sein müssten; seine Diagnosen aber (vor allem in seinem Buch über die *Erwachsenensprache* mit der Kritik an der Identitätspolitik) sind in den meisten Fällen so treffend wie wertvoll für eine wirkungsvolle Kritik an den Zuständen unserer Zeit, das heißt konkret: am fortwährenden Wüten des Neoliberalismus und an dem (korrelativen) Aufstieg rechter Parteien und Bewegungen.

nur Lüge, sie ist vor allem auch inhärent *undemokratisch*, weil sie über kurz oder lang einer Technokratie den Weg ebnet: dann sind es eben die Experten, die am besten wissen, was das Beste für alle ist. So wird bald keiner mehr mitreden dürfen.

Daran wird aber deutlich, dass die ganze Entgegensetzung von Rationalität und Emotionalität fragwürdig ist. Hält man an ihr, in ihrer einfachen Gestalt, fest, dann gibt es für die Politik nicht allzu viele Szenarien, von denen keines erstrebenswert scheinen will: Die Politik wäre dann etwa Ziel emotionaler Manipulationen, die sich auf die Entscheidungsträger oder das Volk beziehen kann. Oder die Affekte sind zwar natürliche, aber selbst (der Sache nach) unwesentliche Begleiterscheinungen rationaler Interessen oder objektiver Sachlagen. (Ihre Relevanz bestünde dann nur in ihrer Antriebskraft für Handlungen, nicht in irgendeinem inneren Bezug zur Sache.) Es ist auch das andere Extrem denkbar, das sich der Übermacht der Rationalität oder eher Scheinrationalität zu entschlagen sucht, dafür aber keine geeigneten Mittel kennt und nun als einzigen Ausweg ein offensives Bekenntnis zu dem als irrational Verdammten wählt. Die Logik ist natürlich unwiderlegbar: Wenn *das* das Vernünftige ist, dann will ich nicht vernünftig sein, wirft dieser Irrationalismus der Scheinrationalität entgegen. Diese Reaktion ist nicht ganz unverständlich, und wir beobachten sie gerade heute vielerorts.⁴ Sie bleibt aber in derselben einfachen Entgegensetzung des Rationalen und des Emotionalen gefangen wie die Ideologien der Effizienz und Ökonomie.

Wir müssen daher der Vermutung Raum geben, dass mit dieser ganzen Entgegensetzung von Rationalität einerseits und Emotionalität andererseits etwas nicht stimmt. Beides ist nicht dasselbe, aber beides sind Äußerungen ein und desselben Wesens, das nun einmal nur als *eines* agieren kann. Die Unterscheidung kann also nur zum Zweck der Analyse ein wenig Berechtigung für sich beanspruchen. Getrennt findet man beides aber nie, weder bei Menschen noch in ihrer Politik.

Eine wichtige Bemerkung kann man aber sofort machen. Die Forderung der Wahrheit läuft quer zu der Unterscheidung in Rationalität und Emotionalität. Das widerspricht einem gewissen Mainstream in der Philosophie wie der Ideologie des Neoliberalismus; es widerspricht aber auch dem irrationalistischen Hohelied auf die Gefühle. Weder ist die Vernunft bereits Garant der Wahrheit einer Aussage oder eines Standpunkts, noch ist der Affekt die bloße Ablenkung vom Wahren und

4 Sie hat allerdings eine Vorgeschichte. Bernd Stegemann erinnert in seinem Buch über den Populismus daran, dass es schon in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh. eine Welle des Populismus in den USA gab. Damals wie heute wandten sich die Menschen angesichts einer erdrückenden Übermacht des für rational und daher alternativlos Erklärten entschlossen dem Irrationalen und der Religion zu. Vgl. Bernd Stegemann: *Das Gespenst des Populismus. Ein Essay zur politischen Dramaturgie*, Berlin: Theater der Zeit 2017, S. 33ff.

Guten. Auf ersteres haben prominent ja bereits Horkheimer und Adorno hingewiesen, durch die der Ausdruck »Dialektik der Aufklärung« geradezu zur festen Redewendung, zumindest unter Philosophen geworden ist; die Selbstentlarvung des Neoliberalismus trägt sein Scherflein dazu bei, denn »rational« ist der ohne jeden Zweifel, wenn man als Rationalität das wirkungsvolle Verhältnis von Mitteln und Zwecken bezeichnet. (Und so eine Bezeichnung ist nicht ohne Tradition.) Andererseits können Affekte vollkommen an der Realität vorbeigehen und ebenso gut Aspekte an ihr eröffnen, auf die eine abgeklärte Analyse niemals hätte führen können.

Sprechen wir vorläufig so, unter ebenso vorläufiger Beibehaltung der Unterscheidung in Rationalität und Affektivität:⁵ Beide können von der Wirklichkeit abgekoppelt sein. Es liegt nahe zu vermuten, dass, wenn es zu solcher Abkoppelung kommt, sie ihr immer gleichzeitig unterliegen. Solche Abkoppelung muss beide verzerren, den Diskurs (in dem die Vernunft ihre Daseinsform und ihre Entfaltung findet) wie den Affekt, muss ihnen eine Form geben, die von der Unwahrheit spricht, auf der sie sich erheben. Sie werden ihren Index der Unwahrheit führen und sich in weitere Unwahrheitseffekte fortschreiben. Aber – und hier berühren wir einen zentralen Punkt – niemals dürfen wir davon ausgehen, dass ihre Unwahrheit heillos ist. Es ist dies der Fehler vieler, und gerade der scharfsinnigsten Zerleger des Politischen, in einen solchen Abgrund von Unwahrheit zu blicken, dass nichts Wahres und Richtiges mehr begegnen kann. Was noch unter dieser Gestalt auftritt, muss geradezu eine besonders perfide Mimikry des Guten sein, die vom Kritiker fordert, dass er sich in seiner analytischen Anstrengung selbst übertreffe. Beispielhaft trifft man diesen Geist bei Adorno und Horkheimer an: Hier ist letztlich alles falsch, und da es bekanntlich kein richtiges Leben im falschen gibt, dreht sich der noch hoffende Geist verzweifelt im Kreise, haschend nach Spuren des Wahren und Guten, und seien sie noch so dürftig, und sinkt endlich erschöpft nieder: in die Resignation und die Kollaboration.⁶

Soll eine Analyse des Politischen irgendeinen praktischen Zweck erfüllen, muss sie also davon ausgehen, dass sich sehr wohl noch im Falschen erkennbare Spuren

5 Ich unterscheide nicht begrifflich zwischen Emotion, Affekt und Gefühl. Man würde solche Unterscheidungen einer tiefergehenden Analyse sicher zurecht abfordern; da ich aber nur sehr allgemein die Verhältnisse zu beschreiben suche, brauche ich nicht zu fürchten, dass meine Überlegungen durch diese begriffliche Ungenauigkeit Schaden erleiden müssen.

6 Jacques Rancière hat in seinem Buch *Das Unvernehmen* eine scharfsinnige Kritik dieser Form der Reflexion über das Politische geliefert. Er spricht dort von »Meta-Politik«, also einer Reflexion, die einerseits das Politische an jedem seiner Orte *begleitet*, aber nur um immer wieder aufzuzeigen, dass das tatsächliche Politische noch nicht das wahre Politische ist, dass dieses also immer (und in Wahrheit bis in alle Ewigkeit) *jenseits* aller wirklichen Politik liegt. Dieser Radikalismus bleibt am Ende vollkommen ohnmächtig und wirkungslos, gerade weil er die Reinheit seiner Radikalität bewahren will.

des Wahren finden. Das ist eine pragmatische Forderung. Es ist zugleich eine metaphysische Forderung,⁷ denn andernfalls würden wir die ewigen Aporien aufwärmen, in denen sich die philosophische Tradition verstrickt hatte, die meinte, das Erkennen finde im Kopf oder im Geist statt, und die sich dann die Frage stellte, wie dieses Erkennen denn zur Wirklichkeit käme. Wir kommen nur weiter, in der Metaphysik wie in der Politik, wenn wir im Gegenteil davon ausgehen, dass *wir immer schon unmittelbar mit dem Wirklichen in Berührung stehen*. Und wenn wir das unterstellen, ist nicht nur unsere eigene Erkenntnisposition gestärkt; wir müssen zugleich annehmen, dass es eine totale Falschheit auch bei denen nicht gibt, die doch, für uns offensichtlich, in sehr vielem falsch liegen. Es kann dann keine totale Entfremdung vom Wirklichen und Wahren geben.

Schließlich und endlich ist es eine politische Forderung: Wir werden gleich sehen, dass es sich mit der Demokratie nicht verträgt, einen solchen Wahrheitsindex noch im Falschen rundweg in Abrede zu stellen. Es versteht sich: Niemand ist gezwungen, sich zur Demokratie zu bekennen, erst recht nicht zu einem Begriff von Demokratie, der noch einmal über die bekannten politischen Systeme gleichen Namens hinausgeht und als Anspruch fungiert. Wer aber Demokrat sein will, wer von sich sagt, dass er oder sie den radikalen Anspruch, den dieser Begriff trägt (und der ihn trägt), ernst nimmt, der und die kann nicht zugleich dem falschen Denken und dem falschen Affekt *alle* Wahrheit absprechen.

Statt Politik und Emotionen, Vernunft und Affektivität einander entgegenzusetzen, sollten wir also das Emotionale als einen integralen Bestandteil des Politischen begreifen. Natürlich ist Politik immer affektiv geladen: Es geht in ihr um uns, aber mehr als das: Es geht um unsere Lieben, und noch mehr: Es geht um das Wahre und das Gute und die Gerechtigkeit – oder zumindest: um die Ungerechtigkeit. Und man braucht keinerlei elaborierte Theorien über das Wahre und das Gute und die Gerechtigkeit, um Politik in diesem Rahmen zu verstehen.

Ich schlage daher vor, dass wir, statt uns in jenen pauschalen Dichotomien zu bewegen, von verschiedenen *Affektökonomien* sprechen, die in dieser oder jener Gesellschaft in dieser oder jener Epoche wirksam sind. Das hat einerseits den Vorteil, dass wir nicht mehr in allgemeinen Begriffen uns ergehen, sondern in der Lage sind, konkrete historische Phänomene zu erkunden. Das hat andererseits den Vorteil, dass wir dann auch nicht mehr isolierte Emotionen oder Gefühlsausbrüche betrachten müssen, sondern im Gegenteil das Zusammen- und Widerspiel gewisser Affektschemata in konkreten Situationen beleuchten können. Genau das will ich im Folgenden tun, in aller Kürze und Oberflächlichkeit.

7 Verstehen wir unter Metaphysik vorläufig jene ausdrücklichen oder impliziten Thesen, die uns die Gesamtheit des Wissbaren und Verstehbaren ordnen – und die bedauerlicherweise selbst nicht bewiesen werden können.

2. Abstoßende Affekte und das verwaiste Wirkliche

...le désir n'est jamais trompé. L'intérêt peut être trompé, méconnu ou trahi, mais pas le désir.

(Deleuze & Guattari, *Anti-Œdipe*)

In einem jenem rhetorischen Manöver, die sofort erkennbar sind und die dennoch wirken, prägte der damalige Bundeskanzler Gerhard Schröder vor 20 Jahren den Ausdruck vom »Aufstand der Anständigen«. Damit war gemeint, dass sich angesichts fremdenfeindlicher Übergriffe, angesichts von Rassismus, Antisemitismus, Islamfeindlichkeit, Homophobie usw. diejenigen als wehrhaft erweisen müssen, die guten Willens sind und deren moralischer Kompass noch funktioniert. Selbst wenn wir die Rhetorik belächeln, uns ihrer ein wenig schämen, die Geste ist uns bis heute bekannt, und nicht selten neigen wir – aber wer ist dieses »wir« eigentlich? – dazu, sie zu adaptieren. Wir erklären dann oder sind zumindest sympathisierend, wenn es jemand erklärt, dass dem Faschismus kein Fußbreit zugestanden werden darf, dass wir alle aufstehen müssen, ein Zeichen setzen müssen, uns mutig bekennen und einsetzen müssen, wo der Faschismus sein hässliches Haupt erhebt – und heute erhebt er es ja wieder oft und gerne. Wir fahnden bei Autoren und Politiker und Journalisten und Kabarettisten nach Indizien für eine Haltung, die sie den Rechten annähern, und sind jedes Mal aufs Neue schockiert von den Wahlergebnissen: Was ist denn bei denen allen los, dass die zu 20 % oder mehr die AfD wählen?!

Ja, was ist eigentlich los bei denen? Sind die völlig verrückt geworden? Es ist doch offensichtlich, dass die AfD wirklich gar nichts zu bieten hat, dass ihr »Programm« ein Witz, ihre Positionen teilweise irrwitzig und dass zumindest Teile ihres Führungspersonals ausgemachte Neonazis sind. Wie kann man allen Ernstes die wählen? Oder die Reichsbürger: Wie kommt man denn bitte auf so eine verrückte Idee, dass die BRD kein realer Staat sei? Oder jene, die die etablierten Medien unterschiedslos als Lügenpresse denunzieren und stattdessen obskure und unseriöse Internetseiten als Hauptinformationsquelle verwenden: Haben die denn noch nicht einmal den ersten Anfang von Medienkompetenz erworben? Wissen die nicht, dass die Fernsehsender und großen Zeitungen vielleicht auch hin und wieder mal einem Irrtum aufsitzen, dass es aber keine Alternative gibt, die ähnlich strengen Maßstäben unterliegt? Es kommt einem wirklich so vor, als ob die ganze Welt verrückt geworden ist! Nicht nur in Deutschland, auch in den USA, in Italien, in Polen, in Brasilien, in Frankreich, in Großbritannien, in Ungarn, egal wo man hinschaut, überall wählen die Leute ausgemachte Idioten und/oder Faschisten und/oder Betrüger, aber immer Lügner und Brandstifter! Warum nur?

Die Diagnose der Anständigen bleibt gewöhnlich hier stehen. Das »Warum?«, das sie denen entgegenschleudern, die die Trumps, Bolsonaros, Salvinis, Höckes etc. wählen, ist eine rhetorische Frage. Im Zweifelsfall spinnen die einfach. Das ganze Phänomen ist ein einziger Beweis menschlicher Dummheit.

Aber wir *dürfen* nicht hier stehen bleiben. Versuchen wir eine Antwort auf das »Warum?« zu finden, die nicht einfach erklärt, dass die Wähler der Rechten und Populisten spinnen oder bescheuert sind. Es ist klar, dass es nicht *eine* Antwort auf die Frage gibt, weshalb die rechten Populisten heute so erfolgreich sind. Es gibt sicher auch einige stramme Faschisten, die das schon immer waren und die nun überglücklich sind, dass ihre Überzeugungen wieder salonfähig werden. Es gibt auch enttäuschte Konservative, die sich z.B. bei der CDU nicht mehr heimisch fühlen. Es gibt wohl auch solche, die aufgrund ökonomischer Bedenken oder berechtigter Vorbehalte gegenüber der EU damals für den Brexit gestimmt haben. Solche und andere Gründe sind in Rechnung zu stellen. Aber aus solchen und ähnlichen Gründen wird man nicht zu den Zahlen kommen, die die rechten Populisten heute für sich mobilisieren können. Das Erstaunliche ist ja nicht Trump, dessen kognitive und ethische Schranken offen zutage liegen. Das Erstaunliche ist, dass er allen Ernstes zum Präsidenten gewählt wurde, und das ist so grotesk, dass die andauernde Erinnerung daran, dass er ja schließlich nicht von einer Mehrheit der Wähler gewählt wurde, auch nichts mehr bringt. Sie ist so unbeholfen wie selbstgerecht.

Gehen wir davon aus, dass bei vielen Wählern solcher Parteien und Politiker ein Affekt die bestimmende Rolle spielt. In Wahrheit ist es nicht *ein* Affekt, sondern ein ganzes Bündel. Enttäuschung spielt hier eine gewichtige Rolle, das Gefühl, verraten worden zu sein, Wut auf die Ignoranz der Etablierten und, ja auch Hass. Meine Behauptung ist, dass dieses Affektbündel – das natürlich nur ganz grob und versuchsweise beschrieben ist – *berechtigt* ist, einen Wahrheitsindex mit sich führt, selbst und gerade dann, wenn die politischen Schlüsse, die daraus gezogen werden, sich auf eine andere Ebene verlieren, wo sie den Kontakt mit dem Wirklichen einbüßen (und das sogar halb bewusst und willentlich).

...

Bis hierher ging eigentlich alles ganz gut, als ich diesen Text schrieb. Jetzt aber kam ich ins Stocken. Denn der logischen Abfolge gemäß würde nun der Teil kommen, in dem ich den Hass der Verratenen auf seine Gründe zurückführe, ihn erkläre und beschreibe. Und genau das habe ich versucht. Mehrere Anläufe habe ich dazu genommen, einer, in aller Bescheidenheit, brillanter als der andere. Und doch merkte ich, dass irgendwas nicht stimmte. Irgendetwas war faul, egal wie ich es anpackte. Aber was?

Es dauerte eine Weile, bis ich das verstand. Und es ist vielleicht nicht ohne Bedeutung, dass es in einem Gespräch war, dass ich es verstand (ohne dass es mir mein Gegenüber *gesagt* hätte). Die Sache ist doch ganz einfach, und es geht ganz allein um sie: Natürlich kann ich allerlei funkelnde Theorien über die Wählerschaft

rechter Populisten entwerfen. Dass ich das *kann*, weist mich eben als linken Intellektuellen aus. Das heißt aber nicht, dass ich das auch tun sollte; zumindest sollte ich diesen Theorien misstrauen.

Denn der Hass der Verratenen ist ja nicht mein Hass. Ich bin ja einer der Anständigen! Woher sollte ich denn so genau wissen, woher dieser Hass kommt? Ich kann sie nicht nachfühlen, wie soll ich daher wissen, was die Geschichte jener unheimlichen Entfremdung vom eigenen Staat, von der Politik, von den Medien ist? Ich hatte mir schon allerlei Zitate über den Hass herausgesucht, dabei weiß ich doch nicht mal, ob das das richtige Wort ist. Ist es ein Hass oder vielleicht doch eher eine Wut? Überwiegt der Abscheu, der Ekel, die Verachtung? Und lässt sich das überhaupt so grundsätzlich sagen?

Mit einem Wort: Gerade mein Versuch, jene Menschen ernst zu nehmen, deren Herabsetzung ihre Entfremdung und ihren Hass und damit die Sprachlosigkeit unserer Gesellschaften immer weiter befeuert, drohte in eine neue Enteignung zu münden: Ich würde mir ihr Schicksal aneignen, vom Schreibtisch aus, in der Theorie. Dann aber bräuchte ich sie eben nicht mehr. Und wenn meine Theorie von ihnen spricht, und so viel besser spricht, als sie selbst es meist vermöchten, wozu sollte man dann ihnen noch zuhören? Ich will es ganz ehrlich sagen: Ich bin ganz sicher kein Mensch, der auf allen seinen Wegen das Gespräch mit Fremden sucht und dem es leichtfällt, den anderen offen und urteilsfrei zuzuhören. Meine Stärke liegt in der Theorie, im in einsamer Nacht gesponnenen Text. Daher ist die Gefahr, die ich beschreibe, bei mir besonders groß, daher empfinde ich aber vielleicht auch besonders eindringlich die Mängel dieser Texte, selbst wenn es meine sind.

Ich kann und will also nicht im Namen derer sprechen, die ich nicht verstehe und deren Entscheidungen ich nicht gutheißen kann. Es wird ohnehin zu viel in ihrem Namen gesprochen und für sie gesprochen und gleich auch für sie gedacht. Ich will nur zwei oder drei grundsätzliche Anmerkungen machen:

Ich verstehe diese Menschen nicht, wenn sie z.B. AfD wählen. Aber das heißt nicht, dass es keinerlei Wege des Verstehens und der Verständigung zwischen uns gibt. Menschliches Zusammenleben beginnt immer mit und bewegt sich oft lange in den Wegen totalen Nicht-Verstehens. Das heißt aber nicht, dass wir der Verantwortung überhoben sind, das zu überwinden.

Dann: Ich kann nicht die Entfremdung nachfühlen, die einige Menschen der Bundesrepublik, der Politik, den Medien, den öffentlich anerkannten Werten, Autoritäten und Diskursen gegenüber empfinden. Ich kann aber sehr wohl die Keime davon nachfühlen. Denn ich nehme eben grundsätzlich an, dass alle Affektivität, und so auch diese, einen Wahrheitsindex mit sich führt. Sie gruppiert sich um eine Wahrheit, und die lautet: *Der Verrat hat stattgefunden.*

Die vom Neoliberalismus dominierte Politik hat breite Schichten der Bevölkerung nach und nach *verkauft*, indem sie in allen Bereichen kleine, aber folgenreiche Verschiebungen vorgenommen hat, die immer zulasten der Einzelnen, der Bürger

und vor allem der unteren Schichten gingen und die immer die oberen Schichten und die Unternehmen begünstigten. (Noch genauer gibt es eine Vielzahl von Maßnahmen, die obere und untere Schichten »gleich« treffen, nämlich im selben absoluten Maß, wie etwa bei einer Erhöhung von Verbrauchssteuern; das aber belastet untere Schichten unverhältnismäßig mehr als die oberen.) Es haben sich darin vor allem die sozialdemokratischen Parteien ausgezeichnet, und sie, die bis heute keine ernsthafte Auseinandersetzung mit ihrer Verantwortung dafür angestrengt haben, wundern sich darüber, dass ihre Relevanz von Wahl zu Wahl sinkt.

Die Medien haben die Menschen *belogen*, nicht weil sie Lügen über Geflüchtete oder andere Themen verbreitet hätten; auch sind sie nicht grundlegend korrumpiert, wie es die rechte Fama will. Aber sie haben die Lüge des Neoliberalismus willig transportiert und vervielfältigt. In dem präzisen Maß, in dem sie den Rahmen der öffentlichen Berichterstattung und Diskussion auf das neoliberale Paradigma eingeschränkt haben, sind sie verantwortlich für eine (massiv demokratienschädigende) Schieflage.

Endlich hat die Schicht der linken und liberalen Intellektuellen die Menschen *beraubt*: des Wortes, der Teilhabe und schließlich der Integrität.

Und da bin ich wieder bei der Empörung der Anständigen. Die ist nämlich alles Mögliche. Aber sie ist nicht eine interesselose, moralisch einwandfreie, »gute« Reaktion auf die Schlechtigkeit oder Dummheit der anderen. Sie ist Teil des Problems.

Keine Frage, es ist und bleibt falsch, die AfD zu wählen, Trump zu wählen usw. Das ist gewissermaßen der Wahrheitsindex des Affekts bei dieser Gruppe. Doch die Empörung, die in den Anhängern und Wählern allesamt Faschisten, Verrückte, undankbare Arschlöcher und/oder Dumme erkennt, hat es vor allem mit einem zu tun: damit, sich selbst zu bestätigen, dass man auf der richtigen Seite steht. Interessanterweise ist sogar der Jargon des Mutes verbreitet bei solchen Meinungsäußerungen: So als bedürfte es besonderen Mutes, sich »gegen rechts« auszusprechen, in einer Zeit, in der jede noch so minimale Anstrengung zur Differenzierung als Desertion gewertet und harsch sanktioniert wird. Wir baden in den Phrasen unserer moralischen Integrität, im »Nie wieder!« und im »Dem Faschismus keinen Fußbreit nachgeben!«. Aber der Punkt ist eben, dass wir darin baden: Es geht allein um *unsere* Sauberkeit.

Der Affekt der Empörung ist massiv selbstbezogen, er ist narzisstisch. Wer ihn nicht teilt, das liegt als Implikation in ihm, ist eben dadurch bereits sozial disqualifiziert, der kann und darf nicht mitsprechen. So nimmt dieser Affekt sehr vielen Menschen mit einer unbestechlichen Logik das Recht auf das eigene *Wort*. (Wohlgemerkt, es wird immer wieder darüber diskutiert, dass man den Wortführern der Rechten nicht zu viel Aufmerksamkeit und Sendezeit gönnen dürfe. Das kann sehr gut sein. Aber die meine ich eben auch nicht. Ich meine jene, die sie wählen oder mit ihnen sympathisieren, ohne dass man so schlichtweg sagen könnte, dass sie

Faschisten wären. Björn Höcke ist ein Neonazi. Doch der Schluss, dass darum jeder, der für ihn stimmt, auch einer ist, funktioniert eben nicht, so gerne wir uns die Welt auch in Anständige und Faschisten aufteilen wollen.) Wer kein Recht auf ein eigenes Wort hat, der kann nun einmal auch nicht *teilhaben* am öffentlichen Leben und dessen Mitwirkung an der Politik ist tendenziell ein Irrtum. Sie sind doch alle, sagt die Empörung, gar nicht reif für die Teilhabe am Politischen, weil ihnen alle moralische Integrität fehlt: Sie sind moralisch noch Barbaren.

Diese Logik der Empörung ist unablässig damit beschäftigt, sich selbst zu rechtfertigen und zu bestätigen. Vielleicht ist das auch gar nicht überraschend, denn wenn es stimmt, dass die Empörung primär ein narzisstischer Affekt ist, dann kann es nicht anders sein: Ist der Narzissmus doch das in sein Gegenteil gewendete Leiden an der eigenen Unzulänglichkeit. Dann aber erhebt sich die begängteste Macht der Empörung auch über der Abwesenheit ihrer Rechtfertigung, die sie umso zwanghafter nachzuliefern bemüht ist.

Am unverblümtesten zeigt sich diese tiefe Unsicherheit, die wie wild um sich schlägt, in den ideologischen Saubermännern, die fast berufsmäßig nach Sympathisanten der AfD oder allgemein nach Überresten einer barbarischen Weltansicht fahnden. Das ist zwar ein Phänomen, das in der Tat gefährlich ist, und zwar vor allen Dingen wiederum aufgrund seiner Unehrllichkeit – es geht eben nicht um das Richtige und Gute, sondern um die Selbstbestätigung als Guter –, es betrifft aber »nur« solche Menschen, die in der Öffentlichkeit stehen.

Aber das anständige Denken hat andere Mittel, um sich die Zumutung eines fremden Denkens und Fühlens vom Leib zu halten. Ich habe kürzlich einen Vortrag gehört, in dem, gestützt auf die Theorien von Lacan, das gegenwärtige Phänomen der Populismusergebenheit erklärt wurde. Ich führe diesen Vortrag nur als Platzhalter für unzählige ähnliche Äußerungen an. Es geht mir nicht um genau diesen Vortrag, noch weniger um den Verfasser, sondern einzig um die Denkweise, für die er steht. Denn alles in diesem Vortrag war »richtig« und »schlüssig«, d.h. die Theorien waren gekonnt gehandhabt und auf das gegenwärtige Phänomen angewandt, so dass die Ergebnisse wie von selbst aus den Ausführungen hervorgingen. Und doch war der Vortrag grundfalsch. Grundfalsch war er nicht wegen irgendwelcher theoretischer Mängel. Grundfalsch war er, weil er nirgends Raum für das Wort des anderen vorsah. Der andere, der rechts wählt oder denkt, war nur Gegenstand, und zwar Gegenstand einer *Diagnose*. Sein Symptom wurde erklärt, und nicht einmal ihm, sondern uns. Wir geraten so auf den eigenartigen Umstand, dass eine theoretische Anstrengung in allen Punkten richtig sein kann, und dennoch als fundamental gescheitert anzusehen ist. Es gibt Themen, in denen über die Wahrheit (in einem strengen Sinn genommen) nicht in Bezug auf die Theorie entschieden wird, sondern ausschließlich in Bezug auf die praktischen Folgen, die sich unmittelbar daraus ergeben. So ist vielleicht jedes Wort von Adorno richtig: Sein ganzes Denken ist am Ende des Tages unwahr, weil es in der Ausnahmslosigkeit der Kritik an den

herrschenden *und an allen denkbaren Verhältnissen* dem Wunsch zur Veränderung keine Luft zum Atmen mehr lässt. Und ganz analog können wir diese Regel für Vorträge und Texte formulieren, die sich mit dem vorliegenden Thema befassen: Wenn ein solcher Text von jemandem gelesen oder gehört wird, der AfD oder Lega Nord etc. gewählt hat, und wenn dieser Rezipient von dem Text so angegriffen und herabgewürdigt wird, dass er umso entschlossener ist, beim nächsten Mal wieder diese Parteien zu wählen und erst recht nicht mehr auf die linken Klugscheißer zu hören – dann kann ein solcher Text schlicht und ergreifend nicht wahr sein.

Der genannte Vortrag verriet noch ein weiteres Element, das sich im gegenwärtigen Diskurs der Anständigen breitmacht, denn er bemühte entschieden *antidemokratische* Bilder. Da war die Rede von Mengen oder Massen, in denen die Menschen angeblich intellektuell und moralisch degenerierten. Als Zeuge wurde Lacan angerufen, doch der stützt sich darin auch auf Freud und dieser wiederum auf Le Bon (mit dessen Völkerpsychologie die Anständigen sonst ja lieber nichts zu tun haben wollen). Das wäre nur eine Anekdote, würde der antidemokratische Impuls nicht allerorten mehr Fahrt aufnehmen. Die Empörung schließt nicht selten aus der offensichtlichen Verrücktheit der Wahl auf die Überforderung der Wähler. Offenbar sind die meisten Menschen doch gar nicht dazu in der Lage, verantwortlich und *vernünftig* zu wählen. Dürfen wir es uns erlauben, fragt die Empörung, ihnen weiter dieses Recht zu geben. (Ein Recht, das *gegeben* ist, ist dann nämlich das Wahlrecht!) In diese Kerbe schlugen auch die periodisch wiederkehrenden Spekulationen darüber, wie viel Prozent der Wählerschaft für Rassismus/Fremdenfeindlichkeit/Faschismus etc. grundsätzlich empfänglich sind – als gäbe es irgendein Faschismusreservoir, das nur aktiviert werden müsste. Solche Argumentationen dienen vor allem dazu, sich und die nicht-faschistischen anderen Parteien von aller Verantwortung freizusprechen.

Schließlich war ganz erstaunlich, was dem besprochenen Faschismus der Vielen entgegengestellt wurde in diesem Vortrag. Denn als Gegenpol traten nur die Menschen auf, die sich im Mittelmeer auf Booten von NGO's an der Rettung afrikanischer Geflüchteter beteiligen. Nun finde ich das zwar auch höchst ehrenwert und bewunderungswürdig. Aber als Modell kann das doch kaum dienen. Was soll wohl der Sinn so einer Antithese sein? Ist man erst am Zenit des Guten angekommen, wenn man im Mittelmeer in ein Boot steigt?

So wird es nicht gemeint sein. Aber diese eigenartige Gegenüberstellung schnürt den Knoten um das Bündel, das die Empörung der Anständigen bildet. Denn sie mobilisiert in Wahrheit einen allzu leichtfertigen *Idealismus*: den Idealismus des Wahren und Guten, dem man nacheifern kann und soll, und das ohne Rücksicht auf persönliche Verhältnisse oder Verluste. Das Problem mit diesem wie mit allen Idealismen ist einfach: *Den Idealismus muss man sich auch leisten können*. Die realen Bedingungen, unter denen Menschen leben, sind eine Härte, die man vom Schreibtisch aus nicht erfasst. Armut, finanzielle Unsicherheit, Abhängig-

keit von immer anspruchsvolleren »Arbeitgebern«, von einem unzuverlässigen »Markt«, von staatlichen Leistungen, die schlaflosen Nächten, wenn man unter solchen Bedingungen auch noch für Kinder oder Alte sorgen muss, die Spuren, die permanenter Druck und nagende Unsicherheit im Leben mit den Nächsten hinterlässt, immer tiefer sich einritzend: Das bildet die gnadenlose Realität, von der sich der Idealismus der Anständigen unbekümmert abwendet. Warum sollten sich die Verratenen dann nicht von diesem Idealismus abwenden?

Wir gelangen wieder dahin, solche realen Bedingungen zu würdigen, sowohl philosophisch als auch politisch. Und das ist ein Glück. Es ist nur eine Tragik, dass es nicht früher geschehen ist. Philosophisch haben die verschiedensten Spielarten von »Konstruktivismen« das Feld beherrscht, wobei ich darunter (hier und nur zum Zweck dieser Ausführungen) sehr weit alle Theorien verstehe, die die Berührung mit dem Wirklichen *vermittelt* sehen über ein Geschehen, das diese erst aufbauen muss, sei es in einem individuellen oder einem sozialen Sinn. Dabei liegt leicht das Missverständnis nahe, dass dieser Aufbau der Wirklichkeit diese ihres Eigengewichts beraube: als handle es sich um ein Spiel, das man auch ganz anders machen könnte, oder um bloße Interpretationen. Dieses Missverständnis war der neoliberalen Ideologie immer sehr nützlich, weil darin erstens der Individualismus zelebriert wird, der die Vielen politisch entmächtigt, und weil dieser Gedanke einer Herstellung von Wirklichkeiten zweitens jene Realitäten verharmlost, die zwar auch gemacht sind (nämlich sozial), die aber nichts von einem Spiel haben: Armut und Zwang. Politisch dominierte zur gleichen Zeit eine Sorge um »Minderheiten« und deren Differenz und Identität (ohne dass der Widerspruch aufgefallen wäre), die gerade eine solidarische gemeinsame Aktivität unterband.

Die heute lauthals angepriesenen philosophischen Realismen taugen leider nicht viel. Die Resonanz auf dieses Etikett aber zeigt an, dass hier ein Bedürfnis und ein Mangel bestehen, die es zu füllen gilt, nicht unbedingt mit einem »Realismus« (denn der Nutzen dieses Begriffs scheint mir für die Philosophie sehr beschränkt zu sein), wohl aber mit einer Reflexion, die dem Wirklichen gerecht zu werden vermag.⁸ Und es wird immer augenfälliger, wie sehr eine Politik Not tut, die gewissen grundlegenden Realitäten der Menschen gewachsen ist, zuerst: sie ernst nimmt. Natürlich ist alles irgendwie »gemacht«, aber wer von Hartz IV lebt, wer alle Wochen aufs Arbeitsamt gehen muss, um sich dort zu rechtfertigen, der und die wissen, dass es Realitäten gibt, die nicht dadurch weniger schwer wiegen, dass sie »konstruiert« sind. Man muss nicht unbedingt gleich Marxist werden; aber die Abwendung von der Analyse von Eigentums- und Produktionsbedingungen war wahrscheinlich der entscheidende Schritt, der den Triumph des

8 Vgl. Robert Hugo Ziegler: »Die Rückkehr des Realen«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 68 (2020) 4, S. 611–626.

Neoliberalismus ermöglichte und der uns in die Situation gebracht hat, in der wir heute wie Ertrinkende um uns schlagen.

Der Idealismus der Anständigen aber erweist sich als völlig ratlos, wenn er mit dem derben Beharren der Verratenen konfrontiert ist. Der Idealismus gefällt sich in der Wiederholung gewisser Phrasen und Denkwege, ja, er besteht wesentlich darin. Dazu gehören die Überzeugung von der Richtigkeit einer multikulturellen Gesellschaft, der Respekt vor allen ausgegrenzten und marginalisierten Gruppen, die Dringlichkeit der großen ökologischen Wende usw. Das alles ist gut und schön. Das Problem ist einzig, dass die Empörung hier ihre letzte Drehung macht, die von den Verratenen sofort durchschaut wird als das, was sie ist. Denn allzu oft sind diese Grundlinien gar nicht eine Aufforderung zu echter wirksamer Politik in der bezeichneten Richtung. Sehr oft fungieren diese Prinzipien in Wahrheit als Bekenntnisakte. Sie geben den Hintergrund ab, auf dem sich abweichende Sprechakte abzeichnen können. Die populistische Polemik gegen die Sprache der politischen Korrektheit könnte nicht solche Erfolge verzeichnen, wenn sie nicht diesen wunden Punkt berührte. Denn allzu oft sind diese Prinzipien in Wahrheit nur der *Vorwand, um sich empören zu können*.⁹ Und dann lässt diese Empörung alle Hüllen fallen und gibt sich als das zu erkennen, was sie immer schon war, zumindest *auch* war: ein Mittel der sozialen Distinktion. (Ich glaube, dass hier keine pauschale und einfach verurteilende Aussage das Richtige trifft. Diese Prozesse funktionieren überhaupt nur, weil sich unentwerrbar aufrichtige Sorge und Heuchelei vermengen.) Es gibt solche, die richtig sprechen können. Die, die es nicht können, sind damit sowohl intellektuell als auch moralisch diskreditiert, zumindest der Tendenz nach. Es ist also gut, dass man sie nicht zu Wort kommen lässt, nicht selbst sprechen lässt, nicht entscheiden lässt. Die anderen, die Ungebildeten und Ewiggestrigen, sie verraten sich durch ihr Ressentiment. Das Problem: Mit Ressentiment beladen sind in Wahrheit auch die Anständigen, die den anderen das Ressentiment unterstellen.¹⁰ Die richtige Redeweise wird so zum echten Schibboleth: zum Passwort, dessen richtige Aussprache den Zugang zu den Kreisen der Ernstzunehmenden öffnet.¹¹

9 Vgl. Bernd Stegemann: *Die Moralfalle. Für eine Befreiung linker Politik*, Berlin: Matthes und Seitz 2018, S. 28-37.

10 Vgl. dazu Stegemann: *Das Gespenst des Populismus*, S. 136ff. Vgl. zu diesem Themenkomplex auch die konzise Positionsbestimmung von Nancy Fraser: »Für eine neue Linke oder: Das Ende des progressiven Neoliberalismus«, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* (2017) 2, S. 71-76. Aus soziologischer Perspektive kommt zu ähnlichen Schlüssen auch Cornelia Kopetsch: *Die Gesellschaft des Zorns. Rechtspopulismus im globalen Zeitalter*, Bielefeld: transcript 2019.

11 Und es lohnt sich, an das Schicksal derjenigen zu erinnern, die das Wort falsch aussprechen: Sie werden nicht etwa abgewiesen an der Grenze, sondern im Gegenteil niedergemetzelt! Ihre körperliche Vernichtung ist eine genaue Entsprechung der gesellschaftlichen Vernichtung, die die ereilt, die nicht richtig zu sprechen verstehen. Damit soll Mord nicht mit gesellschaft-

Ich habe viel gesprochen über die Empörung der Anständigen, viel weniger über den Hass der Verratenen. Ich habe erklärt, warum das so ist und warum mir das zudem die einzige ehrliche Möglichkeit zu sein scheint, in diesem Augenblick zu sprechen – an einem Heute, an dem alles selbstverständliche Vertrauen zerfallen sein muss: Wir können uns nicht mehr sicher sein, dass alles, zumindest »das Gute«, so weitergehen wird, dass nicht auch die Bundesrepublik, wie so viele andere Staaten, in den kommenden Jahren unwiderruflich kontaminiert oder zersetzt werden wird vom Pilz des Faschismus. Das kann geschehen. Und es wird geschehen, wenn wir nicht neue Wege finden, dem Faschismus entgegenzutreten. Dieser Text soll ein Beitrag zur Wegfindung sein.

Aber, wird man einwenden, war das alles nicht äußerst negativ bisher? Wo sind denn die positiven Vorschläge? Gerade meine ausführliche Kritik der Selbstgefälligkeit der linken und liberalen »geistigen Eliten« muss doch trüb und hoffnungslos klingen.

Ich bin in der Tat skeptisch diesen »Eliten« gegenüber, nicht aus grundsätzlicher Skepsis Eliten gegenüber oder ähnlichem, sondern aus der schlichten Tatsache, dass ich nur wenige finde, die wirkungsvoll in den Lauf der Zeit einzugreifen verstehen. Die meisten machen einfach weiter damit, den anderen zu erklären, was sie zu denken und zu wählen haben (»alles außer AfD«) und warum sie es offenbar noch nicht richtig verstanden haben.

Trotzdem glaube ich nicht, dass das Vorliegende eine hoffnungslose politische Doktrin ist. Eine hoffnungslose politische Doktrin ist automatisch eine antipolitische Doktrin. Den wichtigsten Punkt will ich noch einmal betonen: Ich glaube, dass wir alle einen unvermittelten, unverzerrten, ursprünglichen Kontakt mit der Wirklichkeit unterhalten. Diese Wirklichkeit ist nicht so schlicht, wie manche »Realisten« es sich ausmalen, aber das heißt noch lange nicht, dass wir ihr irgendwie fremd gegenüberstehen. Und dieses »wir« ist ernst zu nehmen: Wir *alle* sind in

licher Ausgrenzung gleichgesetzt werden. Vielmehr eröffnet die frappierende Tatsache, dass in der biblischen Erzählung Flüchtlinge die Opfer dieser mörderischen Ausgrenzung sind, den kürzesten denkbaren Weg zu einer echten Solidarisierung: Die Flüchtlinge von heute und die prekarierten Klassen sind nämlich, zwar nicht in derselben Weise, aber sehr wohl ganz genau im selben Sinn Opfer der neoliberalen Politik. Wenn es nur gelingt, die Verzerrungen zu beseitigen, die diese Politik und ihre Gewinner schützen, könnten diese Gruppen sich als das erkennen, was sie sind: natürliche Verbündete. (Die Schibboleth-Episode findet sich in Ri, 12, 5-6: »Gilead besetzte die nach Efraim führenden Übergänge über den Jordan. Und wenn efraimitische Flüchtlinge (kamen und) sagten: Ich möchte hinüber!, fragten ihn die Männer aus Gilead: Bist du Efraimter? Wenn er Nein sagte, forderten sie ihn auf: Sag doch einmal ›Schibboleth‹. Sagte er dann ›Sibboleth‹, weil er es nicht richtig aussprechen konnte, ergriffen sie ihn und machten ihn dort an den Fluten des Jordan nieder. So fielen damals zweiundvierzigtausend Mann aus Efraim.« Einheitsübersetzung.)

dieser unvermittelten Berührung. Wenn wir das nicht glauben, dann brauchen wir nicht weiter zu reden, erst recht und vor allem nicht über Politik.¹²

Vor allem aber glaube ich auch, dass in den Affekten, die unsere gegenwärtige politische Lage kennzeichnen, eine Wahrheit liegt, dass (fast) kein Affekt ohne einen gewissen Wahrheitsindex lange Zeit auskommt und überlebt. Die Aufschlüsselung der Wahrheitsindices vermittelt uns zugleich ein einigermaßen akkurates Bild von der gewaltigen Aufgabe, vor der wir stehen. Die Empörung der Anständigen ist wahr, da die Wahl z.B. der AfD oder Trumps oder Salvinis eine fürchterliche Entscheidung ist. Wir können noch lange nicht die Folgen ermessen, die die Erfolge der Rechten haben werden. Was alles zerstört sein wird, kann man erst nach der Flut abschätzen – und da unterstellt man noch, dass die Wasser wieder sinken werden! Dummerweise führt die ganze Wahrheit der Empörung der Anständigen dazu, dass exakt diese Empörung häufig die Kommunikation mit den anderen, mit denen, die verraten und verkauft wurden, unterbindet. *Die Empörung stößt die Verratenen ab*, und das nicht zuerst in einem psychologischen, sondern in einem geradezu physischen Sinn. Eine Lösung, oder zumindest eine neue Wege ermöglichende Arbeit ist nur zu erwarten, wenn diese Kommunikation zustande kommen kann.

Der Hass der Verratenen hat seinerseits seinen Wahrheitsindex. Er verweist darauf, dass die Politik und die »Eliten« in der Tat über Jahrzehnte hinweg breite Schichten der Bevölkerung verraten, verkauft und zum Schweigen verurteilt haben. Doch auch für ihn gilt: *Der Hass stößt die Anständigen ab*. Wir haben es geradezu mit zwei gleichnamigen Polen zu tun, die beide verhindern, dass die Mitte, in die beide streben, erfüllt wird. *Diese Mitte ist die Wirklichkeit. Beide verfehlen einander, weil sie die Wirklichkeit verfehlen*. Ihre partielle Unwahrheit macht sie für die anderen inakzeptabel und hindert sie zugleich jeweils selbst, sich auf die Höhe der Aufgabe zu erheben.

Wenn der andere ganz schlecht ist (übrigens auch, wenn der andere ganz gut ist!), dann kann man ohne Risiko sagen, dass etwas schiefgelaufen ist. Eine solche Sichtweise muss falsch sein. Die Empörung und der Hass sind gleichnamige Pole. Was ist denn ihr Name? Das Plus ohne Rest, das volle Gute, dem nur mehr ein verkommenes Böses gegenüberstehen kann, die Wahrheit ohne Schatten. *Das Verstörende am Wirklichen ist, dass es in ihm keine Deckungsgleichheit gibt*. Selbst dann, wenn wir wieder einen Raum finden, in dem wir miteinander streiten können, selbst wenn dem Faschismus etwas entgegnet werden kann – und das ist keine primär theoretische, intellektuelle Arbeit: Der wichtigste Schritt hierzu ist die Bildung einer glaubwürdigen *linken* Alternative, sei es eine Partei, eine Bewegung oder was

12 Vgl. zu einer näheren Begründung auch den schon erwähnten Aufsatz »Die Rückkehr des Realen«.

auch immer –, selbst im allergünstigsten Fall bleibt das Wirkliche selbst Gegenstand des Streits und nicht etwa der unstrittige Ort der Verhandlung. Jedoch im günstigen Fall ist es nicht mehr jene Leerstelle, die in der Abstoßung der gleichnamigen Affekte entsteht, wo nichts, was der eine sagt, mit dem, was der andere sieht, übereinstimmt. Im günstigen Fall ist das Wirkliche das Feld, das sich verschiedene Sprachen anders aneignen: Die Sprachen bleiben ineinander konvertierbar, wenn man ein wenig Anstrengung zeigt, allerdings niemals glatt und ohne Verluste. Im allergünstigsten Fall geht diese Übersetzung von einer Sprache in die andre, die Kommunikation von einer Position in die andre mit der Bereitschaft einher, vom anderen etwas zu lernen, was man noch nicht wusste, da das Wirkliche paradoxerweise eine entschlossene Hingabe fordert, die nur echt ist, wenn sie weiß, dass sie alleine nicht gelingen wird: Als solitäre muss sie falsch werden. Ich kenne kein schöneres Bild für diese Bereitschaft, der anderen Sprache, der anderen Position eine Einsicht zuzutrauen, die die eigene nicht hat, auch auf die Gefahr hin, sich lächerlich zu machen, als die französische Vokabel für aufklappbare Oberlichter an Türen. Die heißen im Französischen nämlich »vasistas«.

Und die Affekte? Welche Affekte dürfen wir erwarten? Und was ist nun eigentlich mein Affekt? Zum Ersten will ich nur das bemerken: Selbstverständlich ist es völliger Widersinn, über irgendwelche Affekte der Zukunft spekulieren zu wollen. Eines immerhin müssen wir uns klarmachen: Die gutbürgerliche, die anständige Forderung, in den eigenen Affekten doch bitteschön Maß zu halten, ist ebenso ignorant wie die so weitverbreitete These papiern ist, wonach es um »Liebe« gehe und »Hass« immer falsch sei. Gute und schlechte, positive und negative Affekte, Liebe und Hass: Selbst, wenn solche allgemeinen Kategorien eine sinnvolle Anwendung ermöglichen sollten, was noch keineswegs feststeht, dann ist immer noch klar, dass es genau Teil der Strategie der Privilegierten zur Ruhigstellung der anderen ist, gewisse destruktive Affekte zu diskreditieren und überhaupt Mäßigung zu empfehlen. Doch die Verratenen wissen, dass das Maß immer nur das der Herrschenden ist und der Respekt vor ihm genau die Ordnung fortsetzt, die doch in Frage gestellt werden soll. Ich habe keine romantische Idee von Gewalt. Doch glaube ich auch nicht, dass man es sich so einfach machen kann, Gewalt grundsätzlich und ein für allemal zu verurteilen. Diese Verurteilung als solche ist wiederum meist nur ein Mittel, den Widerstand zu brechen.

Und ich? Es ist nur fair, dass ich in einem ehrlichen und teilweise auch sehr harschen Text von meinen Affekten nicht schweige. Ich kenne sie, zumindest zum Teil: die Verachtung der Anständigen, auch ich bin konsterniert, wütend, wenn die AfD wieder mal 20 % geholt hat; auch mir liegt der Impuls nicht fern, denen, die so wählen, die Eignung zur Demokratie abzusprechen. Ich bin nicht frei davon. Und ich kenne auch den Abscheu vor denen, zu denen ich mich zähle, die Enttäuschung über ihre, über *unsere* Unfähigkeit, das Schaudern ob unserer Selbstherrlichkeit. Und ich habe Angst. Nicht die Art von Angst, die einen erstarren lässt.

Aber die Angst, dass etwas Wertvolles unwiederbringlich zerstört werden könnte. Unvermutet erkenne ich mich so als konservativ, im Wortsinn. Aber ich weiß auch, dass es nicht so kommen muss. Das hängt ganz allein von uns ab: von unserer Bereitschaft, die Aufgabe unserer Zeit klar zu sehen und echte Antworten darauf zu finden, nicht bloß verbale; nicht zuletzt: von unserer Ehrlichkeit. So durchzieht dieses besonders widersprüchliche Bündel von Affekten irgendwo ein schimmern- des hauchdünnes grünes Fädchen. Mehr kann man wohl nicht verlangen.

Von der Empörung zur Praxis – Ein Plädoyer

Cindy Salzwedel

Robert Hugo Zieglers Idee, Emotion und Politik mit Blick auf Kapitalismus und Interessenkonflikte zwischen den »Empörten« (bürgerliche oder einfach Linke?) und den »Verratenen« (denen, die rechts-populistische Parteien wählen und die vom System abgehängt sind) zu beleuchten, ist mir grundsympathisch. Bei seiner Kritik an der falschen Behauptung einer Trennung von Emotion und Politik gehe ich ebenso mit.

In seinen Ausführungen bezieht er sich auf Phänomene aus Deutschland und der Welt, nennt die Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung oftmals Neoliberalismus und weiß dabei selbst, dass die Bezeichnung heute vor allem polemisch für eine Ordnung gebraucht wird, die zum »Vorteil der Wenigen« eingerichtet ist (der klassische Neoliberalismus sollte ja eine Alternative zum Kapitalismus darstellen, aber das, womit wir in Deutschland heute leben, ist die auf Konkurrenz- und Ausbeutung basierende Wirtschaftsweise des Kapitalismus). In der sozialwissenschaftlichen Analyse wird zudem unterschieden zwischen Kapitalismen verschiedener Ausprägung – bspw. je nach regionalen Gegebenheiten der Produktion und des Handels – deren Eliten dennoch auf globaler Ebene im Sinne kapitalistischer Verwertung kooperieren.¹

Ich möchte dem Text eine Ergänzung an die Seite stellen, bezogen nämlich auf die sich mir während der gesamten Lektüre aufdrängenden Ideen für Praxis und potenzielle Handlungs-Möglichkeiten, die über die philosophische Erörterung einzelner Begriffe hinaus geht. Der Autor formuliert geradezu einen Appell die »Wütenden« nicht leichtfertig abzustempeln, insbesondere, wenn mensch sich selbst auf der Seite der Guten und Gerechten wähnt, die sich über die vermeintlich richtigen Dinge empören. Diesem Appell will ich folgen und Möglichkeiten sowie Grenzen dessen betrachten. Mit Blick auf die konstatierten Gruppen, die sich ob ihres Auftretens geradezu »physisch« gegenseitig abstoßen sollen, kommt mir zugleich in den Sinn, dass ich bei der Betrachtung die Zweifelnden oder die mit dem Unbehagen nicht aus dem Blick lassen möchte. Jene, die sich ebenfalls an

1 Ulrich Brand und Markus Wissen: *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*, München: oekom 2014.

gesellschaftlichen Erscheinungen stören, aber (bisher) keinen Umgang mit diesen Wahrnehmungen und Gefühlen gefunden haben oder zumindest keinen spürbar gesellschaftsverändernden.

Das meiste Potenzial für einen gesellschaftsverändernden Ansatz sehe ich in einem Punkt, den der Autor nur gestreift hat – nämlich bei den »Diskussionen über die Geschlechtlichkeit«. Hier bewerte ich nicht nur die Problemlage als wesentlich drängender als er, sondern sehe auch Chancen für eine Begegnung zwischen den genannten Gruppen, da in diesem Feld die Bereiche Emotionalität, Politik und Kapitalismus zusammentreffen. Männlichkeit und Männlichkeitsattribute sind Kernbestandteile der beschriebenen Misere, dazu jedoch später mehr.²

1. Kapitalismus, Staat und die liebe Demokratie

Im Gegensatz zum Autor stelle ich in Frage, dass der Neoliberalismus der letzten 30 Jahre das Gute Leben für alle versprochen hat. Vielleicht hat Ludwig Erhards Idee eines Volkskapitalismus im Deutschland der 1950er und 60er Jahre einst positive Gefühle erzeugt und Versprechungen suggeriert, aber spätestens seit den Einschnitten unter dem Label *Neoliberalismus* unter Margaret Thatcher im Großbritannien der 1970er und 80er Jahre sollte alle Naivität bzgl. dieses Wirtschaftsmodells gewichen sein. Wo nur wer gewinnt, wenn wer anders verliert oder anders gesagt: wo wer reich ist, weil wer anders arm ist, findet sich kein Ort für das Gute Leben für alle.

Im Rahmen der Sozialen Marktwirtschaft greift die Sozialdemokratie in Deutschland seit den Nachkriegsjahren bzw. nach der Wende regulierend ein, um die Auswüchse des Kapitalismus einzudämmen. Dass sich dieses Staatsmodell in weiten Teilen aus den Steuereinnahmen dieses Wirtschaftsmodells speist, weite Teile der Gesellschaft nach Konkurrenz- und Kommodifizierungsmustern gestaltet sind und es an vielen Stellen Überschneidungen zwischen repräsentativer Politik, Beratungs- und Rekrutierungsorganen für das politische System und der Wirtschaft gibt, führt zu einer Verquickung all dieser Sphären.

Die vermeintlich »selbsterklärten Ziele [...] Abbau von Ungleichheiten, Beseitigung der Armut« sind – wenn überhaupt – Ziele einer Sozialdemokratie, die den Kapitalismus in Dienst stellen wollte, aber nicht konnte. Die Unfähigkeit oder Unwilligkeit der Staatsmacht diese Ziele zu erreichen zeigt sich auch aktuell beispielhaft an dem Phänomen, dass nicht einmal für alle Menschen sicherer und bezahl-

2 Vgl. Susanne Kaiser: *Politische Männlichkeit. Wie Incels, Fundamentalisten und Autoritäre für das Patriarchat mobilisieren*, Berlin: Suhrkamp 2020, besonders »Ein neuer Typus misogynen Männlichkeit« S. 25ff. und »Gekränkte Ansprüche in politisches Handeln übersetzen« S. 155ff.

barer Wohnraum am Ort ihres Lebensmittelpunktes geschaffen wird und es zur Verdrängung von armen Menschen aus prosperierenden Innenstädten kommt.

Es mag zwar sein, dass es heute viel mehr Kritik am Kapitalismus gibt, jedoch ist es schwer seine Mechanismen als Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zu greifen und was noch schwerer wiegt: die internalisierten Zwänge dieser Ordnung, die Ausweglosigkeit, in die Menschen von Kindesbeinen an geleitet werden (bspw. durch Anerkennung nur für Leistung und Anpassung) und das kleine Entgegenkommen, dass sich immerhin selbst verwirklichen kann, wer in einem kreativen Beruf mit nettem Team unterkommt, macht uns in weiten Teilen unfähig gegen das große Ganze anzugehen.

»Das Kapital existiert als Kapital nur, insofern es einen einfachen Imperativ jeden Tag aufs Neue aktualisiert: dass das Kapital sich vermehre.« So einfach das klingt, steht dahinter seit etwa 300 Jahren eine Zurichtung von Menschen, die sich bis heute auf unsere Emotionen und Sozialität auswirkt. Die gesellschaftlichen Strukturen – unsere Sozialbeziehungen, als auch unser materieller Rahmen – sind von Konkurrenz und Warenförmigkeit geprägt. Und unabhängig vom sich vermehrenden Kapital ist der Großteil der Menschheit gerade nicht Kapitaleigner:³ und darum oft schutzlos den genannten Prinzipien unterworfen, selbst wenn sie nicht teilnehmen wollen. Es gibt kein Außen, nur die Möglichkeit im Bestehenden andere Strukturen zu beginnen. Vor dem Hintergrund, dass als Produzent:in im globalen Süden, sich entziehen oder Widerstand leisten sterben heißen kann, liegt eine umso größere Verantwortung bei den Menschen in den kapitalistischen Zentren. Jedoch sind die gesellschaftlichen Trennlinien und Ausbeutungsverhältnisse in Deutschland wiederum nicht immer so leicht zu erkennen. Der vom Autor betrauerte Verlust des Klassenbewusstseins der Arbeiter:innenschaft und ihrer Organisierungsfähigkeit in Deutschland muss betrauert werden, danach jedoch müssen aus den neuen Bedingungen neue Wege und Praxen abgeleitet und umgesetzt werden. Dass müde und abgekämpfte Arbeiter:innen die Chance ergriffen haben, die sich einzelnen von ihnen bot – nämlich erträglicher zu leben und zu arbeiten – erscheint mir nachvollziehbar, vor allem da solche Verbesserungen Ziel der eigenen Kämpfe waren. Wer ahnte denn, dass da ein Klassenbewusstsein abhandenkommt, wenn ein paar Arbeiter:innen nun in kreativen Jobs, in Selbstständigkeit, prekär in der Uni oder niederen Verwaltung tätig werden. Was geblieben ist, ist die Tatsa-

3 Der Doppelpunkt an Personen- oder Gruppenbezeichnungen markiert in diesem Text, dass es sich bei den markierten vergeschlechtlichten Begriffen um gesellschaftliche Konstruktionen von Geschlecht handelt, die jedoch gesellschaftlich wirkmächtig sind. Die Verwendung dieser Markierung soll einen gedanklichen Raum öffnen, so dass sich dort alle Leser:innen wiederfinden können bzw. alle möglichen Varianten von sex und gender hineingedacht werden können.

che, dass diese neuen Möglichkeiten teilweise zwar die Künstler:innenkritik⁴ der Arbeiter:innenklasse befriedigt haben, in weiten Teilen aber nicht die Sozialkritik, die weiterhin zur Empörung gegen das und Wut auf das System motivieren muss. Solch negative Bezogenheiten auf soziale Missstände und Ungerechtigkeiten sind dabei sogar vital notwendig und werden durch die Systemzwänge oft schon im Keim erstickt – durch das hegemoniale *There is no alternative* als auch die bürgerliche Internalisierung von Zwängen zur Angepasstheit und, wie der Autor selber sagt, Leistungsorientierung. Wer keinen Frust aufgrund der mangelnden Möglichkeiten, die gegebenen Umstände zu ändern hat, hat oftmals ungeklärten, mindestens aufgrund der alltäglichen Lebensumstände. Und hier liegt das Potenzial der Begegnung von »Empörten« und »Verratenen« (zumal es sich sowieso schon bei Idealtypen nie um reine Ausprägungen handelt), nämlich in der konkreten alltäglichen Begegnung. Genau hier findet sich die »Wirklichkeit«, die der Autor meint die Personen und Gruppen verfehlen zu sehen. Wo das Leben ganz praktisch gemeistert werden muss, müssen zumindest die nicht extrem Privilegierten kommunizieren und aushandeln.

Unter den aktuellen, gar nicht mehr so neuen Bedingungen gilt es sich neu aufzustellen und die aktiven und progressiven sozialen Bewegungen und ihre Forderungen und Erkenntnisse ernst zu nehmen. Es gilt, sich selbst aktiv anders zu verhalten in den sozialen Feldern und Begegnungen, in denen wir uns ständig wiederfinden. An Stelle alten Klassenbewusstseins braucht es Empathie oder eine eigene, ernst genommene Betroffenheit und die Einsicht, dass die Diskriminierung spezifischer Personengruppen, über die ich mich empören oder wegen der ich wütend sein kann, nur zurückgedrängt werden kann, wenn ich erkenne, dass diese Benachteiligung Teil einer Struktur von Abwertungen und Ausschlüssen ist, die den aller meisten von uns schadet. Diese Einsicht und das Handeln dagegen ermöglicht den Schulterchluss zwischen allen Deprivilierten (und jenen, die empathisch solidarisch sind). Grundvoraussetzung ist eine Haltung, die allen Menschen den gleichen Wert zuspricht. Unter diesem Mindestanspruch ist diese Kooperation nicht zu haben.

4 Nach Boltanski und Chiapello können die Kernforderungen der historischen Arbeiter:innenbewegung unterschieden werden in Künstler:innenkritik, die Forderungen bezüglich der Kreativität der Menschen und Gestaltbarkeit ihrer Arbeit umfasste und Sozialkritik, die Lebens- und Lohnstandards betraf. Zum Konzept der Künstler:innen- und Sozialkritik, sowie dem Wandel des Kapitalismus aufgrund dieser siehe: Luc Boltanski; Eve Chiapello: *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz: UVK Verlag 2013, S. 215-259.

2. Körperlichkeit – Empfindsamkeit – Gefühl

Ich möchte im nächsten Schritt über die Analyse des Autors hinausgehen. In seiner Feststellung der Neoliberalismus führe zu einer »systematische(n) Enteignung und Entrechtung der Vielen« finde ich den Ansatzpunkt, um nach der eingangs damit verbundenen Emotionalität zu fragen. Diese Entrechtung, so zeigt Karl Polanyi bereits, formt Menschen seit der beginnenden Industrialisierung und dem aufkeimenden Kapitalismus, wo sie in die Fabriken gezwungen werden müssen⁵; enteignet werden, um Lohnabhängige zu werden und wo Menschen körperlich und damit psychisch und sozial zugewandt werden und sich oft (unbewusst) anpassen müssen, um zu überleben.

Die Folgen für die eigene Emotionalität und Empfindsamkeit, den Bezug auf die eigene Körperlichkeit und dazu die eigene Unempfindlichkeit gegenüber genau dieser Zurichtung möchte ich im Folgenden problematisieren.

Mit Pierre Bourdieu lässt sich feststellen, dass das »Prinzip der herrschenden Sicht« keine reine Idee im Kopf ist, sondern ein System dauerhaft in die Dinge und Körper eingetragener Strukturen.⁶ Dadurch erklärt sich (neben objektiven Zwängen) die Teilnahme am abgelehnten System, sowie verzweifelte Wut oder entschiedene Empörung, die jedoch oftmals keinen wirksamen Ausdruck findet. Mensch kann es geradezu als eine Heteronomie derer begreifen, die sich in Anlehnung an das Abgelehnte an dessen Erscheinungen abarbeiten, ohne etwas Eigenes zu gestalten. Das jedoch könnte als Schritt in die Autonomie begriffen werden, die jedoch nur kollegial und solidarisch gelingen kann.

Zu Recht kritisiert der Autor das Phänomen der Zurichtung durch und hin zur »Leistungsorientierung« im kapitalistischen Staat. Entscheidender Part an der eingetragenen kapitalistischen Struktur in die Menschen ist jedoch die Vermittlung über Geschlecht, insbesondere das Konstrukt von Männlichkeit, das ebenfalls genau diese Leistungsorientierung umfasst.

a. Geschlecht

Völlig zu Recht werden im vorliegenden Text die Betroffenheiten nach *class* und *race* thematisiert, auch Homophobie als Problem benannt, aber völlig unverständlich ist mir die Aussparung der Kategorie *gender*.⁷ Kapitalismus, der auf Produktion, Kon-

5 Insbesondere die unterschiedlichen Maßnahmen und damit verbundene Armut und Leiden im 18. Jh. in England, siehe: Karl Polanyi: *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013, S. 113-156.

6 Vgl. Pierre Bourdieu: *Die männliche Herrschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2012, S. 76.

7 Beispielhaft seien die vom Autor betrachteten Zumutungen im kapitalistischen System genannt, deren »Lasten eindeutig verteilt sind, nämlich immer auf den Schultern der mittleren

sumption und Mehrwertabschöpfung beruht, ohne Reproduktion, die mindestens vergeschlechtlicht ist zu denken, macht keinen Sinn. Eigene Perspektiven auf den vergeschlechtlichten Kapitalismus hat die feministische Kapitalismuskritik in den letzten Jahren bspw. in den Bereichen Care-Work, globale Gerechtigkeit oder eben auch Sozialphilosophie vorgelegt.⁸

Kurze Erwähnung finden die »Diskussionen über die Geschlechtlichkeit« im vorliegenden Text mit dem Hinweis auf »Konstruktivismen«⁹, welche »die Berührung mit dem Wirklichen *vermittelt* sehen«, »wobei leicht das Missverständnis nahe« läge, dass die »Wirklichkeit« ihr »Eigengewicht« verlöre, da es sich »um ein Spiel« handle, »das man auch ganz anders machen könnte, oder um bloße Interpretation.« Dass es hier ein Missverständnis geben könnte, diskreditiert anscheinend die Perspektive allein schon dadurch, dass sie dem neoliberalen Individualismus Vorschub leiste. Sehr vage aber ziemlich salopp wird hier eine der großen Auseinandersetzungen der wissenschaftlichen Geschlechterdebatte gestreift und abgetan, welchen Zugewinn an Freiheiten die Perspektive gebracht hat, dass Geschlecht konstruiert ist! Was eben auch bedeutet, dass es keine natürlichen Rollen und Pflichten nach Geschlecht gibt und dass Menschen mit sogenannten uneindeutigen Genitalien oder hormoneller Ausstattung *normale* Menschen sind und uneingewilligte geschlechtsanpassende Operationen Menschenrechtsverletzungen. Wenn es den »Vielen« schwerer fällt sich gemeinsam zu organisieren, weil Menschen jetzt Nagellack zum Penis tragen oder aufbegehren, obwohl sie in deren Wahrnehmung zurückhaltend sein sollten, dann liegt das wohl weniger am Nagellack, als daran, nicht die gemeinsame Betroffenheit von Menschen in diesem System erkennen zu können oder zu wollen. Es kann keinen Tausch der einen Freiheit gegen die andere geben.

b. Männlichkeit und Emotion

Robert Hugo Ziegler stellt das Bild des rationalen Bürgers, den die Demokratie brauche, selbst in Frage. Wer bestimmt überhaupt, welche Entscheidung rational ist, da keine Entscheidung an sich rational sein kann, sondern immer nur anhand

und geringen Einkommen, auf denen der Armen und des Mittelstands.« In diesen Gruppen finden sich natürlich auch Frauen: und andere gender, diese sind jedoch zudem spezifisch als arbeitende Frauen:, migrantische Frauen:, Mütter: usw. betroffen – und benachteiligt.

8 Brigitte Aulenbacher, Birgit Riegraf, Susanne Völker: *Feministische Kapitalismuskritik. Einstiege in bedeutende Forschungsfelder*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2015.

9 Ebenso moniert der Autor, dass es den Hartz IV-Bezieher:innen nicht helfe, zu wissen, dass »alles irgendwie ›gemacht« ist. Dem würde ich widersprechen, denn es ist von Belang zu wissen, dass nicht ich (und die Eigenverantwortung ist ja eine der wichtigsten Botschaften des Neoliberalismus) Schuld bin an meiner Situation, sondern das System Verknappung und Konkurrenz erzeugt, der nur die Wohlhabenden enthoben sind.

der damit verfolgten Ziele und Zwecke. Diese werden nach eigenen Prioritäten, Menschen- und Gesellschaftsbildern, Vorzügen oder Abneigungen festgelegt, also: cui bono? Schlimmer noch, wenn mensch der Soziologie Max Webers folgen mag und die Verbreitung des Kapitalismus mit der der protestantischen Arbeitsethik einherging, erklärt sich daraus auch der Fetisch der Rationalität als einer Gewinnmaximierung. Die Kreise ziehen sich bis in die Gegenwartsgesellschaft, da auch die Wissenschaft (mit ihrer vermeintlichen Objektivität) und Herrschaft im Allgemeinen (Muster von Dominanz und Unterwerfung) mit vermeintlich rationalen und in jedem Fall vergeschlechtlichten Kategorien einhergehen.

Die gedankliche Trennung von Emotion und Politik hat jedoch noch nie Sinn gemacht. Was nun also? Dieses Zugeständnis oder gar erst ein Zugang zu Emotionalität sind wichtige Schritte raus aus der Misere des unveränderlichen Systems, gegen das sich zu empören oder wütend zu sein oftmals ein unbeholfener Ausdruck ist. Um zu spezifizieren: Es sind Männer:, deren Gefühlslage so lange akzeptiert ist, solange sie nicht als eben solche zu lesen und in dieser Form zugänglich ist. Wutanfälle und dominantes Auftreten sind Durchsetzungsstärke, Tränen aber wären Emotionen; Alkoholmissbrauch und Gewalt gegen sich und andere sind männlich (also nicht emotional konnotiert), aber über die eigene Traurigkeit sprechen oder um etwas bitten ist emotional. Die angesehene Form des Ausdrucks der Männer: also ermöglicht kaum gemeinsamen Austausch. Es muss jedoch darum gehen das eigene Unbehagen ernst zu nehmen, die eigenen Betroffenheiten ausdrücken zu können, die anderer anzuhören, damit wohlwollend umzugehen und gemeinsam Veränderungsbedürfnisse zu konkretisieren. Ein Anfang könnte darin bestehen, die Fähigkeit zu entwickeln Uneindeutigkeiten, Mehrdeutigkeiten oder vermeintliche Widersprüchlichkeiten auszuhalten. Der Sozialpsychologe Rolf Pohl nennt das »Ambiguitäten aushalten« und betrachtet das als einen der wichtigsten Schritte den vor allem männlich: sozialisierte Menschen von Anfang an lernen müssen, damit das Andere und (noch) Unverständliche mehr Raum bekommt. Unterdrückung von eigener Verletzlichkeit und Verächtlichmachung derer anderer sind Phänomene, die zuletzt als *Erziehung zur Härte* Teil des faschistischen Erziehungssystems waren.

3. Faschismus als Kippunkt – Abgrenzungen

Faschismus ist dem Autor der Schreckenshorizont, vor dessen Hintergrund ein Umgang mit bereits jetzt faschistoiden und konservativen, teils undurchschaubaren Kräften und Personen gefunden werden muss. Sich dieser Aufgabe zu stellen, hat er sich vorgenommen, ich möchte mich dem anschließen.

Egal welche Definition von Faschismus wir zugrunde legen wollen, Einigkeit besteht wahrscheinlich darin, dass Chauvinismus, Gewaltsamkeit und totale

staatliche Gesellschaftsgestaltung als Herrschaftsstrategien abgewendet werden sollen.¹⁰ Jedoch sind strukturelle Bestandteile ebendieser Herrschaftsform bereits oder noch immer gesellschaftlich wirksam, so bspw. Ungleichwertigkeitsideologien und damit verbunden Diskriminierungen von Personengruppen, an wichtiger Stelle auch aufgrund von sex und gender. Rollenvorstellungen faschistisch-konservativer Kräfte hat Klaus Theweleit in seinem Werk *Männerphantasien* genauso herausgearbeitet, wie Victor Klemperer die Sprach-Politik der Faschist:innen in *Lingua Tertii Imperii* (LTI). Vor diesem Hintergrund sind diese Felder stärker zu berücksichtigen, als es die Anregungen und Ausführungen des Autors bezogen auf repräsentative Politik tun.

Er plädiert für eine »glaubwürdige linke Alternative«, wobei die Idee einer Partei vor dem oben beschriebenen Hintergrund wenig erfolgversprechend wirkt. Was als Mittel bleibt ist eine »Bewegung«, die das »Wirkliche« – ich verstehe darunter die alltäglichen sozialen und materiellen Bedingungen unseres Lebens – bearbeitet. Solche gibt es ja nun aber bereits. Neben den klassischen, wie den Gewerkschaften und der Frauen- oder Ökologiebewegung, beinhalten die neueren queeren, globalisierungskritischen oder migrantischen Bewegungen auch verstärkt Kapitalismuskritik und bauen alternative Strukturen auf. Dort jedoch scheint der Autor nirgends Hoffnung zu sehen. Vermutlich, weil es nicht die eine, alles einende, das alte Klassenbewusstsein ersetzende Bewegung ist, sondern unterschiedliche sind, die an vielen Stellen zugleich zu wirken versuchen.

Jene neuen oder auch kleinen Bewegungen gilt es jedoch ernst zu nehmen. Potenzial gibt es noch in der Vernetzung der Bewegungen und Verbindung ihrer Themen untereinander, aber insbesondere, wenn es »gegen den Faschismus« gehen soll, muss den von Faschist:innen angefeindeten Personengruppen Raum gegeben werden für ihre Problemanalysen, Lösungsstrategien und Freiheiten. Dagegen diagnostiziert der Autor, dass sich der »Idealismus« in der Wiederholung von Phrasen gefalle, die oft keine »Aufforderung zu echter wirksamer Politik« sind. Einerseits verhält sich dieser kritisierte appellative Idealismus aber genau konform zu den vermeintlich demokratischen (und damit neoliberalen) Anforderungen, nämlich Hinweise an die repräsentative Politik zu geben. Andererseits übersieht der Autor die vielen Akteur:innen und Aktionen, Strukturen und Alternativen, die es bereits gibt oder die immer wieder von genau diesem demokratisch-neoliberalen Staat unterbunden wurden. Die sozialen Bewegungen, Kollektive, Vereine, Kommunen, creative commons, shared spaces, informellen Solidarnetzwerke, (die es in weiten Teilen auch vermeiden in der gemeinen Presse aufzutauchen) appellieren

10 Zur Verwobenheit bei gleichzeitiger Eigenheit verschiedener historischer Faschismen siehe: Sven Reichardt: *Globalgeschichte des Faschismus. Neue Forschungen und Perspektiven*, in: (Anti-) Faschismus (APuZ 42-43/2017).

nicht, sondern sind selbstorganisiert tätig, zählen dann aber wiederum anscheinend nicht mehr zu den empörten linken Idealist:innen, die der Autor meint.

Sich empören gegen den Faschismus und die Rassismen, Klassismen und Sexismen des Alltags, ist wichtiger Teil einer jeden Praxis. Ich stimme zu, dass es um unsere Selbstdarstellung oder das gute Gewissen, die Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder einen unreflektierten Habitus geht, wenn es allein bei Worten bleibt. Aber damit anzufangen, ist wichtig, um an entscheidender Stelle ins Gespräch zu kommen oder sich abzugrenzen; ins Gespräch zu kommen mit jenen, die sich rassistischer oder sexistischer Sprache bedienen um zu klären, was die gemeinsamen Prinzipien sind – wenn diese sich finden, kann das Gespräch im besten Falle (wohl auch über die Wortwahl) weitergehen. Sich von jenen unter den Wütenden, Empörten oder auch Stillen abzugrenzen, ist dann geboten, wenn diese menschenverachtende bzw. gruppenbezogen menschenfeindliche Haltungen oder Praxen anwenden. Sprache ist Praxis und schafft Realität als performativer Akt ebenso, wie als Signal mit psychologischer Wirkung. Dass es dabei zu einer sozialen Distinktion kommen kann, ist möglich und bezüglich der manchmal auch notwendigen Abgrenzung sehr wohl vertretbar.

Insbesondere haben von Diskriminierung betroffene Personen und Gruppen Wortwahl und Sprache als wichtiges (wenn auch nicht ausschließliches) Politikfeld für sich bestimmt.¹¹ Diese Entscheidung und die Kritiken sowie Empfehlungen von Aktivist:innen ernst zu nehmen, könnte ein geeigneter Praxisschritt sein und ermöglichen, das verlustig gegangene Klassenbewusstsein Stück für Stück neu zusammensetzen, da sich in jeder antisexistischen, anticlassistischen und antirassistischen Forderung die globale Arbeiter:innenschaft vermutlich wiederfinden kann.

4. Praxisschritte

Verzweiflung oder ein kontinuierliches Unbehagen empfinden viele Menschen darüber, dass Vieles nicht so läuft oder sich so anfühlt, wie es sollte (oder einfach nur schlecht) und kein Weg oder Mittel in Sicht ist, daran etwas zu ändern. Die Unübersichtlichkeit und die Verquickungen im gesellschaftlichen System machen es schwer festzulegen, an welchem Punkt der Hebel zu einer systemischen Änderung anzulegen ist. Für eine Person oder eine Gruppe alleine ist die Erde aus den Angeln zu heben eine unlösbare Aufgabe, aber vielleicht auch nicht die geeignete Perspektive.

11 Bspw. sei verwiesen auf die Kritiken von Noah Sow: *Deutschland Schwarz Weiß. Der alltägliche Rassismus*, München: C. Bertelsmann Verlag 2008.

Auch der Autor fragt: »Ist man erst am Zenit des Guten angekommen, wenn man im Mittelmeer in ein Boot steigt?« und verneint. Dennoch stellt er sich diese Frage. Meiner Ansicht nach sind diese solidarischen Handlungen Beispiele und können Inspirationen sein – sie sollten jedenfalls keinen Wettstreit provozieren. Denn es geht nicht um »den Idealismus des Wahren und Guten, dem man naheifern kann und soll, und das ohne Rücksicht auf persönliche Verhältnisse oder Verluste.«, sondern darum im Alltag immer wieder solidarisch und kritisch zu sein. Auch und insbesondere da, wo es anstrengend ist und nicht glorreich, wo mensch bspw. keine karriereförderlichen Publikationen herausbekommt, wo wichtige Aufgaben ohne Bezahlung übernommen werden – auch dort, wo man sich ständig selbst hinterfragen, belesen und teilweise kritisieren lassen muss. Auf die Art ist es möglich etwas anders als üblich zu machen und zu verändern, gerade dadurch, dass auf die eigenen Bedürfnisse und Grenzen geachtet wird, um dabei bleiben zu können. So ist Bequemlichkeit in meinen Augen kein Bedürfnis, sondern ein Privileg – und Privilegien verpflichten. Sich vom Idealismus abzuwenden, ist in unseren Breiten und zu diesen Zeiten oftmals eine Frage der Bequemlichkeit. Dem entgegen können die Bequemen nur, wenn sie ihre Verantwortung übernehmen, konkrete Handlungen vollziehen, greifbare Ziele verfolgen und kontinuierlich weiterarbeiten.

Robert Hugo Ziegler stellt fest, dass wer politische Analyse aus praktischen Gründen betreibt, davon ausgehen muss, »dass sich sehr wohl noch im Falschen erkennbare Spuren des Wahren finden.« So zeigen sich an Empörung und Wut unerfüllte Bedürfnisse oder Leid das gelindert werden soll und die *conditio humana* an dem Punkt, wo gemeinsame Bedürfnisse oder Leiden hervorscheinen.

Als linke Intellektuelle können wir das Gespräch mit den Wütenden und Empörten führen und deren Unbehagen versuchen zu erfassen, uns einlassen z.B. als Teil der eigenen wissenschaftlichen Forschung und der alltäglichen Arbeit beim foodsharing oder der Tafel, als Trainer:in beim Breitensport oder abends in der Kneipe. Als linke Intellektuelle müssten wir eigentlich selbst wütend sein über die Ungerechtigkeiten in der Welt oder im eigenen Leben. Die »unheimliche Entfremdung vom eigenen Staat, von der Politik, von den Medien«¹² ist doch auch Linken nicht unbekannt, vielleicht ist es eine Frage des Privilegs nicht stark von Diskriminierungen betroffen zu sein oder aufgrund der geschlechtlichen Sozialisation Unbehagen weniger fühlen zu können und nicht eine der politischen Selbstverortung?¹³

12 Oder weitergehend im Text des Autors: »Ich kann nicht die Entfremdung nachfühlen, die einige Menschen der Bundesrepublik, der Politik, den Medien, den öffentlich anerkannten Werten, Autoritäten und Diskursen gegenüber empfinden. Ich kann aber sehr wohl die Keime davon nachfühlen.«

13 Eine Genossin hat mir vor Kurzem erzählt, wie sie bei der Lektüre eines Artikels über die Situation der Geflüchteten an der Grenze in die USA über den Nebensatz schockiert war, der da

Ganz grundsätzlich braucht es eine Haltung, die umfasst, dass allen Menschen das Grundlegende zum Leben und zum Entfalten der eigenen Potenziale zusteht. Sich nach den eigenen Prinzipien zu verhalten, muss eine Priorität eingeräumt werden. Immer mit der Frage voran: »Wie trägt unsere Praxis zur Überwindung von Herrschaft bei?« muss auch mehr Praxis betrieben werden. Dafür, für Begegnungen mit den Anderen und auch Entspannung muss sich Zeit genommen werden, statt für eine konkurrenzorientierte Karriere. In Abgrenzung zu faschistoiden Praxen stehen dann gewalt- und diskriminierungsfreie Verhaltensweisen, sowie wohlwollende Kommunikation für gemeinsamen Wandel und den Aufbau von Alternativen.

Zusammenfassen lässt sich diese Überlegung als Systemkritik bezeichnen, wie sie bereits von allen möglichen Kritiker:innen der Ungerechtigkeit des Bestehenden auf die eine oder andere Art formuliert wurde. Diese jedoch auch konsequent und dabei solidarisch umzusetzen bräuchte Bestandteile, die im vorliegenden Text Robert Hugo Ziegler noch nicht aufscheinen. So erkennt der Autor an, dass die »sozialdemokratischen Parteien« sich z.B. mit ihrer Steuerpolitik an den Geringverdienenden schuldig machen, geht aber nicht den Schritt zur Kritik an der repräsentativen Demokratie, sondern wundert sich gar über die »Entfremdung vom eigenen Staat«. Diese nachzuvollziehen würde aber den Blick öffnen für die Verzweiflung, mit der manche Menschen sich empören oder wütend sind und ggf. eine Offenheit für andere Optionen bringen und damit den Mut, es mit diesen Menschen, die sich dort empören oder wütend sind, zu versuchen.

Ganz konkret könnten sechs Schritte gegangen werden: wir können uns ein Jahr Zeit nehmen, um mit allen Menschen in unserem Umfeld in guten, konstruktiven Kontakt zu treten und gegenseitige Hilfe- und Kommunikationsstrukturen aufzubauen. Ein weiteres Jahr, um in einen Job zu wechseln, der kein *Bullshit-Job* ist, die Arbeitszeit zu reduzieren und antisexistische, antirassistische, antibleistische, generell alle diese Diskriminierungen abstreifende Strukturen zu etablieren. Ein weiteres Jahr später können wir mit unseren neuen Kolleg:innen und Freund:innen Netzwerke zu anderen solchen Knoten herstellen (im Nachbarhaus, Nachbardorf, der nächsten Kita oder Schule, dem Laden neben unserem) und Netze bauen, die sich gegenseitig unterstützen in Verwaltung, Produktion und Umwandlung des Bestehenden. Im Jahr darauf können wir anfangen mit allem was wir etabliert haben, die Kneipe um die Ecke zu bespielen (mit sozialen statt kommerziellen Zielen), einen Verschenkeladen zu eröffnen und eine Werkstatt, wo gemeinsam, vor allem auch mit diskriminierten Gruppen wie Geflüchteten, repariert

nüchtern angab, dass allein im vergangenen Jahr 15 geflüchteten Frauen (Mexikanerinnen) ohne deren Einverständnis die Gebärmutter entfernt worden war. Die Genossin war empört und wütend, traurig und wird sich eben und gerade deshalb auch weiterhin als Aktivistin feministischen Kämpfen widmen.

wird. Im Jahr darauf, (falls das kommunale Parlament keine Rekommunalisierung unterstützt) übernehmen diese Knoten die Strom- und Wasserwerke des Ortes und versorgen sich selbst. Im Jahr darauf und aufgrund der verringerten Wochenarbeitsstunden, weil die Versorgung günstiger geworden ist, vernetzen wir uns mit den Solidarischen Landwirtschaften und bauen diese aus, um mehr Selbstversorgung zu gewährleisten (ebenso die Vernetzung mit anderen über Landesgrenzen hinaus). Allein durch die ersten drei Schritte würde sich der Kontakt zu anderen, die Unbehagen verspüren, stark verbessern und wir wären einer emanzipatorischen Aufteilung von Lebenszeit auf Lebensbereiche einen großen Schritt näher.¹⁴

14 Ein elaboriertes Konzept zur emanzipatorischen Aufteilung der eigenen Zeit hat Frigga Haug mit ihrer Vier-in-einem-Perspektive (4 in 1) aufgestellt, wo zu gleichen Teilen Zeit bleibt für Lohnarbeit/Produktion, gesellschaftliche/politische Arbeit, soziale Arbeiten und persönliche Muße und Weiterentwicklung, siehe: <<https://www.zeitschrift-luxemburg.de/vier-in-einem-perspektive-kompass-fur-die-politische-praxis/>> (zuletzt aufgerufen: 27.11.2020).

4. Konkrete Verwendung von Emotionen im Politischen – Eine empirische Analyse

Instrumentalization of Emotion During the 2016 U.S. Presidential Election

A Neopragmatist Analysis of the Presidential Nominees' Media Communication

Sheena F. Bartscherer

Introduction

To many scholars' surprise and despite Hillary R. Clinton being the clear favorite to win the 2016 U.S. presidential election, the businessman and gameshow host Donald J. Trump secured the victory as the presidential candidate for the Republican Party. Analysts were quick to point out the emotionality of his campaign, claiming that Trump was appealing to voters by applying a wide range of connective emotional themes ultimately securing his campaign's victory (cf. Gillies 2018: 2–4; Wahl-Jorgensen 2018–2: 766). Gillies even postulated Trump's campaign to have set off an “intense emotionality around the globe”, challenging any existing approaches trying to analyze the U.S. election and its narratives objectively (cf. Gillies 2018: 2–4). In trying to fathom the implications of Trump's win, he was frequently labeled as a ‘populist’ or even an “authoritarian populist”, whilst emphasizing the key role emotions, emotionality or an instrumentalization of emotion allegedly played for the overall political success of his campaign (e. g. Kellner 2018:71; Muehlrad 2018: 232). Despite the growing consensus about the importance of emotions for populist discourse in general, neither their concrete quality, nor their explicit function – beyond any mobilizing or motivating effects – have been sufficiently discussed to date, with Trump being no exception. Instead, ‘emotional political communication’ is still commonly being conflated with ‘populist’ communication, with little to no attention for the question of when an emotional quality transitions into a ‘populist’ quality. The answers usually given seem rather anecdotal than based on specific evidence (see Arroyas Langa 2019; Bos, et al. 2010; Mazzoleni 2014).

The field of *political sociology* and the *sociology of emotions*, have been the first research fields striving towards a more diversified understanding of the (assumed) emotionality of (right-wing) ‘populist’ discourses by conducting sentiment analyses of specific cases, indicating a discourse's negative or positive sentiment (see

Mazzoleni and Ruzza 2018, Salmela and von Scheve 2017, 2018). *Journalists and media communication's* analysts, like Wahl-Jorgensen however have further expanded this approach by additionally identifying specific qualities of the domineering emotions of a discourse (see “Donald Trump’s angry populism”, Wahl-Jorgensen 2018-2; 2018-1). Yet, these approaches (some less than others) still offer little evidence as to what constitutes an emotion, why the ones analyzed are argued to be relevant to the political discourse and how they amount to an attestable ‘populist’ quality. The authors mainly rely on existing emotive dictionaries (see sentiment analyses) and their own philosophical inclinations to determine these qualities (see Macagno and Walton 2010). Especially for analyses of political discourses with an assumed high emotionality – such as the 2016 presidential election – existing approaches seem too prone to personal bias or simply lacking in the ability to portray much needed details for an adequate description of the matter. A sociological approach that has its definitions of emotions and their subsequent categories informed by other scientific disciplines explicitly researching (human) emotions – like the neurosciences –, potentially offers the required solution.

Making use of neuroscientific findings on emotions in this paper, I show that the sheer quantitative appearance of *emotional stimuli* within (political) discourse is not per se indicative of a ‘populist’ quality: emotions therefore do not qualify as general identifiers for ‘populist’ communication. Instead, I find that the ‘populist’ quality of a (political) discourse can be determined by identifying other *qualitative* characteristics that I will elaborate on, using Trump’s 2016 campaign as an example. To gain these insights, I established a *neopragmatist discourse analysis* based on Boltanski’s and Thévenot’s *Pragmatic Sociology of Critique* (PSC), extending it by measures of *suggestive actions* (past and future references of other *action regimes’* rationales such as *violence, love* and *rightness/routine*). Following neuroscientific findings on attention and memory processes and the involvement of emotions, three key *emotional stimuli* (*sex, fear* and *violence*) were chosen to focus on within the analysis. To establish them as analytical categories, I hand-curated three neurolinguistic dictionaries for each of the stimuli to help identify them within the material. This approach offers a standardized method that allows the identification of each campaign’s distinct argumentative pattern, their employed argumentative strategies and – through the neurolinguistic dictionaries (see Preliminary Study) – the role *emotional stimuli* play within them while also indicating the overall sentiment without being inherently biased. Due to the thorough inspection of the specific arguments made by the candidates and the simultaneous identification of their higher-ranking argumentative motive (i. e. *cité*) this approach conveniently allows researchers to additionally observe and therefore expose all the important characteristics of each candidate’s discourse.

The leading research questions of this paper therefore shall be:

- (1) To what degree have emotional stimuli appeared in combination with (political) arguments within the media communication of the two presidential candidates Clinton and Trump in 2016 U.S. presidential election?
- (2) What are both candidates' distinct argumentative strategies and patterns?
- (3) What are reliable identifiers for 'populist' discourse?

Theoretical Background: Framework for a Neopragmatist Discourse Analysis

The applied analysis method is a standardized, critical content analysis with a focus on emotionalized (political) debates and is based on the PSC according to Boltanski and Thévenot.¹ Within the PSC, actors' discourses – and more specifically their arguments put forward in a situation of dispute – are described using the *regime*

1 The PSC framework by design allows swift analyses and documentations of *everyday disputes* between actors as well as the objects of a situation of dispute, while simultaneously acknowledging the instability and constant re-establishment of social order that is typical of any real-life social interaction. Within the PSC it is assumed that human interactions can be classified as part of one of four modes of action or *action regimes* (the *regime of violence*, the *regime of love or Agapé* [altruism], the *regime of routine or rightness* as well as the *regime of public justification*, which in addition knows eight orders of worth or "cités") (cf. Lemieux 2014: 157-158). The basic research design of an analysis according to the PSC is described in the work "On Justification" by Boltanski and Thévenot (2006). Further explications and extensions can be found in "Love and Justice as Competences" (Boltanski 2012), "On Critique" (Boltanski 2011), "The New Spirit of Capitalism" (Boltanski and Chiapello 2018), "The Sociology of Critical Capacity" (Boltanski 1996-1), "Endless Disputes. From Intimate Injuries to Public Denunciations" (Boltanski 1996-2), "Forms of Valuing Nature: Arguments and Modes of Justification in French and American Environmental Disputes" (Thévenot, et al. 2000), as well as in "The Moral Idealism of Ordinary People as a Sociological Challenge" (Lemieux 2014). Key empirical studies applying a methodological approach according to the PSC are Thévenot's analysis of French and US-American disputes over environmental issues, establishing the *Green Cité* or *Green Order of Worth*, as well as "Propaganda as a Preliminary to the Shoah" (Bartscherer 2019), analyzing public justifications of laws disenfranchising the Jewish population of Germany in national-socialist newspaper articles (1933–1945). Instead of fixating neither on a description of specific conversations (classical discourse analysis), nor the research of dominant motives within a specific political discourse (frame-analysis) the PSC establishes a broader approach and shifts its focus towards identifying *general motives* within the (every-day) argumentation of actors – their justification strategies or *orders of worth* or *cités* –, which are knowingly as well as unknowingly called upon by the actors in dialogue, particularly in disputes (cf. Boltanski 2012: 36-43; Lemieux 2014: 154; 157; 159-162; Thévenot, ea. 2000: 14).

of *public justification*² and its eight *orders of worth*. These *orders of worth* represent universal principles that embody distinct rationales of why a subject or object is 'of worth' (cf. Boltanski & Thévenot 2006: 13; Boltanski 2012: 45). The PSC therefore is designed to show how actors rationally 'up-value' ('why something is good') or 'down-value' ('why something is bad') a certain object or subject in question. Despite acknowledging the instability and unlikelihood of social order as well as actors' constant changes of actions in their overall theory, Boltanski and Thévenot focus solely on those types of arguments that are of a purely 'rational' quality – which the *regime of public justification* accounts for – when analyzing disputes (cf. Boltanski 2012: 37; Bogusz 2010: 10; 22).³ Since I do not agree with the necessity of such a reduction, I instead propose a minor extension to the PSC framework that I believe will adequately account for arguments that follow a different *action regime's* rationale.

Reciting Boltanski's and Thévenot's own argumentation on the competence of actors to access and exercise the actions of a "multiplicity of *regimes of action*" (i. e. of *public justification, violence, altruism, routine/rightness*), I argue that it logically implies that actors must be equally as competent at accessing the inner rationale of these regimes that they are presumably capable of exercising (see Boltanski 2012: 36–37; Lemieux 2014: 161). Subsequently, actors will reference these alternate 'regime rationales' – e. g. *violence*: "an eye for an eye" – and use them as arguments on par with the eight *orders of worth*, while arguing their positions in the *regime of public justification*. An important a priori are actors' abilities to exercise such a 'rationale reference' without necessarily switching *actively* into the rationale's distinct *mode of*

2 The *regime of public justification*, according to Boltanski, is to be understood as an „alternative“ form of dispute or a „substitute“ for violence, as actors who are dealing with their conflicts within the *regime of public justification* do not compare themselves personally with one another, but instead shift their focus from their bodies and their bodies' abilities towards an independent principle of general equivalences and compare themselves to said principle (cf. Boltanski 2012: 89-90). Transitions from a state of 'an eye for an eye' (violence) towards a state of verbal negotiation (public justification) according to Boltanski are possible when "each party recognizes the principle of general equivalence and recognizes that the other recognizes it, and when the other recognizes that he or she recognizes it as well, and so on." (cf. Boltanski 2012: 90). The logic of *regime shifts* therefore follows a game-theoretic logic: only when all actors acknowledge and adhere to the same principle, all actors per definition find themselves in the same regime (cf. Boltanski 2012: 74). When one actor of a group decides against the regime of public justification to deal with the conflict their group is facing, by remaining in the regime of violence, they will through their actions either drag the other actors of the group into their regime or eventually give in and join the other actors' regime (of public justification / non-violent dispute) (cf. Boltanski 2012: 90-91).

3 Even when Boltanski requires such a rationality for situations of dispute, he admits this to be a weak point in the PSC's assumptions, acknowledging it most likely would not withstand any substantial testing (cf. Boltanski 2012: 38).

action – as imputed by Boltanski –, which consequentially would end the verbal, non-physical dispute within the *regime of public justification* (cf. Boltanski 2012: 37).⁴ I propose the term *suggestive actions* to describe actors' verbal references of *violent / altruistic / right* actions. They represent *indirect shifts of action regimes*: meaning actors in the *regime of public justification* have not changed their active behavior, i. e. their *action regime* (e. g. from justifying to altruistic behavior), even though they are referencing or arguing the rationale of another *action regime*. I suggest differentiating them into *logics* (references of past actions) and *threat*⁵ (references of future actions).

In the following example (see figure 1) Trump depicts the violent death of U.S. diplomats at the hands of terrorists in Benghazi as a direct consequence of Clinton's "failed intervention in Libya", i. e. arguing the *Logic of Violence* (reference of past actions following "an eye for an eye"). According to the rationale of the *regime of violence*, Clinton's logical next step necessarily would have had to be an act of retaliation for the diplomats' deaths. Instead, Trump alleges, Clinton went home to go to sleep. He uses this scenario to point out the lack of logical stringency in Clinton's behavior (her actions did not match what the situation or the rationale called for) and to discredit Clinton's leadership-qualities ("instead of taking charge"). The argument Trump builds that way cannot be argued with:⁶ If Clinton did in fact react the way Trump alleges, then her actions were undeniably outside the rationale of

4 Inciting a regime change by employing increasingly more suggestive actions is a strong possibility, however.

5 My term *threat (of violence)* is not as narrowly defined as what Boltanski refers to when describing an "implicit or explicit threat of violence" (Boltanski 2012: 37). Boltanski's implicit or explicit threat to commit violent acts is tied to the intention of an actor to thereby end or avoid an impending situation of critique (through proposition of another actor). Boltanski's understanding is part of what we define and code as *threat of violence* as well, however I do not believe that a threat has to always end a situation of critique, nor that it always has to be executed by the criticized actor (who is avoiding justification of their actions). In fact, my results suggest that the nature of such *threats (of violence)* are usually proposed by an actor as a danger to themselves (and their followers), meaning: an actor may just as well refer to planned acts of violence not committed by themselves, but by others. *Threats (of violence)* therefore do not necessarily have to immediately translate into actions and therefore regime shifts. They often describe expected or feared future regime shifts, which then translate into a call for action or awareness to stop the impending regime shift from happening. In case a regime shift does however occur, we propose to then code the actual action regime (*violence, altruism, rightness/routine*).

6 This is due to the fact that according to the PSC all three of these additional action regimes (*violence, love and rightness/routine*) forgo without the 'action pattern' of justification, as each regime and thus the action it represents, by definition, already follows the inner rationale of either *routine, violence* or *love* (cf. Bogusz 2010: 58). The *regime of love* for example has altruism as its ordering principle and the *regime of violence* has physical violence to secure its order (cf. Boltanski 2012: 72). These three regimes are meant to account for actors' actions be-

the *regime of violence* and must therefore be judged as ‘illogical’ or inappropriate. In a next step he intertwines these allegations with ‘rational’ arguments of the *Cité of Renown* (her alleged indifference; the notoriety and bravery of the U.S. citizens killed) to prove the dishonorable nature of her actions. To summarize, in this example Trump uses the *logic of violence* to create an ‘un-debatable’ claim about his opponent, parenthetically discrediting her past behavior as ‘illogical’.⁷ By painting Clinton as a dishonorable actor lacking in leadership qualities, Trump introduces arguments of the *Cité of Renown* and thereby provides a legitimate argumentative vehicle for his ‘non-argument-argument’ of the *Logic of Violence*, thus helping to transport it into the realm of *public justifications*. With his claims about Clinton’s actions, Trump effectively does not engage in a real act of justification; he instead presents this ‘non-debatable’ claim as a fact and would necessarily – if tested – end up comparing facts or realities instead of the applied *order(s) of worth*.

Figure 1: Example of a coded text segment of Trump using the proposed Logic of Violence to argue his point:



As demonstrated with this exercise, coding *suggestive actions* is of great importance for the proposed framework, since it enables researchers to account for argumentative nuances that actors display when arguing their cases beyond the motives of the eight *cités*, ultimately allowing a more realistic depiction of the analyzed discourse and its patterns. These arguments follow a rational structure and are being applied by the actors just as strategically and frequently as the arguments from the *cités*, without necessarily causing an active shift into their distinct regimes’ actions.

yond (verbal) interaction, representing the PSC’s attempt at acknowledging most/all social (inter)actions (cf. Lemieux 2014: 161).

- 7 The only possible rebuttal would be for Clinton to deny that she went home to go to sleep. As this example demonstrates, Trump thereby narrates and creates alternate realities that do not invite nor, by their nature, allow a discussion. These types of arguments turn a dispute into a “yes” or “no” situation, where a subject is not negotiated, but presented as fact, leading to a comparison of facts and therefore realities. One could say, Trump thereby indulges in what he accuses his opponents of doing: creating ‘alternate facts’ or “fake news”.

Nevertheless, *suggestive actions* can potentially signal transitional stages within verbal disputes, especially when actors reference their own actions (see Boltanski 2012: 37). Due to the thematical restrictions of this paper, I cannot explore this aspect much further and instead would like to merely mention the potential *suggestive actions* offer to communications analyses or speech act theory:⁸ By reviewing the overall quality and structure of indicated regime shifts within a dispute, identifying *suggestive actions* could be used as a tool to comment on the (perceived) overall (in-)stability of *action regimes* within the society in which the dispute takes place: Ultimately this would enable researchers to retrace and analyze the (perceived) social climate of a society (i. e. ‘violent, unstable, confrontational’ or ‘highly religious, altruistic and peaceful’ or ‘subservient, with the discussed actors following the law, obeying orders’, etc. pp.).

Preliminary Study: Translating Neuroscientific Findings into Sociological Categories

Following neuroscientific findings on attention and memory processes, three emotional stimuli have been chosen to assess the emotional quality of the 2016 U.S. presidential nominees’ media communication: *sexual*, *frightening* and *violent stimuli*. These three stimuli were chosen due to their high impact and central ‘admonition role’ within human attention and memory processes (regardless of a person’s age). Additionally, they all show a very strong qualitative resemblance to one another – the Amygdala exclusively processes these three types of stimuli (see Hamann, et al. 2004; Baird, et al. 2004; Hamann 2005; Sturm 2009; Clark, et al. 2010; Freeman, et al. 2014; Phillips, et al. 2014; Victor, et al. 2015).⁹

To establish these three emotional stimuli of major importance as analytical categories for the planned qualitative content analysis of my text data, I turned

-
- 8 For further reading, see: the philosophy of language or speech acts theory. In particular “illocutionary force” and “performative utterances” according to J. L. Austin (1975). Also see Ludwig Wittgenstein (1953) and Judith Butler (1988).
 - 9 Current neuroscientific research findings, especially those focusing on the Amygdala and human attention spans, conclude that *emotional stimuli* are essential for every (human) memory process: information will only be memorized when an emotional connection has been established between subject and object (see Hamann, et al. 2004, Hamann 2005, Sturm 2009, Freeman, et al. 2014, Clark, et al. 2010, Victor, et al. 2015, Baird, et al. 2004). Information that appears in combination with *emotional stimuli* (words, objects, etc.) that have a very high *arousal value* will (most certainly) be remembered, opposed to *emotional stimuli* with high values in *valence* (or pleasantness) for instance (cf. Moore, et al. 2002: 10; Davou 2017:5). Even though a decline in the ability to read social and emotional cues has been observed in actors of an older age, “automatic mimicry responses to emotional stimuli” show a significant stability throughout the ages (cf. Phillips, et al. 2014: 11).

towards neurolinguistics, which traditionally distinguish emotive words (i. e. emotional stimuli) according to “[...]: their *valence* (the pleasantness of a stimulus), *arousal* (the intensity of emotion provoked by a stimulus), and *dominance* (the degree of control exerted by a stimulus).” (Warriner, et al. 2013: 1). However, words distinguished by their *valence*, *arousal* and *dominance* values do not sufficiently “individuate the whole spectrum of emotional concepts”, let alone the three concepts that I intended to establish (cf. Strapparava and Valitutti 2004: 1083). To deal with this issue several other authors over time have worked on expanding existing neurolinguistic lexica by creating additional emotional subcategories (usually in accordance with psychological concepts of basic emotions; see: Ekman 1992) as well as indicating each words’ sentiment (positive, negative, ambiguous, neutral). Yet, Strapparava’s *WordNet-Affect* alongside other “available English dictionaries for subjective terms” like the *AFINN lexicon*, *Bing Liu’s lexicon*, *+/-EffectWordNet MPQA subjectivity lexicon* or *VADER lexicon* do not sufficiently allow representation of the three emotional categories I wish to establish and analyze within this study either (see Strapparava and Valitutti 2004: 1083; Årup Nielsen 2011; Hu and Liu 2004; Choi and Wiebe 2014; Hutto and Gilbert 2014; Wiebe, et al. 2005). The opensource *WordNet-Affect* (see wdomains.fbk.eu/wnaffect.html; Feb 27th, 2020) for example, has its words subdivided into 26 subcategories (see Strapparava and Valitutti 2004: 1085). Of those 26 subcategories, only five categories would allow us to sufficiently portray one of our categories. *Fear* would be able to be sufficiently portrayed “Fear.Negative”, “Anxiety.Negative”, “Fear.Positive”; “sex” would be insufficiently made up of words from the categories of “Love.Positive”, “Affection.Positive”; “violence” would not be able to be displayed using their existing subcategories of emotive words. This is due to the fact that these dictionaries were designed with a different purpose in mind (see sentiment analysis), as well as applying different determining factors for their choice and subsequent definition of emotional categories (see basic emotions psychology definition; Paul Ekman 6 basic emotions: “anger”, “disgust”, “fear”, “happiness”, “sadness”, “surprise”; or 1980 Robert Plutchik 8 basic emotions: “joy-sadness”, “anger-fear”, “trust-distrust”, “surprise-anticipation”), whereas we base our goal to scan the material for specific *emotional highlighters* on recent neurological research findings and not on psychology / philosophy (cf. Ortony and Turner 1990: 315–331).

As a result, I constituted a hand-curated collection of emotive words, representing the three ‘emotional categories’ of *sex*, *fear* and *violence*. I roughly categorized a list of 13,915 English lemmas of emotive words (see Warriner, et al.: 2013), according to their affiliation with the three categories. Multiple meanings of each word were accounted for by allowing assignments to multiple categories. I thereby created a much shorter list of 1,682 emotive words in total, which became the basis of a survey to crosscheck and validate my categorizations by consulting U.S. American natives, who (as potential voters) were the target audience of Clinton’s and Trump’s

campaigns.¹⁰ At this point, a brief comparison of the 1,682 words' *valence*, *arousal* and *dominance* ratings already showed they contained most of the words with the highest *arousal* values from the original list (i. e. "gun" with a mean sum of 7.74).¹¹ This is worth noting, since high arousal values directly translate to a high impact on human attention and memory processes, i. e. content paired with the three chosen stimuli will (most likely) be remembered (see Moore et al. 2002). This intermediate result therefore not only reconfirmed neuroscientific findings regarding the central 'admonition'-role of *sexual*, *frightening* and *violent stimuli* in human attention and memory processes and therefore the choice to constitute them as 'emotional categories' within this analysis, it additionally proves that the three categories in fact already consist of the most impactful emotive words from the 13,915-word list, regarding memorability. I therefore suggest to additionally refer to them as "*emotional highlighters*".

To collect the data needed for the constitution of the three emotional categories, I used the before mentioned 1,682-word list to create a list survey. Due to the significant length of it, I added roughly one control word per letter of the alphabet¹² to test for participants' attention and (non-)strategic respondent errors. To minimize *ceiling* and *floor effects* I included items on the control list that are "common in the population (to get off the floor)" as well as items that are "rare (to avoid bumping into the ceiling)" (cf. Ahlquist 2018: 7). The control words have been chosen according to their content (common and rare) and the extremely low probability to be associated with the categories of either *sex*, *fear* or *violence*, therefore most certainly having to be assigned to the category of "*other*". After initial pretesting of the survey, I proceeded to ask a total number of five unrelated, random and (gender-, age-, sex-, belief-) diverse U.S. citizens to assign each word from the 1,708-word list (including control words) to the four available categories. Multiple category assignments of the words are permitted, to account for potential multiple meanings (i. e. "AIDS" might be associated with the category "*fear*" and "*sex*"). The participants are given the following instructions:

10 The emotive word corpus by Warriner et al. (2013) was chosen as the basis for our dictionaries as it represents one of the largest collections of emotive English lemmas to date. The emotive words had all been rated in numerous previous neuro-linguistic studies according to their *valence*, *arousal* and *dominance* (on a scale of 1 – 10). The Step to have our own word categorizations crosschecked seemed like a necessary step to take since the author of this paper is not a native speaker of English.

11 Our list of *emotional stimuli* of the categories of sex, fear and violence also obtain the lowest *dominance* values (i. e. "dementia" with a mean sum of 1.68).

12 Twenty-six control words are added in total; all taken from the original list of 13,915 English lemmas, see Warriner, et al. (2013).

“Please assign each of the words from the following list to the categories of ‘sex’, ‘fear’, ‘violence’ or in case you associate a different content with them, ‘other’ (multiple categories can be selected for each word). Select the categories that you associate the most with each of the words below by putting ‘1’ in the box you choose.”

After receiving the completed surveys, I reviewed them for potential *respondent errors* by analyzing each participants’ categorizations of the twenty-six control words: two participants had an error rate of 0% (which amounts to zero ‘falsely assigned’ control words), one participant had an error rate of 3.85% (which amounts to one ‘falsely assigned’ control word) and two had an error rate of 11.53% (which amounts to three ‘falsely assigned’ control words).¹³ After consulting the participants with ‘falsely assigned’ control words, I was able to rule out strategic respondent errors.¹⁴ Due to the relatively low error rates, I declared all surveys valid for further testing. The survey data was split per category (*sex*, *fear*, *violence*) including all 1,708 words and the participants’ corresponding votes (1 = yes; 0 = no) using Excel. In a next step, the data sets were prepared for testing in SPSS. Each data set (word list of 1,708 words per category with the ratings of each participant) was first compared for its observer agreement by computing *Fleiss Kappa*, since this “statistic allows more flexibility [than Cohen’s Kappa] not only by allowing more than two coders but also by allowing the possibility for each subject to be evaluated by different coders.” (cf. Hanson, et al. 2017: pp. 210–211).

The test for the 5 judges; 1,708 words; ratings per category (3 in total: sex, fear, violence) showed for the category “*Sex*” a *Fleiss Kappa* value of 0.522 and a p-value 0.05, presenting us with a statistically significant *Kappa* value and according to Landis, et al. (1977) a “moderate strength of agreement” (cf. Landis 1977: pp.). The category “*Fear*” showed a relatively low *Fleiss Kappa* of 0.286 and a p-value of 0.05, presenting us with a statistically significant *Kappa* and according to Landis, et al. (1977) a “fair strength of agreement”. The category “*Violence*” showed a *Fleiss Kappa* of 0.495 and a p-value of 0.05, presenting us with a statistically significant *Kappa* and according to Landis, et al. (1977) a “moderate strength of agreement”.

Since *Fleiss Kappa* exhibits “a number of undesirable traits”, e. g. “being influenced by sample size, the number of coders, the number of categories, prevalence of the categories and any bias the researcher has in favor of one category over another”, I decided to additionally compute “one of the most general measures

13 One participant associated the word “protocol” with the category violence; one participant associated “hydrogen” with violence, “journey” with fear, “zucchini” was not assigned; one participant associated the words “art”, “oasis” and “zucchini” with sex.

14 One participant simply overlooked one word (hence no assignment), another participant accidentally clicked the wrong category, and another participant had the chosen association with the words due to their personal experience.

of intercoder reliability” which overcomes these issues and finds its application widely in communication studies such as this one: the *Krippendorff's* α estimate for subjective judgments made at the nominal level of measurement, the inter-rater reliability (cf. Hanson, et al. 2017: p.211). The category “Sex” showed a “really low inter-rater reliability” with a *Krippendorff's* α value of 0.522. The category “Fear” also showed a “really low inter-rater reliability” with a *Krippendorff's* α value of 0.2861. The category “Violence” showed an expected “really low inter-rater reliability” as well, with a *Krippendorff's* α value of 0.4950. The results therefore proved that the inter-rater reliability was “really low” ($\alpha < 0.67$), i. e. that the five coders did not necessarily agree. To raise the observer agreement and inter-rater reliability, I decided to cull each of the lists per category down to those words that had been assigned and not assigned to each of the categories by a minimum of four or more judges. The now varying list sizes created much higher values in both tests: All three categories of “Sex”, “Fear” and “Violence” showed statistically significant *Fleiss Kappa* values all within the threshold of 0.81–1.00 and were therefore indicative of an “almost perfect agreement” amongst observers according to Landis & Koch (1977) (see table 1). The data cleaning had the same effect on the *Krippendorff's* α values, now displaying “really high” to “high inter-rater reliability” (cf. Krippendorff 2007:2) (see table 2).

Table 1: *Fleiss Kappa* values after culling wordlist:

	Sex (1,321 words)	Fear (974 words)	Violence (1,125 words)
<i>Fleiss Kappa</i> value:	0.867	0.845	0.848
p-value:	0.05	0.05	0.05
Observer agreement:	“almost perfect”	“almost perfect”	“almost perfect”

Table 2: *Krippendorff's* α values after culling wordlist:

	Sex (1,321 words)	Fear (974 words)	Violence (1,125 words)
<i>Krippendorff's</i> α value:	0.8668	0.8448	0.8480
Inter-rater reliability:	“really high”	“high”	“high”

The lists of words per category that were created through this process are proven to contain the words with the highest observer agreement and inter-rater reliability. In a last step, I deleted all words that had unanimously not been assigned by a minimum of four judges, thus creating the final lists per category to be used for the actual qualitative analysis within the QDA software (naturally already excluding the control words – categorization “other”).

Sex – a total of 177 emotive words (e. g.: *vaginal, vamp, vibrator, virgin, virginal, virginity, etc.*)

Valence Mean:	Arousal Mean:	Dominance Mean:
5.202090395	5.458757062	5.263785311

Fear – a total of 118 emotive words (e. g.: *claustrophobic, coma, conspiracy, creep, creepy, crippling, crisis, danger, dangerous, etc.*)

Valence Mean:	Arousal Mean:	Dominance Mean:
3.19220339	5.200847458	3.848813559

Violence – a total of 349 emotive words (e. g.: *annihilate, annihilation, apocalypse, armed, armory, army, arrest, arson, arsonist, etc.*)

Valence Mean:	Arousal Mean:	Dominance Mean:
3.215730659	5.532893983	4.105558739

Material: Campaign-Timeline and Sample Selection for Clinton and Trump

To collect the material needed for the analysis an event-timeline was created, listing all campaign events and public appearances by the candidates based on their social media announcements (via Facebook). Additional online sources were being trawled through to complete the list (see c-span.org, politico.com, presidency.ucsb.edu, esri.com, wikipedia.com, youtube.com, theguardian.com, fortune.com). The timeframe for event and subsequent material collection was set individually for each campaign according to their official start (Clinton: April 12th, 2015; Trump: June 16th, 2015) and official end (Clinton: November 6th, 2016; Trump: November 8th, 2016). Within this time frame, I primarily focused on gathering as many transcripts of each candidate's public outreach, which was in both cases mainly made up of their *public campaign trail speeches*, their *televised public appearances* (key interviews and public statements), their *social media* (Twitter & Facebook), as well as their *televised presidential debates*. These types of media were differentiated between 'old media' (public speeches, televised debates and interviews) and 'new media' (Facebook, Twitter). In total, I gathered 175 (in-)official transcripts from public speeches (Clinton: 91; Trump: 84), televised interviews,

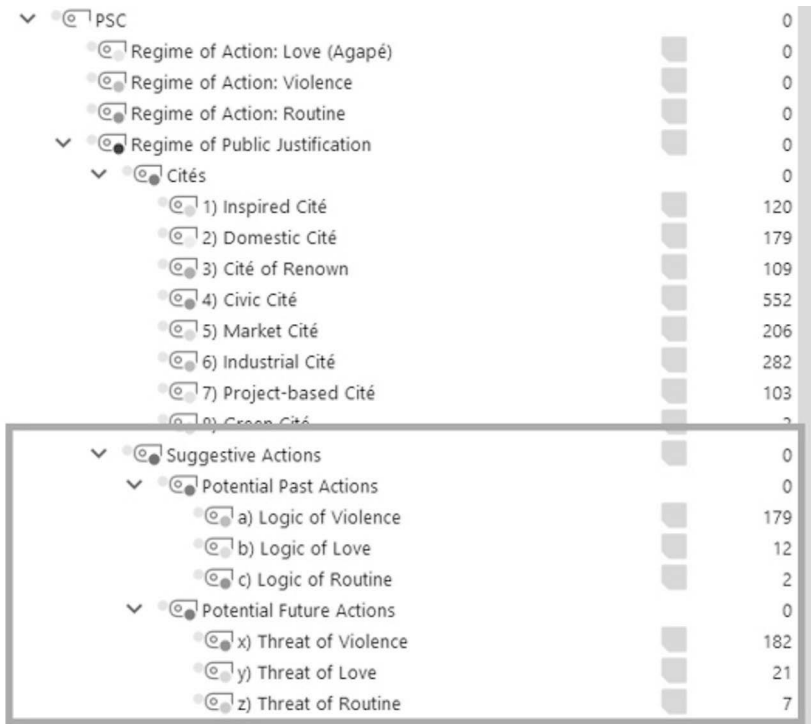
online announcements and QnAs in addition to all of Trump's 5,141 tweets and Clinton's 6,738 tweets during their designated campaign period as well as all of the titles of their (Facebook) videos published online within the set timeframe (Trump: total of 473 videos with an average of 1,895,376.32 views per video; Clinton: total of 1,056 videos with an average of 717,416.29 views per video [accessed: Mar 1st 2019]). Due to the sheer size of the material I reduced the sample after some initial testing, automated coding and reviews of the content before manually analyzing it. The reduced sample consists of 10 speeches per candidate, 15 of their most popular tweets, all their Facebook video titles and all three televised debates between the two candidates all between the set timeframe.

Methods: Computerized Neopragmatist Discourse Analysis

Using the QDA Software MAXQDA 2018, I translated my *neopragmatist* approach into a code system (see figure 2), first creating the main code "PSC" for the Pragmatic Sociology of Critique. The *regime of public justification*, the *regime of routine* (opposing the *regime of public justification*), the *regime of love* (Agapé) as well as the it opposing *regime of violence*, represent all possible modes of common everyday-life social interactions (cf. Boltanski 2012: 68). Each of these four regimes therefore needed to be translated into regular sub-codes to the "PSC" main code, thereby allowing a highly standardized analysis of not just (conversational) communication (i. e. *regime of public justification*), but all types of social interaction that might occur within the sample material. The need for these codes within the analysis was expected to be low, as they represent actual exercises of the three modes of action (i. e. *violence*, *love*, *routine/rightness*). Alongside the eight *cités* or *orders of worth*, the *suggestive actions* however – namely the three *logics* (indicating references to past (direct) regime shifts and their rationale) and the three *threats* (indicating references to future (direct) regime shifts and their rationale) – were translated into additional sub-sub-codes to the sub-code of the *regime of public justification*. Finally, code memos for each of the six *suggestive actions* and the eight *cités* were established in accordance with the literature on the PSC (see Supplementary Data). These code memos are meant as standardized guidelines for researchers to comprehensibly help identify specific characteristics of analyzed text passages and assign them their corresponding *cité* or *suggestive action*, thus promising quick and most importantly, verifiable codification of the material.¹⁵

15 Aside from the before mentioned advantages of including a broader social context for an analysis, by using orders of worth as reference points in a study, as well as the time being saved by not having to describe or evaluate every detail of every observation, the practice of the PSC approach helps reduce the influence of researchers' personal bias during the research process as it installs and guarantees a much needed distance most researchers lack.

Figure 2: The code system according to the PSC, highlighting the proposed extension: suggestive actions:

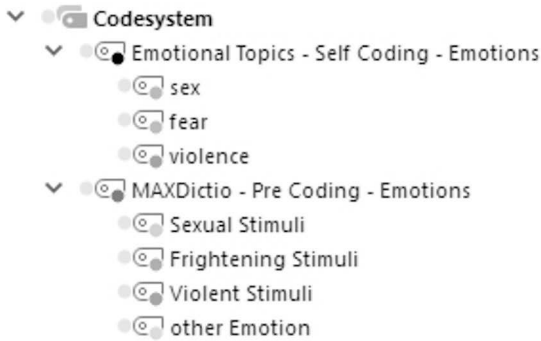


After successfully translating the *neopragmatist discourse analysis* into a code system the hand-curated neurolinguistic dictionaries of *sex*, *fear* and *violence* were transferred into the QDA software’s dictionaries. Using the function MAXDictio, the three codes representing the three emotional categories establish automatically as sub-codes within the main code “MaxDictio – Pre Coding – Emotions”, as soon as the automated analysis is being run. In addition, another main code that indicates ‘self-coding’ of the three emotional categories was added to account for any additional emotional content of *sex*, *fear* or *violence* within the material, that potentially could have been missed by the automated dictionary search due to its

The orders of worth are by their nature a distilled philosophical and practically oriented conglomeration of why a certain subject/object is of worth and therefore installs a general social reference for the operating researcher, securing a more fact-based and neutral decision-making process.

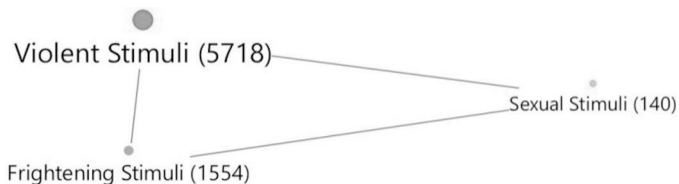
inability to recognize contextual meaning of words (see figure 3: main code “Emotional Topics – Self Coding – Emotions”).

Figure 3: The codes within the code system indicating automated and self-coded emotional content:



With the analysis method fully operational, I imported the vast unfiltered text corpus (see sample material) into the QDA Software for analysis, separated into data sub-folders for each candidate and the specific type of media. Within the code system I subsequently created main codes in accordance with the chosen medium (speech, tweet, etc.) to be able to identify the distinct argumentative strategies employed by the candidates (“Twitter_fb-SocialMedia”, “Interviews-QnA”, “Public_Speeches-Announcements-Statements” and “TV_Debates”). I then ran the automated dictionary analysis to pre-code the unfiltered material I gathered for the sample (including 175 public speeches, all tweets, all televised debates) to gain a general oversight of the distribution of the selected *emotional stimuli*.

Figure 4: Distribution and relation of emotional stimuli prior to material selection:



As depicted in figure 4, *violent stimuli* clearly dominate the material, making up 77.15 % of all pre-coded *emotional stimuli*; remarkably, these types of stimuli are

found in proximity to *frightening stimuli* with 20.97 % of all pre-coded stimuli. With a much lower quantity, *sexual stimuli* can be seen far to the right-hand side of the figure, indicating their distance to segments containing the other two stimuli, making up only 1.89 % of all pre-coded stimuli.

After the general automated dictionary analysis, I narrowed down the sample to a manageable size for the ensuing manual qualitative analysis. I selected a total number of ten transcripts from the roughly ninety speeches for each candidate, the three transcripts of the televised presidential debates between the two candidates, each candidate's fifteen most popular tweets throughout their campaigns as well as all their fb video titles during their campaign. The smaller sample shows an almost identical distribution of pre-coded *emotional stimuli*, with *violent stimuli* still making up 78.5 % of all pre-coded stimuli (prior to selection: 77.15 %), *frightening stimuli* make up 20 % (prior to selection: 20.97 %), and *sexual stimuli* make up 1.5 % (prior to selection: 1.88 %). The reduced sample therefore presents us with an insignificant 'statistical deviation' of merely plus / minus 1 % per stimulus which consequently reconfirms the validity of the material selection.¹⁶

When comparing Trump's (see figure 6) and Clinton's (see figure 5) individual distribution and relation of *emotional stimuli* throughout their media campaigns to the overall picture (see figure 4), their individual distributive charts barely deviate from it. Trump's distribution, however, diverts from it the most, due to his campaign avoiding the active use of (almost) any kind of *sexual stimuli* within his own media communication (and therefore his campaign's arguments). He further uses *violent* and *frightening stimuli* in a more conflated fashion than Clinton (see proximity of the two stimuli in figure 5), yet both candidates show a similar overall quantitative application of the stimuli (with a roughly 10 % quantitative difference):

Clinton overall uses 43.34 % of all coded (pre- & self-coded) *emotional stimuli*, Trump shows a slightly higher application with 53.59 %. The remaining 3.07 % are attributed to other actors, such as TV hosts, audience members or other speakers and politicians. When examining the different categories of *emotional stimuli* employed, Clinton was the candidate applying *frightening* and *sexual stimuli* the most (even more than Trump), whereas Trump exceeded Clinton in the application of *violent stimuli*.

Ensuing the (automated) analysis of the general distribution of *emotional stimuli* throughout the material is a (manual) *neopragmatist analysis* of the arguments employed by the actors. This analysis consists of a manual scan, identification and

16 The ten speeches, were chosen based on how well they were thematically comparable to one another (e. g. both candidates' campaign announcements), the presidential debates were included since they showed Clinton and Trump in a face-to-face dispute, the most popular tweets were supplied by twitter according to the most 'retweets', 'comments' and number of 'likes', the fb video titles were available on each candidates Facebook pages.

Figure 5: Distribution & relation of emotional stimuli within smaller sample of Clinton's media communication (documents analyzed: 10 select public speeches, announcements, Q'nA s, interviews, social media (fb + tweets) without televised debates):

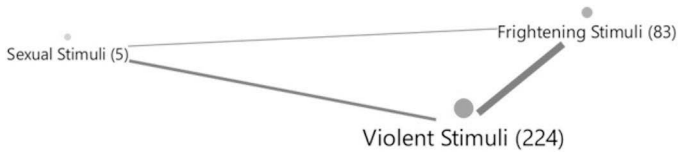


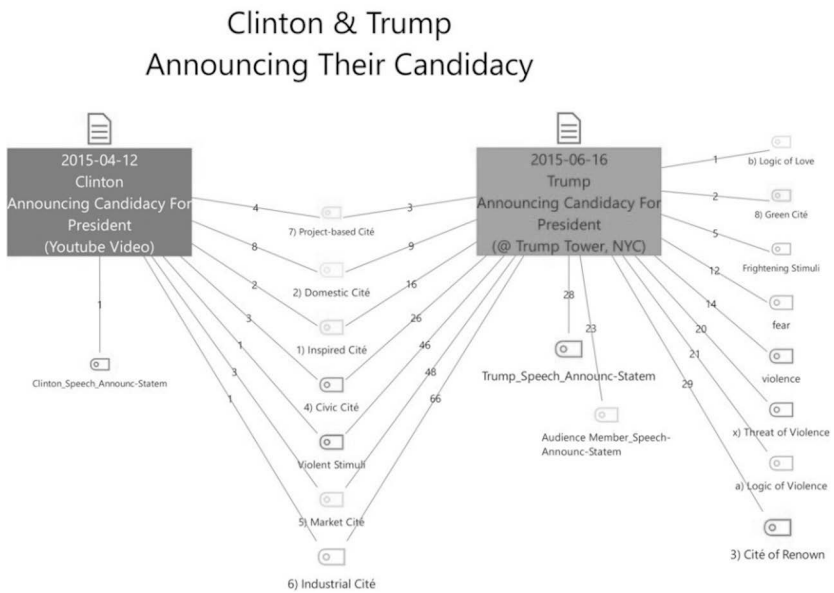
Figure 6: Distribution and relation of emotional stimuli within smaller sample of Trump's media communication (documents analyzed: 10 select public speeches, announcements, Q'nA s, interviews, social media (fb + tweets) without televised debates):



subsequent coding of relevant text segments in accordance with the code memos created of the PSC and my extension of *suggestive actions*. I began by indicating the type of material as well as the communicating actor with the designated codes (e. g. "Clinton_Tweet"). This enabled me to recall which actor was communicating and through what medium, and to distinguish the argumentative strategies not just of the actors, but within the different types of media. In a next step all arguments made by the actors were identified and the respective text segments were coded accordingly with the corresponding *cités* and *suggestive actions*. To illustrate this analysis process, I will now elaborate on two examples of each of the candidates' applied arguments within (1) a distinct announcement and (2) a speech, comparing them side by side according to the *neopragmatist approach*. The first example (1) is a comparison of Clinton's and Trump's announcement of their presidential candidacy (see figure 7). Trump's argumentation is standing out with a significant use of *violent* and *frightening stimuli*, talking about past and future violent acts. Unlike Clinton, Trump applies arguments from all eight *cités*. He focuses on topics of efficiency of the state and the free market, especially on his plans to remove market restrictions. Typical for a run for office, he also includes topics about the government, collective structures (*Cité Civic*), with a focus on the corruption and

illegal actions of the political establishment, and efficiency of governmental institutions or the lack thereof (*Industrial Cité*). His sentiments are highly critical and mostly negative. Clinton on the other hand focuses on topics of the family (*Domestic Cité*), economy (*Market Cité*) and immigration reforms (*Project-based Cité*), and of course governmental topics (*Civic Cité*). She does however also have *violent stimuli* pre-coded in this video announcement of hers. Her arguments are used more in an up-valuing fashion and have a mostly positive sentiment. All in all, this graph depicts the common impression most analysts seem to have had of these two campaigns: Clinton as the career politician, hopeful in her tone, constructive and with an overall positive sentiment; Trump as the unconventional, business-insider, “tell it like it is” candidate with an overtly critical or negative demeanor.

Figure 7: Comparison of the arguments applied by both candidates within their announcement speeches/videos:



In the second example (2) I compared both candidates’ speeches given at the AIPAC Policy Conference (which is in their own terms “the largest gathering of America’s pro-Israel community”¹⁷). Contrasting the strategy elaborated on in the first example (see figure 7), in these speeches, it is not Trump, but Clinton who introduces a massive emotional quality. As can be seen in figure 8, she employs

17 Available at: <https://event.aipac.org/policyconference> (Accessed: Nov 20th, 2019).

a significant number of *emotional stimuli* and *suggestive actions*, referencing several *past acts of violence*, as well as *future threats* and *frightening stimuli*. Topically she primarily focuses on the efficiency of relations (*Industrial Cité*), on new approaches and reforms (*Project-based Cité*), on grown or familiar relations (*Domestic Cité*) that she personally has to representatives of the state of Israel (*Cité of Renown*) and does in fact ‘name-drop’ famous and influential actors more than Trump does in his speech. As depicted in the figure, Clinton has used six out of eight *Cités* or (political) arguments, the *Logic of Violence* and *Threat of Rightness* as well as all the three *emotional stimuli* I was looking to find in connection with them. The outcome of this, effectively is a highly emotional speech (focus on *fear & violence*) that did not invite much debate, but rather present a “current state of affairs” and how politics need to be conducted in the context of US and Israeli relations.

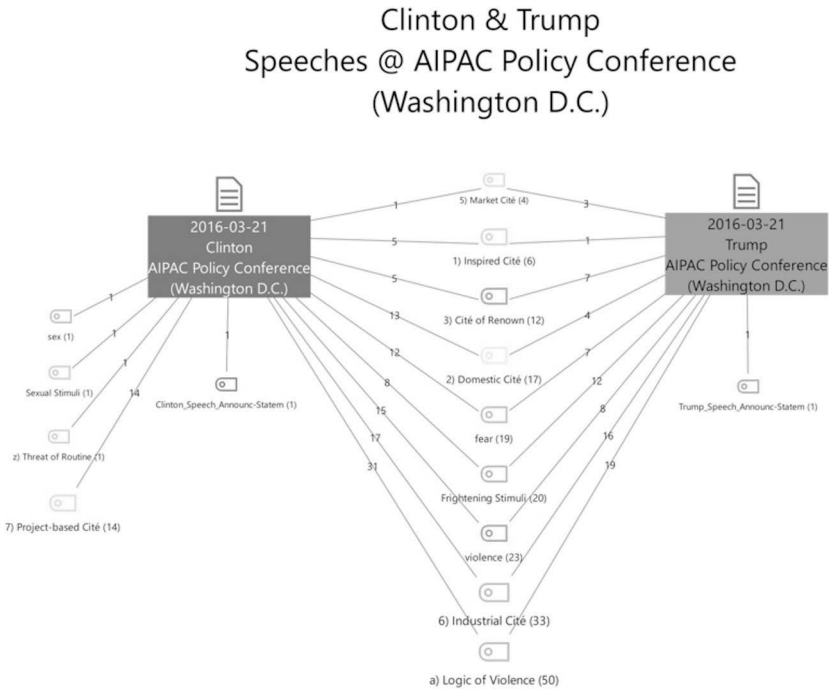
Trump on the other hand focuses on arguments of efficiency (*Industrial Cité*), *violence* (past acts thereof), and *future frightening topics* (such as the nuclear program of Iran). Overall, his speech contains just as many solutions and plans as Clinton’s but significantly less *emotional stimuli*. Additionally, his argumentation seems more cohesive with less ‘argumentative compromises’ and therefore more convincing than Clinton’s (see Boltanski & Thévenot 2006: 278–281).

Results

As the comparison of the two examples of Trump’s and Clinton’s media communication demonstrates, both their *argumentative strategies* were more diverse than first impressions type reviews might have indicated (see e. g. Gillies 2018). Overall, both candidates were employing an almost identical quantitative amount of *emotional stimuli* in their public communication, with stimuli equally distributed throughout all types of media and in combination with key arguments. Clinton overall showed an even slightly higher number of coded segments than Trump in the categories of *fear* and *sex*. Trump, however, applied *violent stimuli* more than the other three stimuli in his media campaign and overall, more than Clinton. Nonetheless, ascribing the “emotionalization” of the political discourse solely to Trump’s campaign seems to be a deficient representation of the actuality of the discourse.

Looking at the employed arguments by Clinton and Trump they seem very similar at first glance, both frequently talking about their own family and their family values, both talking about the office of president and their vision for it, both about the economy and how to improve it. It is, however, the formation and the (sentimental) quality of their arguments, just like with their employment of emotions, where they differ significantly. For example, when Trump uses arguments from the eight *cités* he generally uses them to ‘down-value’ a subject or object of discussion (i. e. “something is bad, because it’s not making us money”), whereas

Figure 8: Comparison of the arguments applied by both candidates within their speeches at the AIPAC Policy Conference in 2016:



Clinton would be employing arguments to ‘up-value’ (i. e. “a reform of the justice system will be good, because it will make our communities safer”). Their employment of the *Civic Cité* illustrates this difference quite beautifully, with *Clinton* focusing mainly on topics of *solidarity*, whereas *Trump* generally focuses on topics of *illegality*. Besides their argument formation, their overall sentiment and the combination of emotions employed, I discovered other significant qualitative differences in both campaigns’ argumentations. To highlight those differences I would like to elaborate on the argumentative strategies employed by both candidates, beginning with Hillary Clinton.

Argumentative Pattern of Clinton’s 2016 Campaign

Within her overall argumentative pattern Clinton has employed all eight *cités*, all six *suggestive actions* and all three *emotional stimuli*, displaying distinct differences in her

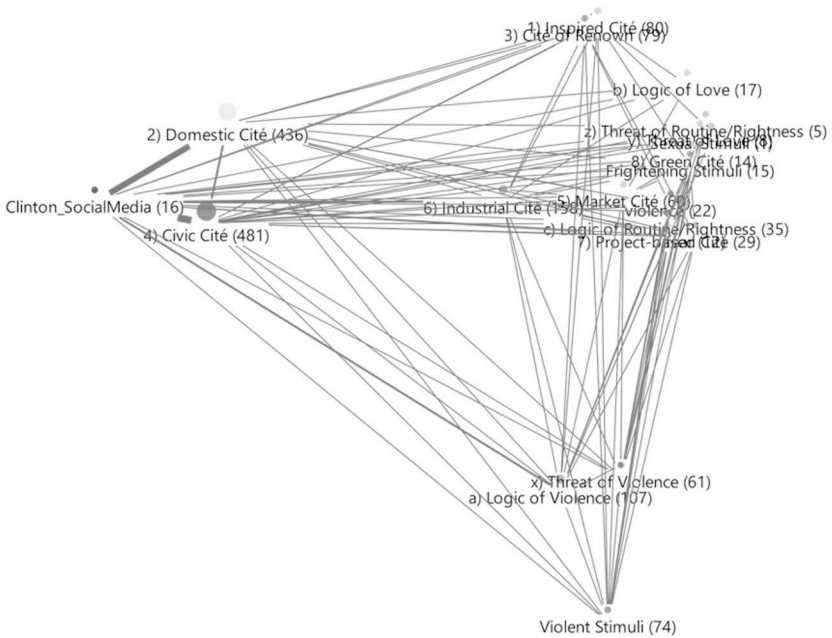
argumentative strategies depending on the type of communication medium utilized (speeches, televised debates, social media: Twitter and Facebook). Her main arguments stem mostly from the *Civic Cité* with topics such as solidarity, equal rights, systemic reforms, America for everyone, racial injustice, paths to citizenship or her previous work as Secretary of State. These arguments are usually closely connected to the arguments from the *Domestic Cité* (e. g. community work, families, being a mother, daughter, etc.), the *Industrial Cité* (e. g. efficiency in education, sciences, high-tech jobs, degrees, statistics), the *Logic of Violence* (e. g. police brutality, terror attacks, terrorists, Benghazi, bullying, harassment, security), *Threat of Violence* (e. g. (symbolic) fighting, protecting communities, safety, terrorism, gun violence / control), *Market Cité* (e. g. market competitiveness, small businesses, concession, poverty), the *Inspired Cité* (e. g. feeling a certain way about something or someone, her faith, her personal experiences as an elected official), *Project-based Cité* (e. g. flexible problem solving, immigration reforms, education reforms, police reforms, economic reforms, new ideas), *Logic of Routine/Rightness* (e. g. wrong behavior, lying, being (in)appropriate, etc.), *Cité of Renown* (e. g. naming celebrities, famous politicians, etc.) and the *Logic of Love* (e. g. working for children, compassion, “Love Trumps Hate”, etc.).

Depending on the different type of medium used for her campaign's media communication, her argumentative strategies seem to have differed significantly. Hence, why I will now briefly discuss the different distinct constellations found in her argumentations:

In her *social media* (twitter and fb), Clinton shows an arbitrarily structured *argumentative pattern* with some parts clearer (left-hand side) than others (top and bottom right-hand side; see figure 9). In the left-hand side of figure 9, however, one can clearly identify the main arguments employed by Clinton throughout her social media campaign indicated by the thickness of the lines (high number of connections) and the close proximity to one another: The *Civic Cité* and the *Domestic Cité*. This correlates with Clinton talking about her political agenda, official representatives or institutions and their actions (e. g. first lady, FBI, the Supreme Court, unions, voting), solidarity and community issues while simultaneously painting herself as a ‘family-person’, mentioning her role as a grandmother, mother, daughter or wife. Arguments and topics from the *Logic of Violence* (e. g. harassment, bullying, racism, fighting) and the *Industrial Cité* (e. g. plans, sciences, preparedness, qualifications, statistics) also appear frequently, but are for the most part side notes or topics that are posing a problem, which she tries to solve by arguing her main arguments of the *Civic Cité* and the *Domestic Cité*.

On the right-hand side, however, one can find a large cluster of several other arguments grouped closely together (*Logic of Rightness*, *Project-based Cité*, *Industrial Cité*, *Market Cité*, *Green Cité*, *Threat of Rightness*). In parts, this can be attributed to the format of the analyzed material (see Twitter with its limitation of characters

Figure 9: Argumentative pattern throughout all of Clinton's social media:

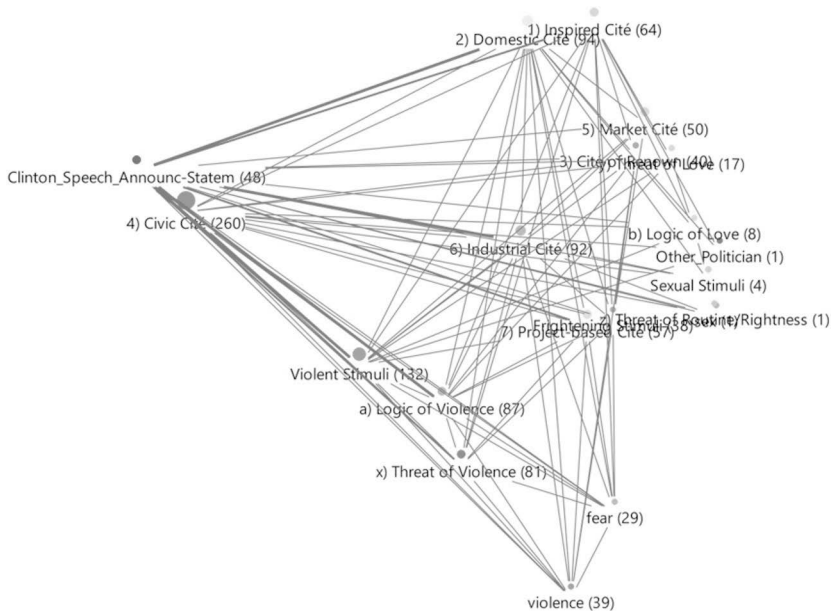


allowed per tweet). Nevertheless, it might also indicate the lack of a coherent argumentative strategy. According to Boltanski and Thévenot this multitudinous combination of arguments suggests that Clinton created “compromises” out of these four *orders of worth* and the *Logic / Threat of Rightness*. According to their interpretation, such compromises are indicative of unconvincing or weak arguments (cf. Boltanski & Thévenot 2006: 278–281). This grouping however confirms the thematic combination Clinton created when talking about the reforms she was planning on introducing, once she was in office, one to stay competitive (*Project-based Cité*, which is basically the *cité* of hyper-capitalism), two to be more efficient (*Industrial Cité*) and three that matters have been done differently (right / wrong; i. e. *Logic of Rightness*) in the past and will be done right again in the future (*Threat of Rightness*), wrong behavior, Trump lying or being (in)appropriate. Close to this grouping one can find a different argumentative cluster of the *Inspired Cité* and the *Cité of Renown*, which usually translates to Clinton mentioning celebrity supporters, her own emotional involvement, her supporters’ dreams and her own faith. With a bit of a distance, but with plenty of connections you can also see *violent stimuli*, *Threat of Violence*, *Logic of Violence* as well as connections back to several *cités*: This reflects Clinton’s argumentative strategy to combine *violent stimuli* with her arguments to

emphasize their importance or to discuss topics of violence. Her *social media* campaign focusses heavily on making Clinton seem relatable, pushing narratives and stories of her perspective of being a family member, while only referring to her by her first name “Hillary”.

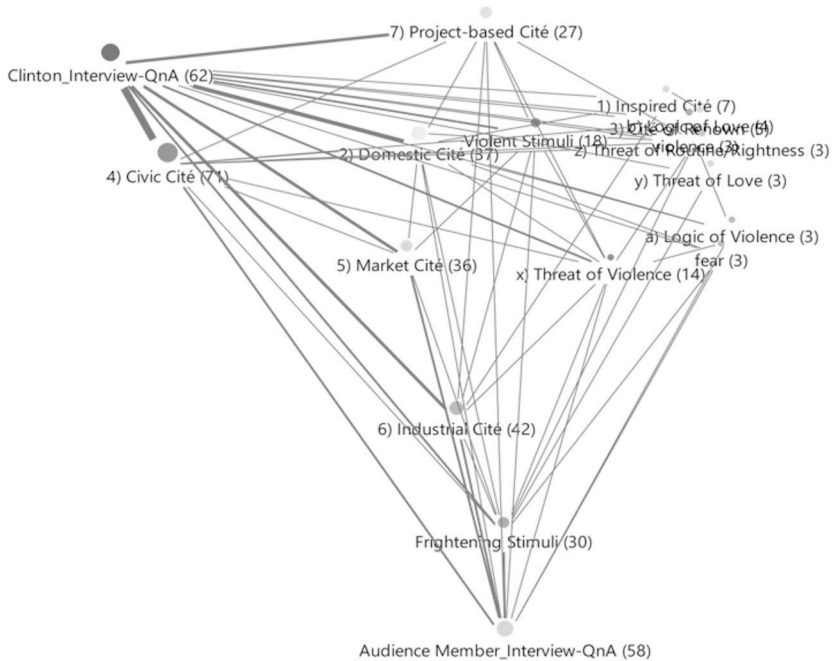
In her *public speeches* Clinton uses a distinctively different *argumentative pattern*, however *emotional stimuli* do appear throughout her argumentation just as much, if not more than in her *social media* (see figure 10). Her argumentation seems a bit clearer and thus more convincing (i. e. less argumentative ‘compromises’, see Boltanski & Thévenot 2006: 278–281), with a main focus on civic matters (*Cité Civic*), followed by a combination of family issues (*Domestic Cité*) and her faith (*Inspired Cité*), her plans regarding the restructuring of the economy (*Industrial Cité*) and potential immigration reforms (*Project-based Cité*) closely connected to *Frightening Stimuli*. Arguments from the *Market Cité* (making money) are combined with calls for compassion (*Threat of Love*) and the *Cité of Renown*. Clinton’s overall arguments in her *public speeches* evolve mainly around her reform plans for the country and its governmental institutions, if elected president of the United States. *Emotional stimuli* as well as *suggestive actions*, especially evolving around the topic of *violence* and *fear*, are frequently used in connections with her main arguments (*cités*).

Figure 10: Argumentative pattern throughout all of Clinton’s speeches / announcements:



Unlike Trump, Clinton also makes use of the format of Q'nA-type meetings with supporters of her campaign (see figure 11). Within these *Interviews* and *Q'nA* sessions her argumentation seems even clearer (even less compromises, see Boltanski & Thévenot 2006: 278–281), with a main focus on civic matters (*Cité Civic*), her plans regarding the economy (*Market Cité & Industrial Cité*), family issues (*Domestic Cité*), and her plans for immigration reforms (*Project-based Cité*). This is mainly due to the format of her answering directly to the questions of audience members who provide the content with their questions and therefore the potential *cité*. Just like in the formats discussed above, Clinton uses *emotional stimuli* in combination with her arguments (roughly half of what the *cités* amount to). In this format *frightening stimuli* dominate her argumentation, followed by *violent stimuli*.

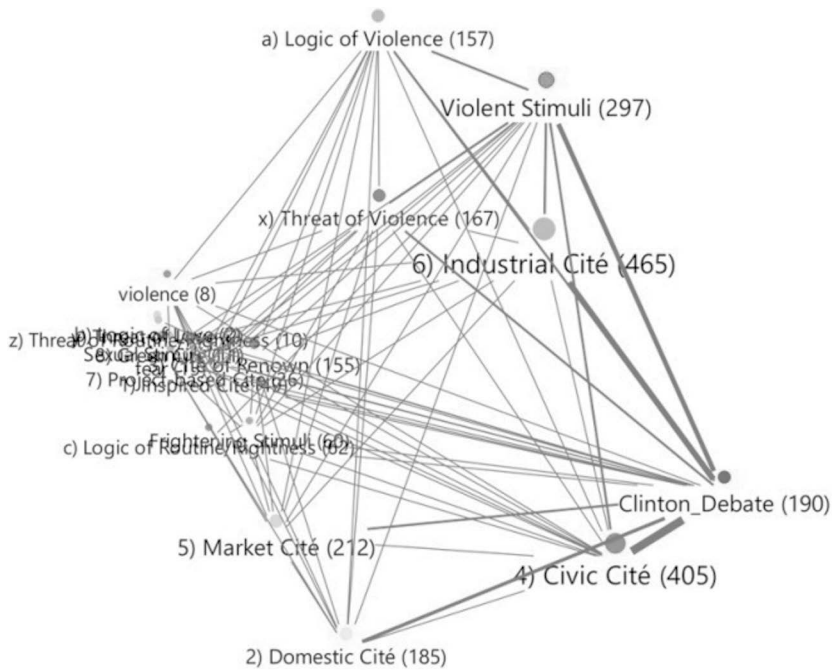
Figure 11: Argumentative pattern throughout all of Clinton's Interviews & Q'nAs:



When examining the three *televised presidential debates*, Clinton's and Trump's argumentative pattern look relatively similar (see figure 12 and 15), which is not too surprising since they were engaging in vis-à-vis debates with one another. For instance, Trump would argue one *cité* and Clinton would usually respond within that *cité* before introducing countering arguments from a different *cité*. She applies seven of the eight *cités*, four of the six *suggestive actions* and all three *emotional*

stimuli. Her main arguments stem from the *Industrial Cité* (e. g. quoting experts, introducing her long-term plans, productivity) and the *Civic Cité* (e. g. officials, diplomacy, community, solidarity, equal pay,), followed by a cluster of *violent stimuli*, the *Logic* and *Threat of Violence* (e. g. the nuclear program of Iran). Arguments from the *Market* and *Domestic Cité* (i. e. family-based small business economy, 'American values') make up her remaining main arguments. A central characteristic of Clinton's argumentative pattern in this medium, is the proximity of *violent stimuli* (and arguments) to arguments from the *Industrial Cité*, which usually stems from her talking about (domestic) gun violence or terrorists, while citing statistics and her long-term solutions to the issues.

Figure 12: Argumentative pattern of Clinton's televised debates:



Argumentative Pattern of Trump's 2016 Campaign

When contrasting these findings on Clinton's *argumentative pattern* with Trump's overall argumentative pattern, at first glance one finds themselves confronted with a similar quantitative argument distribution: Trump also employed all eight *cités*,

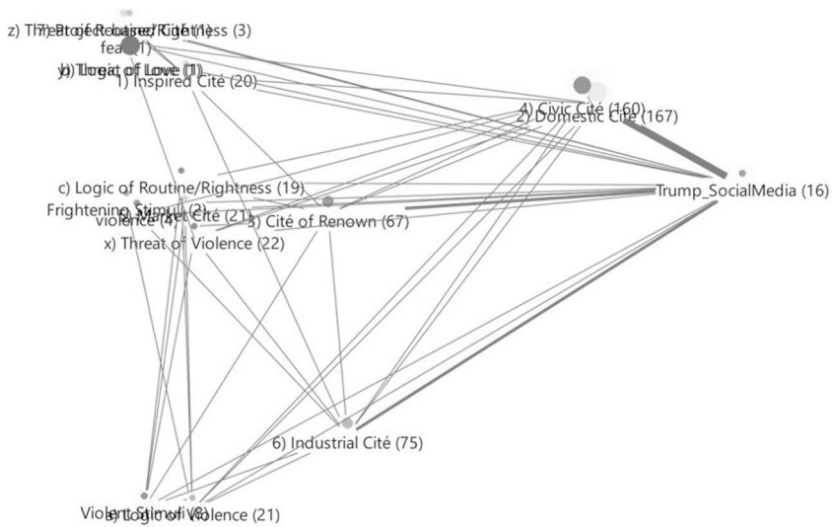
all six *suggestive actions* and all three *emotional stimuli*, while displaying a more consistent *argumentative strategy* than Clinton throughout all types of media (speeches, televised debates, social media: Twitter and Facebook). His main arguments, however, differ mostly in their emotional direction or their sentiment: Trump phrased his arguments usually to ‘down-value’, Clinton to ‘up-value’ a subject or object (as stated at the beginning of this chapter).

In numerical order Trump’s main arguments were: The *Civic Cité* with topics mainly evolving around illegality, illegal immigrants, protecting the constitution, ‘we as a people’, voting, officials, followed by the *Industrial Cité*, with topics such as efficiency (e. g. “Make America Great Again”), being a business insider, his own expertise or the people he plans on working with, arguments from the *Domestic Cité* (e. g. grown relationships, respect, family values, loyalty, his own family, etc.), the *Market Cité* (e. g. wealth, competition, being rich/poor, loosening market restrictions, (high) amounts of money), *Logic of Violence* (e. g. criminal immigrants (rapists), terror attacks, Islamic terrorism, wars (Iraq, Syria, Yemen), murders (committed by illegal immigrants)), *Threat of Violence* (e. g. Iran funding terrorism), nuclear weapons, the *Cité of Renown* (e. g. being recognized internationally, knowing all the world leaders from his business deals, honor, prestige, celebrities), *Inspired Cité* (e. g. love, enthusiasm, inspiring leadership, the American Dream, hope, god / religion, dreaming big, etc.), *Project-based Cité* (e. g. jet-set lifestyle, economic potential (economic vision), tax reforms, etc.), *Threat of Love* (e. g. compassion, love (for American citizens), *Logic of Routine/Rightness* (e. g. lies, the establishment, being wrong, something is not done correctly, etc.).

When examining Trump’s *argumentative pattern* in his *social media*, as depicted in figure 13, one finds that he used a number of arguments (*Civic Cité* and *Domestic Cité*; *Industrial Cité*; *Cité of Renown*) usually relating to one another to make his points, but unlike Clinton’s argument clusters, Trump’s seem easier distinguishable, as one can tell by the distance of the groupings: his arguments are formulated clearer than hers even when phrased as compromises. *Violent Stimuli* are usually combined with arguments of the economic sphere, especially those from the *Market Cité*, with the *Industrial Cité* following at a bit of a distance. The emphasis of his *social media* campaign is placed upon arguments of efficiency and (American) greatness or rather the current lack thereof (*Industrial Cité*). Trump additionally used *Domestic* arguments in close combination with those from the *Civic Cité* (mainly due to the format), focusing on live-streams and the locality of things, feeling honored, his trustworthiness, his family, U.S. traditions and respect (for war veterans, etc.) while talking about representatives, institutions, offices, laws, Hillary Clinton’s “crookedness” and calling on people to go out and vote.

In his public *speeches* and *announcements* Trump showed a slightly different *argumentative pattern* compared to his *social media*. The focus lays more on the *Civic Cité*, closely combined with the *Industrial Cité* and a combination of the *Market Cité*, *Cité*

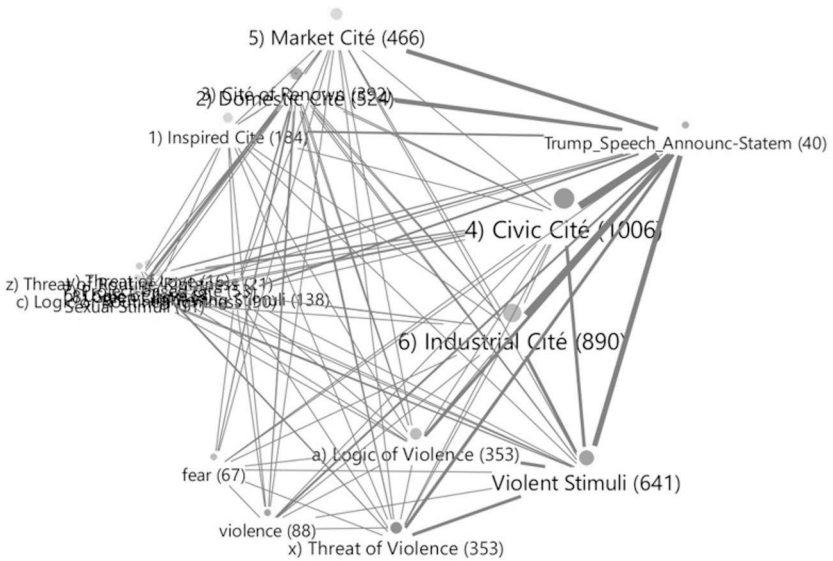
Figure 13: Argumentative pattern throughout all of Trump's Social Media:



of *Renown*, *Domestic Cité* and the *Inspired Cité* (see figure 14). All arguments include or refer to *Violent Stimuli* and *Threats* or *Logics of Violence*. Effectively that translates to Trump calling on his supporters to go out and vote, elaborating on his plans for the country if elected, while also talking about alleged illegal activities of his opponent and the Obama administration and their general “mistreatment” of specific communities (*Civic Cité*). He tended to combine these arguments closely with the alleged incompetence of Hillary Clinton and the Obama administration (*Industrial Cité*), bragging about his international acknowledgment as a famous businessman, the wealth he will bring back to the U.S. as well as the money lost due to the bad ‘deals’ the Obama administration had made with foreign governments or corporations (*Market Cité*). He frequently name-dropped politicians, celebrities and mentioned the large crowds of supporters at his rallies (*Cité of Renown*), connecting these topics with arguments about family values, his ‘America first’ strategy (*Domestic Cité*) and his emotional involvement (hence the *Inspired Cité*).

In the three *televised debates* Trump still argued in a relatively clear fashion but seems a bit more incoherent (see figure 15, cluster of arguments on the left-hand side). Just like in the other before-mentioned mediums, Trump concentrated on topics of efficiency, U.S. American greatness or the lack thereof (i. e. *Industrial Cité*) and civic matters (*Civic Cité*) near *Violent Stimuli* and violent contents (see *Threats* and *Logics*). Arguments of the *Market Cité* (free market, trade deals, legislative restrictions) are near, but clearly distinguishable from the *Cité of Renown* (his own

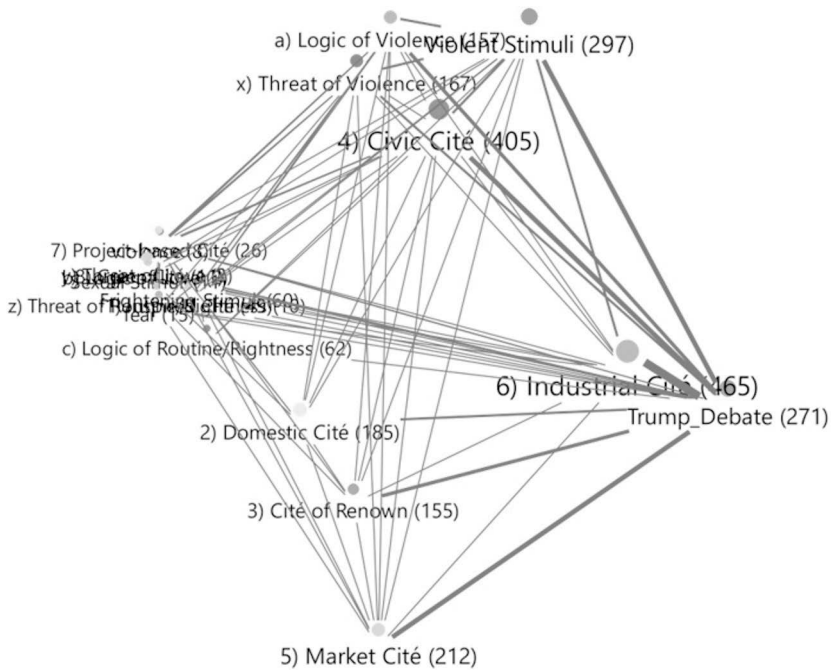
Figure 14: Argumentative pattern throughout all of Trump's Public Speeches and Announcements:



notoriety and celebrity friends of his) and the *Domestic Cité* (his family / U.S. families, respect, loyalty, grown relations). It's notable that *sexual stimuli* appeared the most within these debates, having generally been introduced by the hosts who are focusing on Trump's sexual harassment allegations and the infamous "Access Hollywood" recordings, in which Trump was recorded backstage while still wearing a microphone, stating to the host of the show that he could get away with anything due to his fame, even grabbing unacquainted women by their genitals. In his own communication channels however (*speeches* and *social media*), he almost completely avoided the use of *sexual stimuli*, as well as this incident (he instead counters the allegations with arguments from the *Domestic Cité*).

In summary one finds arguments from the *Civic Cité* to have dominated both candidates' media communication, as was to be expected for an election with both candidates mainly arguing as to why they should be elected. However, Trump's and Clinton's *argumentative patterns* still differ notably to one another, especially regarding the way these (expected) arguments from the *Civic Cité* relate to those from other *cités* and the three emotional categories of *sex*, *fear* and *violence*. Trump primarily created combinations with the *Industrial Cité*, sometimes even outnumbering the arguments from the *Civic Cité* (e. g. in the televised debates). He also frequently employed arguments from the *Market* and the *Domestic Cité*. Clinton

Figure 15: Argumentative pattern of Trump's televised debates:



combined the arguments from the *Civic Cité* primarily with arguments from the *Industrial Cité* and the *Domestic Cité*. In direct comparison to Clinton, Trump's communication throughout all types of media seems more consistent and defined by repetition. Throughout all types of media he repeatedly employed a combination of a low number of very direct and clearly *structured* arguments (no argumentative *compromises* in key issues), a relatively simple *argumentative strategy* (passively creating a very consistent *argumentative pattern*), an “us vs. them” rhetoric, while simultaneously presenting a big (imminent) threat or fear of violence (almost all of Trump's arguments connect directly to *violence*).¹⁸ The main deviation from his

18 It is important to distinguish and define the specific terms used to describe my findings. Following Holm Tetens (2010) remarks, we distinguish that an argument is made up of single statements (see Tetens 2010: 217). Arguments as a bigger fabric can assume different constructs: (1) an *argument structure* refers to the *active* construction of a single argument by an actor making single claims or statements; it is located on the micro level of the argument analysis and operates within the *cités* and *suggestive actions*. (2) An *argumentative strategy* describes how arguments are *actively* being made by an actor throughout a discourse. In a way it is the plural of (1); it makes up the meso-level of a discourse. (3) An *argumentative pattern* de-

argumentative pattern can be observed within his *social media* communication, which is most likely format-related (more arguments from the *Domestic Cité* in the form of references to live communication features and discussing the place he was speaking at, i. e. locality). Clinton, on the other hand, applied a wider variety of arguments than Trump, with distinctively different *argumentative strategies* varying from medium to medium. The most consistent aspect throughout her media communication was her application of arguments and content from the *Domestic Cité*. Besides her continual emphasis on her personal history with small businesses and her plan to further family-owned small businesses, this might very well be connected to her campaign's effort of painting her as an approachable and likeable candidate. One of the main critiques Clinton was continuously facing, was that she was a "cold, robotic and unlikeable" person.¹⁹ However, this qualifies less as an *argumentative strategy* but rather as a rhetorical attempt at influencing and shifting the public's perception of her.

Regarding the use of *emotional stimuli* Clinton and Trump have both shown a heavy focus on *violent stimuli* (75 % of all coded stimuli) and *frightening stimuli* (24 % of all coded stimuli). These two stimuli usually occurred in relative proximity throughout Trump's and Clinton's campaign (touching on topics such as *terror attacks*, *war* or *alleged criminal activities of illegal immigrants*). Both candidates employed *emotional stimuli* and emotional topics in general within their main argumentation but show severe *qualitative* differences with Clinton rather displaying a reflective approach to them, whereas Trump usually shows a more direct application. He usually employed emotions to underline his main arguments, whereas Clinton also incorporated them into her main talking points, but more often discussed them separately, offering solutions to them (using the arguments from the *cités*). However, her overall use of *emotional stimuli* (quantitatively) was only about 10 % less than Trump's, even exceeding him in their application on numerous occasions (see *frightening* and *sexual stimuli*). Furthermore, the two candidates differed in their arguments' sentiment, with Clinton leaning towards an overall positive and Trump towards an overall negative sentiment. This translates directly to the way they phrased their

scribes how arguments have been arranged throughout a discourse or how arguments relate to one another. It is the product of (2) and is a *passive* construction making up the macro-level of a discourse. Additionally, there is the (4) *argument formation*, which describes the *positive* (up-valuing of a subject/object) or *negative* (down-valuing of a subject/object) direction of an argument.

- 19 See Hillary Clinton's own Q'n'A on her campaign website: "Q: Why is Hillary so cold, robotic, and unlikable? A: Well, first of all, the real Hillary Clinton is none of those things. Just ask the people who know her. The Hillary that some people think is real is the result of decades-long attacks by her critics, and Hillary's admitted discomfort with the process of campaigning."; available at: <https://hillarymyths.org/issues/hillary-is-cold/> (Accessed: Dec 15th, 2019).

arguments (*argument formation*), with Clinton usually arguing her points in an ‘up-valuing’ fashion and Trump arguing his in a ‘down-valuing’ fashion.

Discussion: What constitutes a Populist? – Finding Reliable Identifiers for Populist Discourse

As shown in this study of the 2016 U.S. presidential election the sheer *quantitative* appearance of *emotional stimuli* within a political discourse cannot be used to reliably identify nor assess its ‘populist’ quality (unless one wishes to extend the ‘populism’ label to Clinton’s campaign as well). Nevertheless, Trump has shown significant *qualitative* differences in his argumentative practices and his application of *emotional stimuli*, clearly setting himself apart from ‘non-populist’ deemed discourses such as the 2016 Clinton campaign. Using Trump as an example, these *qualitative differences* can potentially allow the deduction of more reliable general identifiers of ‘populist’ qualities. I therefore suggest for researchers to focus on the following argumentative practices, when looking to determine the ‘populist’ quality of a discourse in question: (1) a consistent argumentative *pattern* (passive), (2) a repetitive argumentative *strategy* (active), (3) a predominantly negative argument *formation* (‘down-valuing’) and (4) a negative sentiment as well as the favoring of (5) *violent stimuli*, resulting from an emphasis on (6) narratives of othering and imminent threats from the alleged outgroups.

Furthermore, I would like to dissect two of Trump’s most impactful argumentative practices that have potentially caused some of the biggest misconceptions about his campaign:

Firstly, Trump’s fondness for negative *argument formations* (i. e. ‘down-valuing’) and his overall negative sentiment have most likely led to the false accusation that he had run an overtly emotional campaign. As psychologist Kensinger pointed out in her 2007 paper on negative emotions and their enhancement of memory accuracy, negative emotions boost „not only the subjective vividness of a memory but also the likelihood that event details are remembered“, whereas positive emotions make actors “rely on broader schematic or thematic information and ignore the details” (cf. Kensinger 2007: 214). Meaning, an event or speech with a positive sentiment might not be remembered in great detail or as especially emotional for that matter, whereas a negative sentiment can lead to a more detailed memory of the event or speech and therefore a memory of its emotionality. In effect this can cause a contorted perception of the event or subject as having been overtly emotional. Additionally, this type of negative emotional quality might have raised Trump’s memorability factor, giving him a clear advantage compared to Clinton who usually opted for a more positive, up-valuing and therefore the more ‘forgetful’ *argument formation*.

Secondly, even though potentially unintended and most likely the product of a very scarce rhetorical skill set, Trump's consistent repetition of his *argumentative strategy* throughout all types of media created an effect for his campaign, reminiscent of Roman senator Cicero's *ceterum censeo* strategy. Through its constant repetition Trump was able to evoke a sense of consistency on the meso- and macro-level of his discourse, despite making incredibly inconsistent individual statements on the micro-level: effectively he created *consistency* not through *what* he said, but *how* he said it.²⁰ Quite impressively Trump was thereby able to add a 'non-debatable' layer to his argumentation that due to its origin on the meso- and macro-level of the discourse is still so closely related to his argumentation that this meso- and macro-level 'consistency' can easily transfer its positive qualities to his (inconsistent) statements (on the micro-level), outweighing or at the very least equalizing them (see *association fallacy*). With this technique Trump's contradictory statements become effectively neutralized and the erstwhile potential reason for voters not to trust him as a candidate quickly vanishes (if the recipient chooses so). Most importantly Trump achieved this via his repeated actions (*argumentative strategy*) and not via a specific claim that he made, which could have been criticized or simply falsified by other actors. The effect Trump evokes by applying this *ceterum censeo*-type strategy, does not invite any discussion even when, by design, it directly reflects upon his style of discussion: it would either have to be denied or confirmed, similar to Trump's argumentation procedure discussed in figure 1, when he simply fabricated (outrageous) claims about Clinton. The so produced 'non-debatable' *consistency* over time breaches its strictly action-related perception with actors. Its positive properties subconsciously inspire a reinterpretation of *consistency* into *authenticity*, thus encouraging *trust* in the candidate's statements (see consistency read as being 'true to oneself' which is the definition of authenticity: Cairns-Lee 2015: 333–334; Debebe 2017: 421). It moreover produces a sense of *familiarity*, since once one has heard Trump speak at a single event, one will most certainly get the impression that one knows 'how he goes about things', providing his campaign with a *high recognition value* on top of the *authenticity factor*. With this recognition value and the authenticity factor due to Trump's *argumentative consistency*, he was (potentially unknowingly) able to increase his personal credibility and his likability with voters; unlike Clinton, who employed different and more varying *argumentative strategies* depending on the type of medium utilized and consequentially lacked the authenticity factor as well as the recognition value that Trump was able to produce via the above described practice.

20 This is owed to the fact that words and statements operate in their logic on the micro-level of a discourse and can be 'over-ruled' by logically stringent or coherent argumentative strategies (meso-level) and the overall pattern (macro-level) (cf. Tetens 2010: 54)

Besides the six *qualitative* specifics of ‘populist’ discourse I listed above, I see these types of ‘non-debatable’ qualities (in the spirit of *Totschlagargumente*) in Trump’s argumentation as one of the most eminent characteristics of his media communication. Populism, as Trump practices it, is actively disengaging from the discursive nature of a true debate, instead eliciting hostile argumentative environments in which facts and realities are being compared to one another instead of *orders of worth*. Actors in these environments who do not follow suit, i. e. cease their criticism of Trump will logically have to be met with (threats of) violence (both verbally and physically), since that is the alternative *mode of action* available to exercise conflict (cf. Boltanski 2012: 89–90). These types of ‘non-debatable’ qualities of Trump’s argumentative practices have the potential to push the public discourse out of the *regime of public justification* and eventually force a shift into the *regime of rightness* or the *regime of violence*, with all its commanding and threatening implications.

Conclusions: The Role of Emotion within the 2016 U.S. Election

Within my empirical data, I detected no significant *quantitative differences* between the two campaigns’ instrumentalization of emotions: both candidates were directly and indirectly employing *emotional stimuli* in connection with their main arguments. Clinton only showed a roughly 10 % lesser application of *emotional stimuli* than Trump and when examining her use of the three *emotional stimuli* in focus of this study, she de facto employed two out of the three emotions (*frightening* and *sexual stimuli*) more often than Trump.

Instead, I determined multiple significant *qualitative differences*: Trump’s ‘populist’ deemed campaign mainly employed *violent stimuli*, a relatively simple and repetitive *argumentative strategy*, negative *argument formations* and sentiment, resulting in an overall homogeneous *argumentative pattern* whereas Clinton focused on *violent* and *frightening stimuli*, showed more complex *argument structures* with different *argumentative strategies* in different types of media and positive *argument formations*, a positive sentiment, resulting in an overall heterogeneous *argumentative pattern*. Trump additionally convinced with a repetitive *argumentative strategy*, allowing his campaign to be associated with an argumentative ‘consistency’ even though he had frequently made illogical or simply contradictory statements. His argumentation consisted of a majority of ‘non-debatable’ claims and qualities, thereby nourishing an environment hostile to actual dispute or criticism, ultimately encouraging regime shifts into the *regime of rightness* (‘this is how things are being done’) or *regime of violence* (‘if you attack me (verbally), I will attack you (physically)’).

I therefore suggest for scholars to acknowledge the diverse role emotions or *emotional highlighters* play within ‘populist’ deemed discourses and, rather than us-

ing emotions as general identifiers for ‘populist’ communication, I suggest to focus on actors’ *argumentative patterns* and *strategies*, their *argument formation* and *sentiment* (positive/negative) and the specific type of *emotional stimuli* employed by an actor to determine the ‘populist’ quality of a (political) discourse. Additionally, ‘non-debatable’ qualities are an important characteristic and a potential identifier.

Overall, following neuroscientific findings to filter out the most important *emotional stimuli* within (political) communication and using neurolinguistic practices to subsequently define them as analytical categories for this study, has proven itself to be a worthwhile practice. This method provided the study with an unbiased analysis-tools, producing significant results.

Acknowledgments: I would like to thank my dear brother Armand Bartscherer for his patience while assisting me with my statistical groundwork, my beloved friend Victoria Sachse for much needed Excel support and professor Dr. Martin Reinhart for his commentary and general guidance throughout this process.

References

- Ahlquist**, John S. 2018: List Experiment Design, Non-Strategic Respondent Error and Item Count Technique Estimators. In: *Political Analysis*, Vol. 26, Issue 1.
- Arroyas Langa**, Enrique and **Fernández Ilundain**, Victoria 2019: The politics of authenticity in populist discourse. Rhetorical analysis of a parliamentary speech by Podemos. In: *Populist Discourse. Critical Approaches to Contemporary Politics*. Abingdon, New York: Routledge.
- Årup Nielsen**, Finn 2011: A new ANEW: Evaluation of a word list for sentiment analysis in microblogs. *Proceedings of the ESWC2011 Workshop on ‘Making Sense of Microposts’: Big things come in small packages 718 in CEUR Workshop Proceedings*, (pp. 93–98).
- Austin**, J. L. 1975: *How to Do Things with Words*. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. Oxford: The Clarendon Press.
- Bartscherer**, Sheena F. 2019: *Propagandistische Vorbereitungen der Shoah. Eine qualitative Analyse nach dem Modell der Pragmatischen Soziologie der Kritik*. Berlin: WVB.
- Biro**, Szilvia; **Alink**, Lenneke R. A.; **van Ijzendoorn**, Marinus H.; **Bakermans-Kranenburg**, Marian J. 2014: Infants’ Monitoring of Social Interactions. The Effect of Emotional Cues. In: *American Psychocological Association. Emotion* 2014, Vol. 14, No. 2, (pp. 263–271).
- Bogusz**, Tanja 2010: *Zur Aktualität von Luc Boltanski. Einleitung in sein Werk*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH.

- Boltanski**, Luc 1996-1: The Sociology of Critical Capacity. Working Paper 96-1. In: Networks and Interpretation, Department of Sociology, Cornell University.
- Boltanski**, Luc 1996-2: Endless Disputes. From Intimate Injuries to Public Denunciations. Working Paper 96-2. In: Networks and Interpretation, Department of Sociology, Cornell University.
- Boltanski**, Luc 2011: On Critique. A Sociology of Emancipation. Cambridge; Malden: Polity Press.
- Boltanski**, Luc 2012: Love and Justice as Competences. Cambridge; Malden: Polity Press.
- Boltanski**, Luc 2013: Rätsel und Komplotte. Kriminalliteratur, Paranoia, modern Gesellschaft. Berlin: Suhrkamp Verlag, (pp. 24–27).
- Boltanski**, Luc and **Chiapello**, Ève 2018: Der neue Geist des Kapitalismus. Köln: Halem Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, (pp. 152–162).
- Boltanski**, Luc and **Thévenot**, Laurent 2006: On Justification. Economies of Worth. Translated by Catherine Porter. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Bos**, Linda; **van der Brug**, Wouter; **de Vreese**, Claes 2010: Media coverage of right-wing populist leaders. The European Journal of Communication Research, Vol 35, Issue 2. Walter de Gruyter, (pp. 141–163).
- Butler**, Judith 1988: Performative Acts and Gender Constitution. 40(4), (pp. 519–531).
- Choi**, Yoonjung and **Wiebe**, Janyce 2014: +/-EffectWordNet: Sense-level Lexicon Acquisition for Opinion Inference, Proc. of EMNLP 2014.
- Celikates**, Robin 2009: Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie. Frankfurt a. M.: Campus Verlag GmbH.
- Davou**, Bettina 2017: Vicissitudes of Emotions and Political Action During the Greek Crisis. Political Psychology, World Politics. Oxford Research Encyclopedia 2016. USA: Oxford University Press.
- Debebe**, Gelaye 2017: Authentic Leadership and Talent Development. Fulfilling Individual Potential in Sociocultural Context. (pp. 420–438).
- Ekman**, Paul 1992: An argument for basic emotions. Cognition and Emotion, 6(3–4), pp. 169–200.
- Gillies**, Jamie (Ed.) 2018: Political Marketing in the 2016 U.S. Presidential Election. Cham: Springer International Publishing AG.
- Hayes**, A. F. and **Krippendorff**, K. 2007: Answering the call for a standard reliability measure for coding data. In: Communication Methods and Measure, Vol. 1, (pp. 77–89).
- Hanson**, Thomas A. and **Mellinger**, Christopher 2017: Quantitative Research methods in Translation and Interpreting Studies. London, New York: Routledge (pp. 210–211).

- Hu**, Minqing and **Liu**, Bing 2004: Mining and Summarizing Customer Reviews. Proceedings of the ACM SIGKDD International Conference on Knowledge, Discovery and Data Mining (KDD-2004), Aug 22–25, 2004, Seattle, Washington, USA.
- Hutto**, C. J. and **Gilbert**, Eric 2014: VADER: A Parsimonious Rule-based Model for Sentiment Analysis of Social Media Text. Eighth International Conference on Weblogs and Social Media (ICWSM-14). Ann Arbor, MI, June 2014.
- Kellner**, Douglas 2018: Donald Trump as Authoritarian Populist. A Frommian Analysis. In: Morelock, J. (Ed.) 2018: *Critical Theory and Authoritarian Populism*. London: University of Westminster Press, (pp. 71–82).
- Kensinger**, Elizabeth A. 2007: Negative Emotion Enhances Memory Accuracy. Behavioral and Neuroimaging Evidence. In: Association for Psychological Science, Vol. 16-4, (pp. 213–218).
- Koch**, Gary G. and **Landis**, J. Richard 1977: The Measurement of Observer Agreement for Categorical Data. In: *Biometrics*, Vol. 33 (Mar 1977), (pp. 159–174).
- Lemieux**, Cyril 2014: The Moral Idealism of Ordinary People as a Sociological Challenge: Reflections on the French Reception of Luc Boltanski and Laurent Thévenot's On Justification. In: Susen, Simon; Turner, Bryan S. 2014: *The Spirit of Luc Boltanski. Essays on the 'Pragmatic Sociology of Critique'*. London; New York: Anthem Press, (pp. 153–170).
- Macagno**, Fabrizio and **Walton**, Douglas 2010: The Argumentative Uses of Emotive Language. Departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia. In *Revista Iberoamericana de Argumentación*.
- Mazzoleni**, Oscar and **Ruzza**, Carlo 2018: Combining regionalism and nationalism: the Lega in Italy and the Lega dei Ticinesi in Switzerland. *Comparative European Politics*. Palgrave Macmillan UK; Springer Nature Limited.
- Moore**, Simon and **Oaksford**, Mike 2002: *Emotional Cognition. From Brain to Behaviour*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Morelock**, Jeremiah (Ed.) 2018: *Critical Theory and Authoritarian Populism*. London: University of Westminster Press.
- Muehlrad**, Forrest 2018: Phantasmagoria and the Trump Opera. In: Morelock, J. (Ed.) 2018: *Critical Theory and Authoritarian Populism*. London: University of Westminster Press, (pp. 229–247).
- Ortony**, A. and **Turner**, T. J. 1990: What's basic about basic emotions? In: *Psychological Review*, 97, (pp. 315–331).
- Paradise**, David B. and **Harris**, Ranida B. 2007: An Investigation of the Computer-mediated Communication of Emotions. In: *Journal of Applied Sciences Research*, 3(12): 2081–2090, 2007: INSInet Publication.
- Phillips**, Louise H.; **Slessor**, Gillian; **Baily**, Phoebe E.; **Henry**, Julie D. 2014: Older Adults' Perception of Social and Emotional Cues. Oxford: Oxford University Press. (from Oxford Handbooks online).

- Salmela**, Mikko and **von Scheve**, Christian 2017: Emotional roots of right-wing political populism. In *Social Science Information* 2017, Vol. 56(4). Sage Publishing, (pp. 567–595).
- Salmela**, Mikko and **von Scheve**, Christian 2018: Emotional Dynamics of Right- and Left-wing Political Populism. In: *Humanity & Society*. Vol. 42, Issue 4. Sage Journals.
- Strapparava**, C.; **Valitutti**, A. 2004: WordNet-Affect: an affective extension of WordNet. Proceeding of the 4th International Conference on Language Resources and Evaluation, European Language Resources Association (ELRA), Lisbon: Portugal, May 2004, (pp. 1083–1086).
- Susen**, Simon and **Turner**, Bryan S. 2014: *The Spirit of Luc Boltanski. Essays on the 'Pragmatic Sociology of Critique'*. London; New York: Anthem Press.
- Tetens**, Holm 2010: *Philosophisches Argumentieren. Eine Einführung*. 3., unveränderte Auflage. München: Verlag C. H. Beck oHG.
- Thévenot**, Laurent; **Moody**, Michael; **Lafaye**, Claudette 2000: Forms of Valuing Nature: Arguments and Modes of Justification in French and American Environmental Disputes. In: Lamont, Michèle and Thévenot, Laurent (Ed.) 2000: *Rethinking Comparative Cultural Sociology. Repertoires of Evaluation in France and the United States*. Cambridge: Cambridge University Press, (pp. 229–272).
- Wahl-Jorgensen**, Karin 2018-1: Emotions, media and politics. Polity Press.
- Wahl-Jorgensen**, Karin 2018-2: Media coverage of shifting emotional regimes. Donald Trump's angry populism. Vol. 40(5). Sage Publishing, (pp. 766–778).
- Wiebe**, Janyce; **Wilson**, Theresa and **Hoffmann**, Paul 2005: Recognizing Contextual Polarity in Phrase-Level Sentiment Analysis. Proc. of HLT-EMNLP-2005.
- Wittgenstein**, Ludwig 1953: *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell Publishing.

Online Sources

- Warriner**, Amy Beth; **Kuperman**, Victor; **Brysaert**, Marc 2013: Norms of valence, arousal, and dominance for 13,915 English lemmas. Department of Linguistics and Languages, Mc Master University. Published online. Psychonomic Society, Inc. [online]. Available at: <https://link.springer.com/content/pdf/10.3758%2F513428-012-0314-x.pdf> [accessed: 07.05.2019]

Material for Clinton's 2016 Campaign

- Clinton Facebook Campaign** 2015–2016: Clinton fb video titles [online]. Available at: https://www.facebook.com/pg/hillaryclinton/videos/?ref=page_interal [accessed: 17.03.2019]
- Columbia University Youtube Channel** 2015: Video of 29-04-2015 Hillary Clinton, Address to the David N. Dinkins Leadership & Public Policy Forum at Columbia University in New York City [online]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=NnGAY5nIwlo> [accessed: 28.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2015: The American Presidency Project. 12-04-2015 Hillary Clinton, Video Remarks Announcing Candidacy for President [online]. Available at: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/video-remarks-announcing-candidacy-for-president-1> [accessed: 28.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2015: The American Presidency Project. 14-04-2015 Hillary Clinton, Remarks in a Question and Answer Session at Kirkwood Community College in Cedar Rapids, Iowa [online]. Available at: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-question-and-answer-session-kirkwood-community-college-cedar-rapids-iowa> [accessed: 28.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2015: The American Presidency Project. 20-04-2015 Hillary Clinton, Remarks in Keene, New Hampshire [online]. Available at: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-keene-new-hampshire-1> [accessed: 28.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2015: The American Presidency Project. 29-04-2015 Hillary Clinton, Address to the David N. Dinkins Leadership & Public Policy Forum at Columbia University in New York City [online]. Available at: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/address-the-david-n-dinkins-leadership-public-policy-forum-columbia-university-new-york-1> [accessed: 28.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2015: The American Presidency Project. 05-05-2015 Hillary Clinton, Remarks at a Roundtable with Young Nevada Residents in Las Vegas, Nevada [online]. Available at: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-roundtable-with-young-nevada-residents-las-vegas-nevada> [accessed: 28.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2015: The American Presidency Project. 22-10-2015 Hillary Clinton, Opening Statement to House Select Committee on Benghazi [online]. Available at: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/opening-statement-house-select-committee-benghazi> [accessed: 28.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2016: The American Presidency Project. 21-03-2016 Hillary Clinton, Remarks at the AIPAC Policy Conference in Washington, DC

- [online]. Available at: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-the-aipac-policy-conference-washington-dc-2> [accessed: 22.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2016: The American Presidency Project. 15-09-2016 Hillary Clinton, Remarks to the Congressional Hispanic Caucus Institute in Washington, D. C. [online]. Available at: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-the-congressional-hispanic-caucus-institute-washington-dc> [accessed: 23.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2016: The American Presidency Project. Hillary Clinton, Remarks at the University of Pittsburgh [online]. Available at: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-the-university-pittsburgh> [accessed: 25.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2016: The American Presidency Project. 09-11-2016 Hillary Clinton, Remarks in New York City Conceding the 2016 Presidential Election [online]. Available at: <https://www.presidency.ucsb.edu/document/s/remarks-new-york-city-conceding-the-2016-presidential-election> [accessed: 23.01.2019]
- Politico Staff** 09/27/2016 01:55 AM EDT: Full transcript: First 2016 presidential debate [online]. Available at: <https://www.politico.com/story/2016/09/full-transcript-first-2016-presidential-debate-228761> [accessed: 20.01.2019]
- Politico Staff** 10/10/2016 01:16 AM EDT: Full transcript: Second 2016 presidential debate [online]. Available at: <https://www.politico.com/story/2016/10/2016-presidential-debate-transcript-229519> [accessed: 20.01.2019]
- Politico Staff** 10/20/2016 12:04 AM EDT: Full transcript: Third 2016 presidential debate [online]. Available at: <https://www.politico.com/story/2016/10/full-transcript-third-2016-presidential-debate-230063> [accessed: 20.01.2019]
- Twitter Staff** 2016: 15 of Clinton's Most Popular Tweets [online]. Available at: <https://twitter.com/i/events/795682238461571076> [accessed: 22.03.2019]

Material for Trump's 2016 Campaign

- Global News Youtube Channel** 2016: Donald Trump Full Presidential Nomination Acceptance Speech at Republican National Convention California [online]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=SGVPXaFEixc> [accessed: 22.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2015: The American Presidency Project. 16-06-2015 Donald J. Trump, Remarks Announcing Candidacy for President in New York City [online]. Available at: <https://www.presidency.ucsb.edu/>

- documents/remarks-announcing-candidacy-for-president-new-york-city [accessed: 28.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2016: 21-03-2016 Donald J. Trump, Remarks at the AIPAC Policy Conference in Washington, DC [online]. Available at: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-the-aipac-policy-conference-washington-dc> [accessed: 22.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2016: The American Presidency Project. 27-04-2016 Donald J. Trump, Remarks on Foreign Policy [online]. Available at: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-foreign-policy> [accessed: 22.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2016: The American Presidency Project. 07-06-2016 Donald J. Trump, Remarks after Winning Primaries in Montana, South Dakota, New Mexico, New Jersey and California [online]. Available at: <http://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-after-winning-primaries-montana-south-dakota-new-mexico-new-jersey-and-california> [accessed: 22.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2016: The American Presidency Project. 21-07-2016 Donald J. Trump, Address Accepting the Presidential Nomination at the Republican National Convention in Cleveland, Ohio [online]. Available at: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/address-accepting-the-presidential-nomination-the-republican-national-convention-cleveland> [accessed: 22.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2016: The American Presidency Project. 24-08-2016 Donald J. Trump, Remarks at the Mississippi Coliseum in Jackson, Mississippi [online]. Available at: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-the-mississippi-coliseum-jackson-mississippi> [accessed: 22.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2016: The American Presidency Project. 16-09-2016 Donald J. Trump, Remarks at a Rally at the James L. Knight Center in Miami, Florida [online]. Available at: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-rally-the-james-l-knight-center-miami-florida> [accessed: 28.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2016: The American Presidency Project. 02-11-2016 Donald J. Trump, Remarks at the Bayfront Park Amphitheater in Miami, Florida [online]. Available at: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-the-bayfront-park-amphitheater-miami-florida> [accessed: 25.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2016: The American Presidency Project. 07-11-2016 Donald J. Trump, Remarks at J.S Dorton Arena in Raleigh, North Carolina [online]. Available at: <https://www.presidency.ucsb.edu/documents/remarks-js-dorton-arena-raleigh-north-carolina> [accessed: 25.01.2019]
- Peters, G. and Woolley, J. T.** 2016: The American Presidency Project. 09-11-2016 Donald J. Trump, Remarks in New York City Accepting Election as the 45th President of the United States [online]. Available at: <https://www.presidency>.

ucsb.edu/documents/remarks-new-york-city-accepting-election-the-45th-president-the-united-states [accessed: 21.01.2019]

Right Side Broadcasting Network Youtube Channel 2016: Video of 21-03-2016 Donald J. Trump, Remarks at the AIPAC Policy Conference [online]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=f3doLOIMmQQ> [accessed: 22.01.2019]

Trump Facebook Campaign 2015–2016: Trump fb video titles [online]. Available at: https://www.facebook.com/pg/DonaldTrump/videos/?ref=page_internal [accessed: 15.03.2019]

Twitter Staff 2016: 15 of Trump's Most Popular Tweets [online]. Available at: <https://twitter.com/i/events/795695925566050304> [accessed: 20.03.2019]

Supplementary Data

Code memos of Orders of Worth used in MAXQDA 2018

In the following tables each individual code memo is described as a guideline for researchers during the process of coding individual text passages. They were created according to the texts of Bogusz, Boltanski, Chiapello and Thévenot (see Bogusz 2010; Boltanski 1996-1; 1996-2; Boltanski and Chiapello 2018; Boltanski and Thévenot 2006; Thévenot, et al. 2000) and are meant as a type of 'checklist', to help identify specific characteristics of a text/quote and assign them their appropriate *order* or *economy of worth*.

1) *Order of Inspiration*

Central concept:	"inspiration as a common good" / "grace" / "singularity" / "creativity" / "emotions" / "passion"
Subject/object of "worth":	The "saint" who reaches a "state of grace" through "asceticism" / the "artist" who "receives inspiration"
Ascribing "worth":	without being influenced by other actor's opinions
Actors of "worth":	"crazy person" / "borderline inventors" / "freaks" / "eccentrics" / "vandals" / "hooligans"; "creative being" → especially if: "free spirits", "crazy people", "artists", "children", "women", "magicians", "geniuses", "enlightened person"
Of especially high worth when:	"odd", "wonderful", "emotional"
Form of relevant proof:	"emotional involvement & expression"
Motivation for action:	reaching a "state of grace" through "asceticism" / emotions
Typical/qualified actions:	"to dream" / "to imagine" / "to rebel" / "to have living experience"
Typical/qualified objects:	"clean body prepared by asceticism"; inspired manifestations: "holiness" / "creativity" / "artistic sense" / "authenticity" / "imagination"; "emotionally invested body or item: the sublime"
Reference values:	"inspiration" / "creation" / "fantasy" / "inmost being"
Up-valued characteristics / test:	"abnormality" / "passion" / "marvellousness" / "spontaneity" / "emotion" / "enthusiasm"
Down-valued characteristics:	"conduct" / "externals and outer appearances" / "realism"
Time formation:	"eschatological" / "revolutionary" / "visionary moment"
Space formation:	"presence"

2) *Domestic Order*

Central concept:	"tradition" / "locality" / "esteem" / "reputation"; subjects NOT appraisable without context of their physical body, their family, their heritage and their property
Subject/object of "worth":	"elder" / "ancestor" / "father" ("to whom respect, and fidelity are due"; "who vouchsafes protection and support"); "authority" / "personal character" / "proximity"
Ascribing "worth":	"through a system of subordination" / "defined by the "hierarchical position" / "seniority in the chain of personal dependencies" / "based on face-to-face relationships / on the respect for tradition
Actors of "worth":	"chiefs" / "bosses" / "relatives"
Of especially high worth when:	"to be distinguished" / "straightforward" / "faithful" / "to have character"
Form of relevant proof:	"oral" / "exemplary" / "personally warranted"
Motivation for action:	to respect / preserve / maintain grown structures / "reputation" / "trustworthiness"
Typical/qualified actions:	"recommending somebody" / "giving birth" / "breeding" / "reproducing" / "presenting an invitation"
Typical/qualified objects:	"visiting cards" / "gifts" / "estates" / "houses" / "titles"; "patrimony", "locale", "heritage"
Reference values:	"tradition" / "family" / "hierarchy"
Up-valued characteristics / test:	"sympathy" / "decency" / "politeness" / "discretion" / "loyalty"; "trustworthiness"
Down-valued characteris- tics:	"impoliteness" / "vulgarity" / "treason" / "newness or having no tradition"
Time formation:	"customary past"
Space formation:	"local" / "proximal anchoring"

3) *Order of Renown / Reputational City*

Central concept:	"honour" / "renown" / "fame" / "public opinion"
Subject/object of "worth":	purely quantitative amount of acknowledgments received by others / opinions of other actors / "public esteem"
Ascribing "worth":	according to the notoriety of so. / sth., famous, renowned
Actors of "worth":	"well known personalities" / "stars" / "opinion leaders" / "journalists"; / "celebrity"
Of especially high worth when:	"famous" / "recognized" / "successful" / "convincing"
Form of relevant proof:	"semiotic"
Typical/qualified actions:	"to influence" / "to identify" / "to appeal" / "to speak or to gossip" / "spread rumours"
Typical/qualified objects:	"sign" / "media"
Reference values:	"reputation"
Up-valued characteristics / test:	"fame" / "visibility" / "fashion" / "receiving attention" / "being successful"; "popularity" / "audience" / "recognition"
Down-valued characteristics:	"banality" / "indifference" / "being unknown" / "being out of date"
Time formation:	"vogue" / "trend"
Space formation:	"communication network"

4) Civic Order

Stands opposite the Domestic Order and the Order of Fame (worth is not assigned because of personal connections/dependencies nor by the opinion of other actors).

Central concept:	"common good" / "collective welfare" / "solidarity"
Subject/object of "worth":	"equal citizens", "solidarity unions"; when subject/object together form a collective or when (individually described) represent a collective
Ascribing "worth":	when subject is not individual but part of "collective beings", expressing their "general will"
Actors of "worth":	"federations" / "public communities" / "representatives" / "delegates" / a "party" / "elected officials"
Of especially high worth when:	being "official" / "statutory"
Form of relevant proof:	"formal" / "official"
Motivation for action:	to become part of something official / a community / striving for equality or solidarity
Typical actions:	actions that involve people / that mobilize for a collective course
Typical objects:	immaterial: "rules" / "codes" / "procedures"; "regulations" / "fundamental rights" / "welfare policies" material: "union premises" / "ballot boxes"
Reference values:	community / "democracy" / "common good"
Up-valued characteristics / test:	"legality" / "representation" / "union" / "officiality"; / "equality" / "solidarity"
Down-valued characteristics:	"separation" / "individualism" / "deviation" / "illegality"
Time formation:	"perennial"
Space formation:	"detachment"

5) Market Order / Commercial City

Do not confuse with the sphere of economic relations, as that is made up by the industrial world and the market world combined!

Central concept:	"harmonious polity of the market" → which coordinates the distribution of scarce goods via competition among all actors for said goods; "price" / "cost"
Subject/object of "worth":	actor "who enriches himself by supplying highly desirable commodities in a competitive market, by successfully passing the market test"
Ascribing "worth":	When subject can be bought, its monetary value, its commercialization, guarantees short-term win
Actors of "worth":	"buyers" / "sellers" (actors in this order form "competitive relationships"); "customer", "consumer", "merchant"
Of especially high worth when:	"(financially) wealthy / rich"
Form of relevant proof:	"monetary"
Motivation for action:	"lust" / "desire" to accumulate more and more goods
Typical actions:	opportunism (regarding chances on the market) / to act "unhampered by any personal link" / to control ones' emotions
Typical objects:	"freely circulating market good or service"
Reference values:	"competition" / "rivalry"
Up-valued characteristics/ test:	"popularity" / "desire" / "financial worth" / being "manageable" / "tradeable"; "market competitiveness"
Down-valued characteristics:	"defeat" / being left behind / "unpopularity" / "unable to compete"
Time formation:	"short-term", "flexibility"
Space formation:	"globalization"

6) *Industrial Order*

Follows the principle of "equivalence".

Central concept:	"efficiency" (judged on the amount of professionalism); "technical efficiency"; "planning"
Subject/object of "worth":	tied to the actor's production of material goods when actor's "organizational devices" are "professionally" set up for "future planning and investment"
Ascribing "worth":	"based upon efficiency" / "defines a scale of professional abilities"
Actors of "worth":	"experts" / "professionals" / retailers / market participants; "engineer"
Of especially high worth when:	efficient / productive / "operational"
Form of relevant proof:	"measurable criteria / statistics"
Motivation for action:	being able to produce sth. / multiply sth. excessively
Typical actions:	Organized / measurable / functional / standardized
Typical objects:	"tools" / "methods" / "criteria" / "plans" / statistics / graphs, etc.; "infrastructure", "project", "technical object"
Reference values:	efficiency / science / "expertise"
Up-valued characteristics / test:	effort / performance / functionality / scientific significance / reliability; "competence", "reliability", "planning"
Down-valued characteris- tics:	being unproductive / inefficient
Time formation:	"long-term planned future" / "long-term growth"
Space formation:	"cartesian space"

7) *Project-based Order*

Central concept:	"activity" = "work"
Subject/object of "worth":	the coach, the mediator, the project manager, "intuition", "talent", "networker", "impulse-giver"
Ascribing "worth":	"when actor is making connections", "building contacts", "networking"
Actors of "worth":	"employees in a flexible work / no-work structure", "flexible", "polyvalent", "active", "autonomous", "charming" "a leader who is working for himself within his relationship chains and networks", "getting active on their own accord", "not afraid of risks when making new contacts that are rich in opportunities"
Of especially high worth when:	enthusiasm, flexibility, connection to others, autonomy, employability
Form of relevant proof:	"being able to adapt (other's ideas)", "self-control", "charming"
Typical actions / "model tests":	transitioning from one project to the next, "scanning the environment for innovative signals"
Typical objects:	"contacts", "sources"
Reference values:	activity, projects, network extension, proliferation of links
Up-valued characteristics:	being flexible, employability, being versatile, mobility
Down-valued characteristics:	unemployability, rigidity, lack of versatility, immobility, security, authority, "shyness", "mistrust", "being afraid of negative results", "arrogance"
Time formation:	Flexibility, network-building
Space formation:	Global, network

8) *Green Order*

Central concept:	"environmental friendliness" / "Green-ness" / "environmentalism" / "ecocentrism"
Subject/object of "worth":	"when they support or reflect the principles of environmentalism or 'green-ness', e. g. clean/non-polluting, renewable, recyclable, sustainable, and in harmony with nature"
Ascribing "worth":	"when natural objects/subjects are presented for their own sake (not as a tourist attraction)" /
Actors of "worth":	"environmentalist" / "native people" / "nature, the land, or the wild"
Of especially high worth when:	"one with nature, sustainable, bio-degradable, natural, "sensitivity to environmental issues and consequences, protection of wilderness, stewardship of environmental resources, and cultivation of various attachments to nature, the land, or the wild"
Form of relevant proof:	"ecological" / "ecosystemic"
Typical actions / "model tests":	"sustainability" / "renewability" / "recyclable"
Typical objects:	„Pristine wilderness" / "healthy environment" / "natural habitat"
Reference values:	"pristine nature"
Up-valued characteristics:	Being recyclable, bio-degradable, natural, healthy, non-toxic
Down-valued characteris- tics:	Non-biodegradable, toxicity for nature, chemical, irrevocable damage
Time formation:	"future generations"
Space formation:	"planet" / "ecosystem"

Code memos for *Suggestive Actions* used in MAXQDA 2018

These are the code memos for the logics/threats representing indirect regime shifts, meaning: actors have referred to the distinctive inner logics or actions of another regime (i. e. regime of violence/love/routine) within their verbal, non-violent dispute in the regime of public justification. They are to be interpreted as the equivalent to the eight orders of worth (within regime of public justification) for each of the other three regimes of action (violence, love, routine), with the main difference that they are always to be considered as a call for action (cf. Boltanski 2012: 150). Each regime has two of these suggestive action types, one referring to events in the past and one referring to potential events in the future. Since they are referred to within the regime of public justification, they are also listed in the code system as part of said regime. See Celikates (2009), Bogusz (2010), Boltanski (2011; 2012), and Susen, et al. (2014) for references.

a) *Logic of Violence (Past)*

Central concept:	(physical) Violence – “an eye for an eye”. The logic indicates potential past (direct) regime shifts into the Regime of Violence.
Identifying Factor:	Past violent acts are being mentioned like the murder of so. / a war against a country, etc. pp.
Key words / topics:	Murder, war, crime, death, killing, security, national security (as in avoidance/protection of violence)
Level of reflexivity:	“Conflictuous” / “asymmetrical”

b) Logic of Love (Past)

Central concept:	(selfless) Love – “love thy neighbour”. The logic indicates potential past (direct) regime shifts into the Regime of Love (Agapé). “love is protected from ‘anxiety’ because it can neither calculate nor consider whether it might change.”
Identifying Factor:	Past acts of (selfless) love are being mentioned like having fallen in love w/ someone, having provided shelter to a homeless person, having donated money to charity (“impoverishing themselves over seeing the poverty of others they encounter”), “protecting anyone they encounter”, “being sheltered from anxiety”, “refusal to judge”, “free from desire”, etc. pp.
Key words / topics:	Love, falling in love, care, charity, selflessness, giving without expecting a payoff, sexual activities, romance, marriage
Level of reflexivity:	“Peaceful” / “asymmetrical”

c) Logic of Routine (Past)

Central concept:	Routine / Rightness / “habit” / “regularities” – “being appropriate”. The logic indicates potential past (direct) regime shifts into the Regime of Routine.
Identifying Factor:	Past routinous acts are being mentioned like someone doing something in a regular way, subjugating oneself to regularities, the mainstream, etc. pp. how things are being done (the right way)
Key words / topics:	“routine”, “habit”, “schedules”, “regularities”, “custom”, “stereotypes”, “language”, “mainstream”, “norms”
Level of reflexivity:	“Peaceful / symmetrical”

Alternative name: Logic of Rightness (“justesse”).

x) *Threat of Violence (Future)*

y) Threat of Love (Future)	
Central concept:	(selfless) Love – “love thy neighbour”. The threat indicates potential future(direct) regime shifts into the Regime of Love (Agapé). “love is protected from ‘anxiety’ because it can neither calculate nor consider whether it might change.”
Identifying Factor:	Future acts of (selfless) love are being mentioned like having fallen in love w/ someone, having provided shelter to a homeless person, having donated money to charity (“impoverishing themselves over seeing the poverty of others they encounter”), “protecting anyone they encounter”, “being sheltered from anxiety”, “refusal to judge”, “free from desire”, etc. pp.
Key words / topics:	Love, falling in love, sexual activities, romance, marriage, charity, selflessness
Level of reflexivity:	“Peaceful” / “asymmetrical”

z) *Threat of Routine (Future)*

Central concept:	Routine / Rightness / “habit” / “regularities”– “being appropriate”. The threat indicates potential future (direct) regime shifts into the Regime of Routine.
Identifying Factor:	Future routinous acts are being mentioned like someone planning on doing something in a regular way, subjugating oneself to regularities, the mainstream, etc. pp. how things are to be done (the right way)
Key words / topics:	“routine”, “habit”, “schedules”, “regularities”, “custom”, “stereotypes”, “language”, “mainstream”, “norms”
Level of reflexivity:	“Peaceful / symmetrical”

Alternative name: Threat of Rightness (“justesse”).

Kommentar zu Sheena F. Bartscherer »Instrumentalization of Emotion During the 2016 U.S. Presidential Election – A Neopragmatist Analysis of the Presidential Nominees’ Media Communication«

Sebastian Bandelin

Der Begriff des »Populismus« ist gegenwärtig wissenschaftlich wie politisch umstritten. Verstehen die einen darunter Strategien zur konfliktvollen Darstellung der Welt mit gegnerischen Lagern, die eine gemeinsame Identifikation und damit das Erringen von Hegemonie ermöglichen¹, gilt den anderen der Populismus als ein problematischer politischer Stil, der mit klaren Abgrenzungen von »Innen« und »Außen« oder »Elite« und »Volk« arbeitet und auf charismatische »Führungspersonen« zugeschnitten ist. Gilt er hier als essentieller Bestandteil des Politischen überhaupt, wird er dort als Gefahr für liberale Demokratien verstanden. Diese unterschiedlichen Verwendungsweisen und Wertungen schlagen sich auch im politischen Diskurs nieder. Hier wird mitunter der Vorwurf des »Populismus« auch relativ beliebig eingesetzt, um etwa emotionalisierende, oder schlecht recherchierte oder Beifall heischende Aussagen zu kritisieren, aber auch, um überhaupt missliebige politische Forderungen zu diskreditieren. Wir haben es also mit einer komplexen und verworrenen Gemengelage zu tun und es scheint geraten, hier genauer hinzusehen.

Insofern ist der von Bartscherer unternommene Versuch, stärker zu differenzieren und nicht von vornherein jede Form der Emotionalisierung bzw. der Verwendung »emotionaler Stimuli« schon als populistisch zu verstehen, sicher sinnvoll und – blicken wir auf den jüngsten Präsidentschaftswahlkampf in den USA – auch notwendig. Das ist zudem, so könnte ergänzend hinzugefügt werden, deshalb wichtig, weil Emotionen auch eine erschließende Funktion haben, also zur angemessenen Erfassung der Situation gehören können und sich auch in den Beschreibungen einer Situation niederschlagen müssen. Wie die Bezeichnung von

1 Vgl. Chantal Mouffe: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 31.

Kriegen als »bewaffnete Intervention« und ihrer zivilen Opfer als »Kollateralschäden« zeigt, kann gerade die Verwendung einer neutralen oder technischen Sprache dazu beitragen, die ethischen Bedeutungen und Implikationen einer Situation zu verschleiern. Ob der Appell an Emotionen als problematisch bzw. »populistisch« zu verstehen ist, müsste sich dann eher daran bemessen, wie hier jeweils appelliert wird, ob etwa die geweckten Emotionen für eigene, unter Umständen von den jeweiligen Appellen oder Situationsbeschreibungen vollkommen unabhängigen, politischen Ziele oder Kampagnen instrumentalisiert werden oder ob im Rahmen dieses Appells oder der Situationsbeschreibung den Zuhörer:innen auch die Möglichkeit einer reflexiven Distanzierung und eigenen Stellungnahme gegeben wird.

Eine solche Unterscheidung ist sicherlich schwer zu treffen. Wie auch immer eine solche Unterscheidung konkret getroffen werden kann, auf jeden Fall scheint, und darauf weist Bartscherer zu Recht hin, die Untersuchung der bloßen Häufigkeit der Verwendung der emotionalen Stimuli von Angst, Sex und Gewalt² nicht hinzureichen. Auf dieser Grundlage lassen sich unterschiedliche politische Diskurse nicht oder nur hinsichtlich spezifischer emotionaler Stimuli unterscheiden. Hier ist es sicher sinnvoll, wie von Bartscherer vorgeschlagen, auch die argumentativen Muster, Strategien und Formen der Bewertung (Auf- oder Abwertung) einzubeziehen.

Auf der Grundlage dieser Überlegungen gewinnt sie über eine vergleichende Analyse der Wahlkampfreden und -äußerungen Trumps und Clintons eine Liste von Kriterien, um populistische von anderen Diskursen zu unterscheiden: konsistente Argumentationsmuster (die im Falle Trumps eher durch gebetsmühlenartige Wiederholungen als durch inhaltliche Stimmigkeit erreicht wird), Wiederholungen, Abwertungen und der Appell an negative Gefühle, die Verwendung von mit Gewalt assoziierten emotionalen Stimuli usw. Hier wäre jedoch zu fragen, ob diese Kriterien für die zu treffende Unterscheidung schon hinreichen. Sind Wiederholungen nicht ein generelles Kennzeichen des auf Markenbildung und Wiedererkennung ausgerichteten Politikbetriebes? Welcher Grad von Wiederholungen wäre genau als populistisch zu verstehen? Können Abwertung und der Appell an negative Gefühle, sofern sie nicht die Abwertung konkreter Personen oder Gruppen, implizieren, nicht auch Teil einer angemessenen Situationsbeschreibung sein? Wäre nicht etwa zu erwarten, dass die Empörung sozialer Bewegungen gegen als ungerecht erfahrene Verhältnisse auch Appelle an »negative Emotionen« enthalten? Müssen sie deshalb schon in gleicher Weise als populistisch beschrieben werden?

2 Unklar ist mir geblieben, warum diese drei als emotionale Stimuli verstanden und in die Analyse einbezogen werden. Das überzeugt ja nur, wenn Lust, Furcht usw. als die einzigen Emotionen gelten.

Wäre etwa Thunbergs »I want you to panic« schon in problematischer Weise populistisch? Was ist umgekehrt mit den positiven Appellen an Nationalstolz und Gefühlen der Überlegenheit der Eigengruppe, die sich ja auch einen wesentlichen Bestandteil von Trumps Wahlkampfstrategien bilden? Auch die Verwendung von mit Gewalt assoziierten Stimuli scheint mir nicht auszureichen. Denn müsste dann nicht die Verlesung der Kriminalitätsstatistik im Rahmen einer Verwaltungsbehörde als deutlich populistischer gelten als beispielsweise eine evangelikale Predigt zur Unterstützung Trumps? Von den vorgeschlagenen Kriterien scheint mir insofern vor allem das der Diffamierung von behaupteten Außenseitergruppen weiterzuführen.

Unabhängig von der Überzeugungskraft der einzelnen Elemente zerfällt die Liste, die Bartscherer erstellt, in zwei Teile: Sie erfasst entweder allgemeine Elemente der jeweiligen Argumentationsstrategien (Konsistenz, Wiederholungen etc.) oder bestimmte Emotionen (Abwertung, mit Gewalt assoziierte emotionale Stimuli etc.). Auf der einen Seite werden also emotions-unabhängige Kriterien und auf der anderen Seite Appelle an bestimmte Emotionen abstrakt, d.h. unabhängig von der jeweiligen Situation und des *wie* des Appells, als populistisch charakterisiert. Die Frage, *wie innerhalb* der jeweiligen Argumentationsstrategien genau an Emotionen appelliert wird, scheint mir so noch nicht zureichend beantwortet.

Insgesamt wäre mein Eindruck, dass Bartscherer überzeugend zeigen kann, dass die bloße Verwendung emotionaler Stimuli nicht hinreichend ist, um populistische Diskurse zu kennzeichnen. Zugleich aber scheint sie mir ein wenig zu stark davon auszugehen, dass sich die hinreichenden Kriterien zur Unterscheidung von populistischen und nichtpopulistischen Diskursen über eine vergleichende Analyse der Wahlkampfreden und -äußerungen Trumps und Clintons gewinnen lassen. Das aber wirft nicht nur die Frage auf, ob die entwickelten Kriterien nicht zu eng am Gegenstand der Analyse gewonnen wurden, um auf weitere Kontexte anwendbar zu sein. Darüber hinaus wäre zu überlegen, ob nicht eine vorgängige Orientierung in den wissenschaftlichen und politischen Debatten um den Begriff des Populismus sinnvoll wäre, um zunächst einen eigenständigen Begriff des Populismus und Kriterien seiner empirischen Operationalisierung zu entwickeln und erst auf dieser Grundlage zu prüfen, ob sich die Wahlkampfreden und -äußerungen Clintons und Trumps überhaupt auf diese Weise unterscheiden lassen. Was spräche denn dagegen, auch den Wahlkampf Clintons oder zumindest Teile davon als populistisch zu verstehen? Das hieße ja nicht, dass beide Politikstile nicht in anderer Hinsicht unterschieden werden könnten. Und eine, vielleicht häufig unterschätzte Gefahr des Phänomens des neuen Populismus, von Trump in den USA bis hin zur AfD in Deutschland, besteht ja darin, dass es uns den politischen Normalbetrieb schon als das Wünschenswerte und zu erreichende Norm erscheinen und somit aber auch die eigenen Urteilsmaßstäbe erodieren lässt.

Autor:inneninformation

Akin, Helen

Forschungsbereiche: Phänomenologie, kritische Theorie, deutscher Idealismus, marxistische Theorie und Poststrukturalismus

Institution: Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität Jena

E-Mail: akin.helen@gmx.de

Bandelin, Sebastian

Forschungsbereiche: Pragmatismus, Kritische Theorie und soziale Bewegungen

Institution: Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität Jena

E-Mail: sebastian.bandelin@gmx.de

Bartscherer, Sheena F.

Forschungsbereiche: Soziologische Theorie, Politische Soziologie, Mediensoziologie, Medien- & Kommunikationswissenschaften, Wissenschaftsforschung

Institution: Institut für Sozialwissenschaften & Robert K. Merton Zentrum für Wissenschaftsforschung der Humboldt Universität zu Berlin

E-Mail: bartzers@hu-berlin.de

Bonnemann, Jens

Forschungsbereiche: Kultur- und Sozialphilosophie, Wahrnehmungsphilosophie, Leibphilosophie, Ästhetik, Filmtheorie

Institution: Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität Jena

E-Mail: jens.bonnemann@uni-jena.de

H. Breitenstein, Peggy

Forschungsbereiche: Kritische Theorie (kritische Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie im Anschluss an Marx), Methodik und Praxis der Kritik (v. a. Ideologiekritik, Genealogie, Dekonstruktion), Ausschluss- und Diskriminierungsmuster in Werken der Philosophie

Institution: Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität Jena

E-Mail: p.h.breitenstein@uni-jena.de

Govrin, Jule

Forschungsbereiche: Politische Theorie, Sozialphilosophie, Politische Ideengeschichte, Feministische Philosophie, Philosophie der Ökonomie, Ästhetik, Körpertheorien, Philosophie der Emotionen

Institution: Philosophisches Seminar der Europa-Universität Flensburg

E-Mail: jule.govrin@uni-flensburg.de

Hartmann, Michael

Forschungsbereiche: Phänomenologie, Metaphorik, Ästhetik, Aufklärung

E-Mail: hartmann-m@posteo.de

Helbritsch, Paul

Forschungsbereiche: Existenzialismus, Sozialphilosophie, radikale Demokratietheorien, Philosophie der Postmoderne, Phänomenologie, Versammlungstheorie, Geschlechterverhältnisse

Institution: Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität Jena

E-Mail: paul.helbritsch@uni-jena.de/paulhelbritsch@posteo.de

Landweer, Hilge

Forschungsbereiche: Praktische Philosophie (vor allem Rechts- und Sozialphilosophie), Phänomenologie, Philosophie der Gefühle, Interdisziplinäre Geschlechterforschung

Institution: Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin
E-Mail: landweer@zedat.fu-berlin.de

Lotter, Maria-Sibylla

Forschungsbereiche: Praktische Philosophie, Ethik des Alltagslebens, Geschichte der Philosophie (Schwerpunkt Philosophie der Neuzeit bis zur Gegenwart), Sozialphilosophie und Kulturanthropologie, Philosophie und Kunst
Institution: Institut für Philosophie I der Ruhr-Universität Bochum
E-Mail: MariaSibylla.Lotter@rub.de

Müller Hipper, Jörg

Forschungsbereiche: Ästhetik, Ästhetizismus, Phänomenologie, Erkenntnistheorie
Institution: Friedrich-Schiller-Universität Jena
E-Mail: joerg.mueller-hipper@uni-jena.de

von Ramin, Luca

Forschungsbereiche: Verhältnis von Erkenntnistheorie und Politischer Philosophie, Theorien radikaler Demokratie, Philosophie der Postmoderne, Philosophie der Emotionen, Philosophische Ästhetik, Philosophie der Neuzeit und des 20. Jahrhunderts
Institution: Lehrstuhl für politische Theorie und Ideengeschichte der Technischen Universität Dresden
E-Mail: lucas.ramin@tu-dresden.de

Rehm, Rafael

Forschungsbereiche: Maritime Studien in philosophisch-gesellschaftspolitischer Perspektive, Kritische Gesellschaftstheorie und Staatsphilosophie, New Navalism und Seekriegsstrategie
Institution: Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität Jena und Institut für Politikwissenschaft der Technischen Universität Darmstadt
E-Mail: rr.rafaelrehm@gmail.com

Salzwedel, Cindy

Forschungsbereiche: Soziologie der Herrschaft

E-Mail: cindy.salzwedel@uni-jena.de

Sandner, Andreas

Forschungsbereiche: Philosophie der Wahrnehmung und des Bewusstseins, Naturalismus und Idealismus, konsequentialistische Ethik, Pessimismus und Moral

Institution: Institut für Philosophie der Universität Koblenz-Landau, Campus Landau

E-Mail: sandner@uni-landau.de

Schlüter, Hannah

Forschungsbereiche: Geschlechterverhältnisse, Männlichkeiten

Institution: Freie Autorin und Filmemacherin

E-Mail: Hannahe.schlueter@gmail.com

Strömel, Sarah Rebecca

Forschungsbereiche: Leben und Werk von Alexis de Tocqueville, Demokratietheorien, Individualismus-Konzepte, Populismus in Brasilien und Deutschland, Verhältnis von Religion und Politik

Institution: Lehrstuhl für Politische Philosophie und Ideengeschichte an der Universität Regensburg

E-Mail: sarah.stroemel@ur.de

Tietjen, Ruth Rebecca

Forschungsbereiche: Emotionsphilosophie, Religionsphilosophie, Anthropologie, Ethik und Politischer Philosophie

Institution: Center for Subjectivity Research der Universität Kopenhagen

E-Mail: Ruth.Tietjen@hhu.de

Varga, Simon

Forschungsbereiche: Philosophische Anthropologie, Ethik und Politik, Philosophie der Antike und ihre Gegenwart

Institution: Institut für Philosophie der Universität Wien

E-Mail: simon.varga@univie.ac.at

Ziegler, Robert Hugo

Forschungsbereiche: Metaphysik, Phänomenologie, Politische Philosophie, Philosophie der Frühen Neuzeit

Institution: Institut für Philosophie der Universität Würzburg

E-Mail: robert.ziegler@uni-wuerzburg.de

Zingelmann, Thomas

Forschungsbereiche: Phänomenologie, Pragmatismus, Kritische Theorie, Ästhetik, Erkenntnistheorie

Institution: Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität Jena

E-Mail: thomas.zingelmann@uni-jena.de

Philosophie



Die konvivialistische Internationale

Das zweite konvivialistische Manifest Für eine post-neoliberale Welt

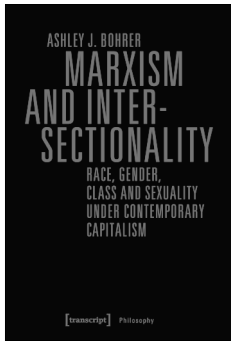
September 2020, 144 S.

10,00 € (DE), 978-3-8376-5365-6

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5365-0

ISBN 978-3-7328-5365-6



Ashley J. Bohrer

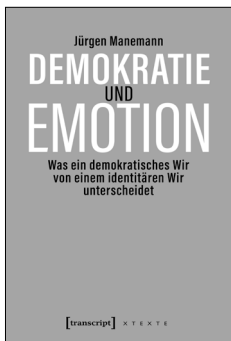
Marxism and Intersectionality Race, Gender, Class and Sexuality under Contemporary Capitalism

2019, 280 p., pb.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4160-8

E-Book:

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4160-2



Jürgen Manemann

Demokratie und Emotion Was ein demokratisches Wir von einem identitären Wir unterscheidet

2019, 126 S., kart.

17,99 € (DE), 978-3-8376-4979-6

E-Book:

PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4979-0

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Harald Lemke

Szenarien der Ernährungswende
Gastrosophische Essays
zur Transformation unserer Esskultur

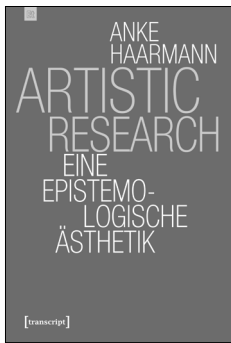
2018, 396 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4483-8

E-Book:

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4483-2

EPUB: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4483-8



Anke Haarmann

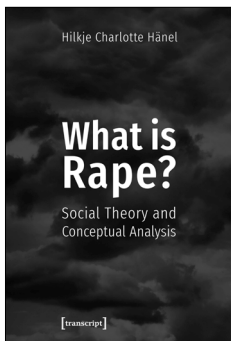
Artistic Research
Eine epistemologische Ästhetik

2019, 318 S., kart.

34,99 € (DE), 978-3-8376-4636-8

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4636-2

EPUB: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4636-8



Hilkje Charlotte Hänel

What is Rape?
Social Theory and Conceptual Analysis

2018, 282 p., hardcover

99,99 € (DE), 978-3-8376-4434-0

E-Book: 99,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4434-4

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

