

APuZ

Aus Politik und Zeitgeschichte

63. Jahrgang · 32–33/2013 · 5. August 2013



Emotionen und Politik

Gary S. Schaal · Felix Heidenreich

Zur Rolle von Emotionen in der Demokratie

Jan Plamper

Vergangene Gefühle. Emotionen als historische Quellen

Benjamin C. Seyd

Gegenwart des Unbehagens. Gefühle und Globalisierung

Bernd Greiner

Angstunternehmer.

Zur Karriere eines amerikanischen Rollenmodells

Jan Süsselbeck

Zur Emotionalisierung

durch Kriegsdarstellungen in den Medien

Christian von Scheve · Thomas Stodulka · Julia Schmidt

Von der „Neidkultur“ zu Kulturen des Neides

Editorial

In Wahlkampfzeiten wird es besonders deutlich: Es ist nicht allein die Ratio, es sind auch Emotionen, die in der Politik eine Rolle spielen. Die Kandidatinnen und Kandidaten, denen es gelingt, die Gefühle der Bürgerinnen und Bürger anzusprechen, haben mutmaßlich bessere Chancen, gewählt zu werden, als jene, die uns „kalt“ lassen. Zugleich sind auch die Gefühle von Politikerinnen und Politikern selbst relevant: Wer es wagt, öffentlich „echte“ und „große“ Gefühle zu zeigen, gilt im besten Fall als besonders authentisch, ehrlich und „menschlich“, droht aber ebenso rasch als „hysterisch“, „dünnhäutig“ oder „weinerlich“ abgestempelt zu werden.

Emotionen spielen aber nicht nur beim „Verkaufen“ von Politik eine Rolle, sondern auch im politischen Prozess selbst. Die Verbreitung bestimmter Gefühle begünstigt politische Weichenstellungen – etwa die Angst vor Terroranschlägen die Ausweitung von Sicherheitsmaßnahmen. Andersherum gilt ebenso: Politische Entscheidungen wirken sich auch emotional aus und bestimmen das „Lebensgefühl“ zahlreicher Menschen mit – was in Gesetzgebungsprozessen bislang jedoch kaum Beachtung findet. Und ein Gefühl ist in einer demokratisch verfassten Gesellschaft geradezu von systemrelevanter Wichtigkeit: Vertrauen. Ohne das Vertrauen der Bürgerinnen und Bürger darauf, dass ihre Grundrechte geschützt werden, dass Demokratie und Rechtsstaat funktionieren, fehlt dem Staat seine wichtigste legitimatorische Grundlage.

Seit einiger Zeit sind Emotionen auch verstärkt in den Blick der Geschichtswissenschaft geraten. Was löste zu welchen Zeiten welche Gefühle aus? Sind Emotionen zeitlos und universell? Wie hat sich etwa die Vorstellung von „Glück“ verändert? Diese Herangehensweise ermöglicht nicht nur neue Erkenntnisse über frühere Gesellschaften, sie regt auch zu in die Zukunft gerichteten Fragen an, die schon heute zur Selbstreflexion ermuntern: Welche Emotionen werden die Erinnerung prägen? Was werden Begriffe wie „Wutbürger“ und Buchtitel wie „Empört Euch!“ kommenden Generationen über unsere Zeit erzählen?

Johannes Piepenbrink

Politik der Gefühle. Zur Rolle von Emotionen in der Demokratie

Die demokratische Öffentlichkeit unterhält ein ambivalentes Verhältnis gegenüber Emotionen in der Politik.¹ Einerseits

Gary S. Schaal

Dr. phil., geb. 1971; Professor für Politikwissenschaft, insbesondere Politische Theorie, Helmut-Schmidt-Universität/Universität der Bundeswehr Hamburg, Holstenhofweg 85, 22043 Hamburg. gschaal@hsu-hh.de

Felix Heidenreich

Dr. phil., geb. 1973; Politikwissenschaftler; Wissenschaftlicher Koordinator am Internationalen Zentrum für Kultur- und Technikforschung (IZKT) der Universität Stuttgart, Geschwister-Scholl-Straße 24, 70174 Stuttgart. felix.heidenreich@izkt.uni-stuttgart.de

laufen Politikerinnen und Politiker beständig Gefahr, aufgrund von Gefühlsäußerungen als „gefühlig“, irrational, ja hysterisch zu erscheinen. Diese Skepsis gegenüber Emotionen gilt nicht nur für politische Akteure im engeren Sinne: Wo die Sachlichkeit von Entscheidungen, die Rationalität von Strategien, die mit Statistiken belegte Objektivität von Einschätzungen gefordert werden, scheinen Emotionen nur zu stören. Begriffe wie „Wutbürger“ enthalten bereits die Kritik, die Empörten seien blind vor Wut, für rationale Argumente nicht mehr zugänglich und daher „bloß“ emotional gesteuert. Seine schärfste Form nimmt dieser rhetorische Topos in der Warnung vor Hysterie oder Furor an, beispielsweise in der Kritik des Bundespräsidenten Joachim Gauck, der einen „Tugendfuror“ konstatierte, nachdem im Frühjahr 2013 eine heftige Debatte über sexuelle Belästigung durch die deutsche Medienlandschaft gegangen war (unter dem Stichwort #aufschrei).

Andererseits jedoch scheinen Gefühlsäußerungen in der politischen Kommunikation einer Aussage das Siegel der Authentizität zu verleihen; kein politischer Akteur darf

als emotionslos erscheinen. Gefordert wird vielmehr, dass Politiker ihre „menschliche Seite“, also Gefühle zeigen. Auch bezüglich der Bürgerinnen und Bürger ist in der Literatur die These zu finden, dass Emotionen notwendiger Ausgangspunkt politischen Engagements seien: Empörung wird als demokratische Bürgertugend beschrieben² und imperativisch auf den Buchdeckeln von Bestsellern gefordert.³ Demokratiegefährdend ist aus dieser Sicht nicht die Unvernunft eines emotionalisierten Mobs, sondern die Lethargie einer saturierten Konsumgesellschaft, die auch im Angesicht himmelschreiender Ungerechtigkeiten oder erkennbarer Rechtsbrüche zur Empörung nicht mehr fähig ist.

Diese Ambivalenz in der öffentlichen Einschätzung der Rolle von Gefühlen in der Politik – störender Faktor der rationalen Ordnung versus notwendiger Bestandteil „menschlicher“ Politik – spiegelt, wie wir im Folgenden zeigen wollen, die politisch-theoretische Deutungskonkurrenz zweier moderner ideengeschichtlicher Strömungen wider, deren idealtypologische Rekonstruktion eine systematische Formulierung des Problems in demokratietheoretischer Perspektive erlaubt: Westliche Demokratien sind in der Bearbeitung von Emotionen in der Politik und in der Sphäre des Politischen durch zwei sich widersprechende Paradigmen geprägt, den Liberalismus und den Republikanismus. Der bislang dominante, tendenziell emotionsaverse Liberalismus erweist sich dabei heute als ergänzungs- und korrekturbedürftig durch den prinzipiell emotionsaffineren Republikanismus. Ein daraus resultierendes Konzept politischen Emotionsmanagements muss die eigenen Verfahrensweisen transparent machen, öffentlich reflektieren und zur Diskussion stellen, um dem Vorwurf entgegenzutreten, es betreibe nur eine Manipulation der Bürgerinnen und Bürger.

¹ Wir folgen der in der *post-foundationalist theory* gängigen Differenzierung zwischen *der Politik* – als Bereich der Herstellung und Durchsetzung kollektiv verbindlicher Entscheidungen – und *dem Politischen* – als Feld des gesellschaftlich Konflikthaften, über dessen Grenzen und Themen die Bürgerinnen und Bürger streiten, wenn es darum geht, welche Fragen kollektiv geregelt werden sollen. Einen herzlichen Dank schulden wir Alexander Stulpe für seine konstruktiven Kommentare.

² Vgl. Mattias Iser, *Empörung und Fortschritt: Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2008.

³ Vgl. Stéphane Hessel, *Empört Euch!*, Berlin 2011.

Zunächst werden wir anhand der Leitdifferenz „liberal versus republikanisch“ zwei idealtypische Konzeptionen von Demokratie hinsichtlich ihrer Bestimmung des Verhältnisses von Emotionen und Politik darstellen. Im nächsten Schritt wollen wir erläutern, warum eine republikanische Konzeption heute bezüglich der politisch-theoretischen Modellierung von Emotionen gegenüber dem liberalen Konzept plausibler erscheint und welche Gestalt eine „Politik der Emotionen“ annehmen könnte. Im letzten Abschnitt diskutieren wir schließlich die demokratietheoretischen Folgerungen, die sich ergeben, wenn Politik (auch) als Emotionsmanagement verstanden wird.

Liberaler Emotionsaversion und republikanische Emotionsaffinität

Stark vereinfachend lassen sich in der modernen politischen Philosophie seit ihren Anfängen im 17. Jahrhundert zwei paradigmatische Ansätze unterscheiden: der Liberalismus und der Republikanismus.⁴ Die Bedeutung von Emotionen unterscheidet sich in den beiden Ansätzen grundlegend. Während der Republikanismus traditionell den Menschen als *zoon politikon* anspricht, zu dessen gelingendem Lebensvollzug es gehört, als Ganzes – mit Herz und Verstand – am politischen Gemeinwesen zu partizipieren, leidenschaftlich um das Gemeinwohl zu streiten und sich mit dem gemeinsamen Guten zu identifizieren, strebt der Liberalismus im Gefolge der Aufklärung eine Rationalisierung des politischen Prozesses an, mit der Tendenz, alles Emotionale als „irrational“ zu banen oder zumindest zu privatisieren.

Im Zentrum des *klassischen* Liberalismus steht die „negative“ Freiheit des Individuums, die sich durch die Abwesenheit von äußeren Beschränkungen und den Schutz vor staatlicher Willkür auszeichnet. Die Freiheit ist jedoch nicht nur äußeren, sondern auch inneren Gefährdungen ausgesetzt:⁵ Den platonischen Antagonismus von Rationalität und Emotionalität der griechischen Anti-

ke fortschreibend, werden Emotionen (zum Beispiel Leidenschaft, Raserei) als Einbruch der Irrationalität verstanden, die auf der psychischen Ebene unsere individuelle Freiheit bedrohen und auf der kollektiven Ebene (der Massenpsychologie) zur Tyrannei der Mehrheit führen können.⁶ Die Tradition liberalen Denkens tendiert daher dazu, Leidenschaften als Interessen umzudeuten.⁷ Die Gefahr des Irrationalen wird durch Sublimierung gebannt, die eine rationale Auseinandersetzung ermöglicht. Dem politischen Prozess wird gewissermaßen ein Filter vorgeschaltet – eine Lösung, die sich in veränderter Form auch noch in der deliberativen Demokratietheorie findet, auf die später noch eingegangen wird.

Der *ökonomische* Liberalismus in der Tradition von Adam Smith modelliert entsprechend den rationalen, nutzenmaximierenden Akteur in der Sphäre der Ökonomie;⁸ der *Utilitarismus* (Jeremy Bentham, James Mill) weitet schließlich individuelle, rationale Nutzenmaximierung auch auf ethische Fragen des individuellen wie kollektiven Lebens aus,⁹ was aus der Perspektive der zeitgenössischen Kritiker des Liberalismus in gesellschaftlicher Perspektive dazu geführt hat, dass zunehmend größere Bereiche des Lebens von ökonomischen Kalkülen geprägt werden.¹⁰ Emotionen selbst werden im Liberalismus jedoch ausgesprochen selten theoretisiert – von den Klassikern (John Locke, John Stuart Mill, *Federalist Papers*) werden eher die *institutionellen Konsequenzen* dieser Emotionsaversion thematisiert (zum Beispiel *Checks and Balances*), weniger ihre Ursachen.¹¹ Gleichwohl bil-

⁴ Vgl. Jürgen Habermas, *Drei normative Modelle der Demokratie*, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M. 1996, S. 277–292; als Übersicht: Gary S. Schaal/Felix Heidenreich, *Einführung in die politischen Theorien der Moderne*, Opladen 2013 (i. E.).

⁵ Vgl. John Stuart Mill, *On Liberty*, hrsg. von David Bromwich/George Kateb, New York 2003 (1859).

⁶ Vgl. Alexander Hamilton/James Madison/John Jay, *The Federalist Papers*, New York 1982 (1787/1788).

⁷ Vgl. die klassische Studie von Albert O. Hirschman, *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt/M. 1987.

⁸ Vgl. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London 1776.

⁹ Vgl. Jeremy Bentham, *A Fragment on Government*, in: James Henderson Burns (ed.), *The New Authoritative*, Cambridge–New York 1988 (1776); James Mill, *Essay on Government*, in: Terence Ball (ed.), *Political Writings*, Cambridge 1992 (1825).

¹⁰ Vgl. Michel Foucault, *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*, Frankfurt/M. 2006 (1979).

¹¹ Berühmte Ausnahme hiervon ist die prominente Stellung von Vertrauen in der zweiten Abhandlung von Locke, gleichwohl Vertrauen hier weniger emotional denn kognitiv-evaluativ verstanden wird.

det der Dualismus von Gefühl und Rationalität eine *Schattentheorie*, aus der heraus der Liberalismus besser verstanden werden kann.

Für den zeitgenössischen Liberalismus – den *politischen Liberalismus*, wie er beispielsweise von John Rawls paradigmatisch formuliert wurde – ist *Neutralität* zum zentralen Wert avanciert: Private religiöse und weltanschauliche Konzeptionen eines tugendhaften Lebens sind legitim, aber der Staat darf seinen Bürgerinnen und Bürgern nicht autoritativ vorschreiben, wie sie zu leben haben, welchem Modell eines gelingenden Lebens sie ihre Lebensführung also anpassen sollen.¹² Allein das *Recht*, das neutral und frei von partikularen Vorstellungen des „guten Lebens“ begründet wird, bildet nach dieser Konzeption in Zeiten eines weltanschaulichen Pluralismus noch das geeignete Interaktions- und Integrationsmedium.¹³ Ein liberaler demokratischer Rechtsstaat erwartet daher von seinen Bürgerinnen und Bürgern keine emotionale Verbundenheit, sondern die rationale Akzeptanz der Rechtsnormen und deren Befolgung. Bestenfalls kann er mit verbreitetem Verfassungspatriotismus rechnen, in dem die Identifikation mit dem Gemeinwesen auf rationaler Einsicht und Zustimmung beruht und auch nur unter diesem Vorbehalt Bestand hat.¹⁴ Die Tendenz zur Rationalisierung des politischen Willensbildungsprozesses und die Abtrennung einer privaten Sphäre der Gefühle stellen aus liberaler Sicht den besten Schutz gegen die Gefahr eines die Emotionen instrumentalisierenden Populismus einerseits oder einer totalitären „Volksbeglückung“ andererseits dar.

¹² Vgl. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M. 2003; Gary S. Schaal, Die Integrationsleistung ethisch neutraler Verfassungen, in: *Vorgänge*, (1999) 2, S. 24–32.

¹³ Vgl. Gary S. Schaal, *Integration durch Verfassung und Verfassungsrechtsprechung? Über den Zusammenhang von Demokratie, Verfassung und Integration*, Berlin 2000.

¹⁴ Jürgen Habermas' Versuch, innerhalb der deliberativen Demokratietheorie mit dem Konzept des Verfassungspatriotismus eine „liberale politische Kultur“ mit einem republikanischen „Gemeinbewusstsein“ zu verbinden, wurde dafür kritisiert, Letzteres um die emotionale Dimension zu verkürzen. Vgl. Jürgen Habermas, *Staatsbürgerschaft und nationale Identität*, in: ders., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M. 1992, S. 632–660, hier: S. 642.

Gegen diese Konzeption des liberalen, weltanschaulich neutralen und hauptsächlich im Medium des Rechts operierenden Staates sind klassische Einwände formuliert worden: *Erstens* ist es in empirischer Perspektive fraglich, ob ein rational-kognitivistisch verengter Staat Bestand haben kann, denn aufgrund welcher *motivationalen Ressourcen* wären seine Bürgerinnen und Bürger bereit, ihn zu verteidigen? Der Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde formulierte das Theorem, wonach der liberale demokratische Rechtsstaat auf Voraussetzungen beruht, die er selbst nicht garantieren kann.¹⁵

Wenn *zweitens* die politische Arena vor allem dazu dient, Interessen auszuhandeln und nutzenmaximierend eine für alle Beteiligten kalkulierbare Lösung zu erreichen, verkleinert sich der Bereich des Politischen: Das Emotionale charakterisiert zwar das gesellschaftliche Leben (zum Beispiel in Form von Anerkennungsverhältnissen, die für unsere psychische Integrität zentral sein können), es darf jedoch *als Politisches* nicht thematisiert werden. Zudem verschwinden Wertfragen aus der Sphäre der Öffentlichkeit. Gerade das kalkulierend-egoistische Vorgehen des Einzelnen trägt ja nach liberaler Vorstellung zum Gemeinwohl bei, weil das Eigeninteresse genügt, um kooperatives Verhalten zu begründen. Der entscheidende Modus der Willensbildung ist nach liberalem Verständnis daher die freie, gleiche und geheime Wahl, in der der Einzelne seine Interessen geschützt und rational ausdrücken kann, ohne sich rechtfertigen zu müssen. Nach dem sogenannten *best judge principle* werden die Präferenzen der Bürgerinnen und Bürger als unhintergehbare Gegebenheiten konzipiert.¹⁶

Der Liberalismus steht damit in der Tradition der klassischen hierarchisierenden Dichotomie zwischen Gefühlen und Rationalität, die ideengeschichtlich meist auf Platon und die von ihm stilbildend formulierte Leitdifferenz von Körper und Seele zurückgeführt wird. Die normativen Pro-

¹⁵ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt/M. 1976, S. 60.

¹⁶ Vgl. Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics*, New Haven 1989; für eine Kritik vgl. Benjamin R. Barber, *Strong Democracy. Participatory Politics for A New Age*, Berkeley 1984; Cass R. Sunstein, *Preferences and Politics*, in: *Philosophy & Public Affairs*, 20 (1991) 1, S. 3–34.

bleme einer solchen Konzeption der Emotionen offenbaren sich im Lichte egalitärer Ansprüche. Das liberale Ideal der *gleichen* Freiheit, das konstitutionelle Versprechen „all men are created equal“ (amerikanische Unabhängigkeitserklärung 1776) und die historische Tendenz einer zunehmenden Inklusivität des Liberalismus brechen sich theoretisch wie empirisch an den Emotionen: Eine zentrale und von der feministischen Theorie seit Langem thematisierte Folge dieses Dualismus ist die Tendenz, Frauen auszuschließen. Denn werden Männer rational konnotiert und Frauen für ihre Fähigkeit zur Empathie gelobt, droht die Gefahr, Frauen das gefühlvolle Reich der Familie zuzuordnen, während Männer den rationalen, „unhysterischen“ (politischen) Diskurs in der Öffentlichkeit zu führen haben. Die liberale Tradition läuft folglich Gefahr, im Namen einer rationalen Aggregation differierender Interessen Gefühle und für gefühlvoll erklärte Personen aus der Debatte auszuschließen – eine Tendenz, die in abgeschwächter Form heute noch in der klassischen Theorie der Deliberation fortbesteht und dort aus ähnlichen Gründen von feministischer Seite kritisiert wird.

Dies könnte erklären, warum Gefühlsäußerungen für Politikerinnen gefährlicher sind als für Männer: Sie riskieren, ein kulturell tradiertes sexistisches Klischee zu bedienen. Diese Erfahrung musste etwa Hillary Clinton machen, als sie 2008 im Vorwahlkampf um die Präsidentschaftskandidatur gegen Barack Obama Tränen vergoss, und auch Ségolène Royal, die als Kandidatin der französischen Sozialisten 2007 für ihren Wutanfall in einem Streitgespräch mit ihrem Konkurrenten Nicolas Sarkozy von den Wählerinnen und Wählern abgestraft wurde.¹⁷

Während die liberale Tradition Politik als System der Ermöglichung des *privaten* Glücksstrebens konzipiert, geht die republikanische Tradition idealtypisch davon aus, dass Emotionen sowohl passiv vom politischen System aufgenommen und verarbeitet werden müssen, als auch aktiv gefördert, ja

¹⁷ Vgl. Paula Diehl, Über Emotion, Affekt und Affizierung in der Politik, in: Felix Heidenreich/Gary S. Schaal (Hrsg.), Politische Theorie und Emotionen, Baden-Baden 2012, S. 155–176.

hergestellt werden sollen.¹⁸ Der Republikanismus betont mit Verweis auf idealisierte antike Vorbilder die Notwendigkeit politischer Tugenden, patriotischer Gefühle und einer Opferbereitschaft der Bürgerinnen und Bürger – was das historische Faktum erhellt, dass Republiken zur militärischen Verteidigung eher auf ihre Bürger setzten (Wehrpflicht), liberal geprägte Gesellschaften hingegen auf professionelle Armeen. Aus republikanischer Sicht stellt das politische Gemeinwesen nicht ein bloßes Mittel zum Zweck dar, sondern ist Selbstzweck, ja höchste Vollendung des *gesamten* menschlichen Strebens.

Politik dient nach republikanischem Verständnis gerade nicht dazu, bereits definierte private Interessen auszugleichen, sondern in einem offenen Prozess das gemeinsame Interesse aller zu definieren. Die im Liberalismus stark akzentuierte Unterscheidung zwischen privatem Glücksstreben und öffentlicher Rechtskonformität wird hier zurückgewiesen: Normen sollen nicht nur erfüllt, sondern als Ausdruck von Werten nachdrücklich bestätigt werden. Typisch ist die Hintergrundmetaphorik der Familie: Die Republik hat nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, ihre „Kinder“ zu erziehen oder in zivilreligiösen Festen zu patriotischen Gefühlen anzuleiten. Wut, Empörung, aber auch Stolz und Vaterlandsliebe gehören zu den Tugenden des republikanischen *citoyen*.

Während idealtypisch also der Liberalismus für die möglichst weitgehende Exklusion von Emotionen aus der politischen Sphäre plädiert, bejaht sie der Republikanismus als integralen Bestandteil des Politischen und strebt ihre kollektive Reflexion und Erziehung an.

Deliberative Demokratie

Als dritte Position, welche die jeweiligen Vorzüge von Liberalismus und Republikanismus zu verbinden und gleichzeitig deren Defizi-

¹⁸ Als klassische Referenzgröße dieser Tradition gilt Rousseau, der im Schlusskapitel seines „Gesellschaftsvertrages“ unter dem Titel „religion civile“ das Programm eines politischen Gefühlsmanagements durch Feste und Rituale entfaltet. Vgl. Jean-Jacques Rousseau, Du Contrat Social, Paris 2006 (1762); Charles Taylor, Cross-Purposes. The Liberal-Communitarian Debate, in: Nancy Rosenblum (ed.), Liberalism and the Moral Life, Cambridge, MA 1989.

te zu vermeiden beansprucht, präsentiert sich die deliberative Demokratietheorie von Jürgen Habermas.¹⁹ Der liberale Schutz individueller Abwehrrechte der Bürger gegenüber dem Staat und der neutrale Formalismus des Wahlmodus sollen einerseits fortgesetzt, andererseits republikanisch durch die Akzentuierung politischer Beteiligungsrechte und öffentlicher Beratschlagung (Deliberation) der Bürgerinnen und Bürger ergänzt werden. Im Hinblick auf die Behandlung von Emotionen weist die deliberative Demokratietheorie allerdings, wie bereits angedeutet wurde, eine Schlagseite zugunsten des Liberalismus auf. Dass institutionelle „Schleusen“ und „Filter“ im deliberativen Politikprozess vorgesehen sind, verdeutlicht, dass die Vorlieben und Emotionen der Bürgerinnen und Bürger möglichst rationaler werden sollen.²⁰ Der rationale Diskurs als ideale Form des kommunikativen Austauschs stellt dabei aus theoriearchitektonischer Perspektive den entscheidenden Filtermechanismus für Emotionen dar. Denn die rationalisierende Wirkung von Diskursen beruht darauf, dass Begründungen für Argumente vorgetragen werden, die individuelle Erfahrung und Betroffenheit transzendieren und auf Generalisierung zielen.

Autorinnen wie Iris Marion Young und Lynn Sanders kritisieren daher auch, dass in rationalen Diskursen Emotionen oder individuelle (emotionale) Betroffenheit nicht den Status von Begründungen besäßen. Sprache, so lautet die abstrakte Kritik, sei – anders als dies die erste Generation der deliberativen Theoretiker unterstellte – kein neutraler Werkzeugkasten zur kommunikativen Vermittlung von Inhalten.²¹ Ein sachlich überzeugendes Argument, das zudem rhetorisch gut vorgetragen wird und uns außerdem noch emotional berührt, besitzt eine höhere Überzeugungskraft, als eines, das keine Gefühle anspricht. Aus empirischer Perspektive ist daher die Kritik von Young, wonach in Diskursen unemotional argumentierende, wei-

¹⁹ Vgl. J. Habermas, Faktizität (Anm. 14); ders., Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur Politischen Theorie, Frankfurt/M. 1996.

²⁰ Vgl. Florian Weber, Unterkühlter Diskurs. Zum Verhältnis von Emotion und Deliberation bei Jürgen Habermas, in: F. Heidenreich/G. S. Schaal (Anm. 17), S. 199–215.

²¹ Vgl. die Darstellung in: Gary S. Schaal/Claudia Ritzi, Empirische Deliberationsforschung, MPIfG Working Paper 09/9, 2009.

ße Männer mit akademischer Ausbildung die Deutungshoheit innehätten, nicht restlos einleuchtend. In *theoretischer* Perspektive ist es in jedem Fall defizitär, Emotionen nicht zu berücksichtigen,²² da so kommunikativ generierte Machtasymmetrien aus dem Blick geraten, deren Existenz empirisch unvermeidbar ist. Aus dieser Perspektive scheint die deliberative Demokratietheorie der Emotionsaversion des Liberalismus näher zu stehen als der Emotionsaffirmation des Republikanismus.

Die scharf konturierte Zuschneidung der politisch-theoretischen Paradigmen darf jedoch nicht verkürzt als Realitätsbeschreibung missverstanden werden: Obwohl der Liberalismus in der Ideengeschichte deutungsmächtiger war als der Republikanismus und eine höhere politische Prägekraft besessen hat,²³ finden sich doch Spuren beider Paradigmen in den Institutionen und politischen Kulturen der westlichen Demokratien. Ein *systematischer Ort* ist den Emotionen seitens der Politischen Theorie jedoch bis heute weder im demokratischen Prozess noch im (rationalen) Diskurs innerhalb der Sphäre des Politischen zugewiesen worden.²⁴

Von der Aufklärung der Emotionen zur Politik als Emotionsmanagement

Innerhalb des philosophischen Diskurses hatte es immer schon Kritiker des Platon zugeschriebenen Dualismus gegeben (Spinoza, Hegel, Nietzsche). Doch insbesondere in den zurückliegenden zwei Jahrzehnten haben Forschungen aus ganz verschiedenen Disziplinen immense Fortschritte gemacht, die unser Verständnis von Rationalität und Emotionen grundlegend verändert

²² Vgl. Gerhard Göhler, Die affektive Dimension der Demokratie. Überlegungen zum Verhältnis von Deliberation und Symbolizität, in: F. Heidenreich/G. S. Schaal (Anm. 17), S. 235–253.

²³ Vgl. Michael Sandel, Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst, in: Axel Honneth (Hrsg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt/M.–New York 1993; zum Einfluss des Liberalismus in den USA vgl. Hans Vorländer, Hegemonialer Liberalismus. Politisches Denken und politische Kultur in den USA 1776–1920, Frankfurt/M. 1997.

²⁴ Vgl. Jon Elster, Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions, Cambridge 1999; Martin Hartmann, Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären, Frankfurt/M.–New York 2010².

haben. In der Geschichts- und Kulturwissenschaft,²⁵ in der Soziologie,²⁶ vor allem aber in den Neurowissenschaften und in den *Behavioral Economics* werden die Verbindungen von Rationalität und Emotionalität sowie die historisch-kulturelle Vermittlung von Emotionen betont.²⁷ Demnach sind es Emotionen, die einen kognitiven Inhalt erst mit jener Bedeutsamkeit ausstatten, die ihn deubar macht; ohne emotionale Bedeutungsbelegung wäre die Welt in ihrer Komplexität differenzlos und der Mensch handlungsunfähig. Erst im Licht unserer emotional gesteuerten Aufmerksamkeit gewinnen Aspekte der Welt jene Relevanz, die wir zur kognitiven Bearbeitung und Orientierung benötigen.

Zugleich ist die Überblendung mit emotionaler Bedeutsamkeit historisch wandelbar und kulturell bedingt: Auch Gefühle sind erlernt. Das wohl stärkste Argument gegen den Dualismus von Gefühl und Vernunft ist der Nachweis der experimentellen Verhaltensökonomie, dass es keine neutralen Entscheidungsarchitekturen geben kann, die rationalen Akteuren einen Blick auf die Optionen ohne perspektivische Verzerrung erlauben würden: Jede Entscheidung ist auf die eine oder andere Weise emotional durch Rahmensetzungen aller Art (*frames*) mitbestimmt.²⁸

Die empirische Forschung zur Verwobenheit von Emotionen und Rationalität lässt die republikanischen Argumente heute plausibler erscheinen – und Gefühlsaffinität angemessener als die liberale Gefühlsaversion. Emotionen motivieren unsere Handlungen, unterliegen unseren Wertvorstellungen und prägen unsere Situationsdeutungen, zudem sind sie historisch-sozial imprägniert. Vor diesem Hintergrund wird die republikanische Idee einer kollektiven Selbstbestimmung auch unter dem Aspekt einer Politik der Emotionen attraktiv, weil diese Selbstbestimmung gerade keine Neutralität gegenüber Vorstellungen des „guten Lebens“

²⁵ Vgl. zum Beispiel Ute Frevert (Hrsg.), *Vertrauen. Historische Annäherungen*, Göttingen 2003.

²⁶ Für einen Überblick vgl. zum Beispiel Konstanze Senge/Rainer Schützeichel (Hrsg.), *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, Wiesbaden 2013.

²⁷ Vgl. M. Hartmann (Anm. 24).

²⁸ Vgl. Richard H. Thaler/Cass R. Sunstein, *Nudge. Improving Decisions About Health, Wealth and Happiness*, New Haven 2008.

behauptet und insofern die affektive Dimension von Wertentscheidungen einbezieht. Politische Gemeinschaften ringen daher aus republikanischer Sicht zu Recht mit der Frage, wie die Bürgerinnen und Bürger *zusammen* leben wollen. Was ist es, das wir gemeinsam wollen und wertschätzen? Wovon wollen und sollen wir uns fürchten?²⁹ Was dürfen wir gemeinsam hoffen? Was und wie wollen und dürfen wir begehren?

Akzeptiert man derartige Fragen als legitime Gegenstände der politischen Auseinandersetzung, so hat dies erhebliche Konsequenzen für das Verständnis von Politik. Die vermeintlich bloß symbolische Politik, wie sie in gefühlssteuernden Sprechakten zum Ausdruck kommt, wäre demnach Kerngeschäft von Politik überhaupt. Eine Aussage wie diejenige von Bundeskanzlerin Angela Merkel angesichts der weltweiten Finanzkrise – „Wir sagen den Sparerinnen und Sparern, dass ihre Einlagen sicher sind“ (in einem gemeinsamen Statement mit dem damaligen Finanzminister Peer Steinbrück im Oktober 2010) – ist aus dieser Perspektive primär ein Akt politischen Gefühlsmanagements, der Unsicherheiten zerstreuen und *Vertrauen* herstellen soll. Vertrauen gegenüber Politikerinnen und Politikern wird in einer stark technisierten und hochkomplexen Gesellschaft immer wichtiger, zugleich jedoch immer seltener.³⁰

Moderne Gesellschaften sind Wissensgesellschaften – doch mit der Zunahme an Wissen steigt auch das Maß an Unwissen und an politisch wie gesellschaftlich zu verarbeitender Unsicherheit. Vertrauen wird benötigt, um *trotz* dieser (existenziellen) Unsicherheiten individuell wie kollektiv handlungsfähig zu bleiben. Vertrauensmanagement als Teil eines politischen Emotionsmanagements gewinnt vor diesem Hin-

²⁹ Danilo Zolo führt eine gesamte Demokratietheorie auf Basis der Annahme aus, dass es die primäre Aufgabe jedes politischen Systems sei, die Komplexität der Umwelt der Bürgerinnen und Bürger zu reduzieren, um so ihre Angst zu dämmen: Politik mutiert bei ihm zum Angstmanagement. Vgl. Danilo Zolo, *Die demokratische Fürstenherrschaft*, Göttingen 1997; Gary S. Schaal/Rebekka Fleiner, *Gegründet auf Furcht und Angst. Demokratietheoretische Überlegungen zur Angstpolitik der Gegenwart*, in: F. Heidenreich/G.S. Schaal (Anm. 17), S. 177–198.

³⁰ Vgl. Pippa Norris, *Democratic Deficit. Critical Citizens Revisited*, Cambridge 2011.

tergrund grundlegende Bedeutung; es ist nicht nur *symbolische* Politik, es *ist* Politik.

Die Folgerungen aus dieser Sichtweise sind weitreichend, da sie die Perspektive eines möglichen *emotional mainstreaming* eröffnen. Analog zum *gender mainstreaming*, der systematischen Prüfung von politischen Maßnahmen auf ihre Konsequenzen für die Geschlechterverhältnisse, würde dies die systematische und explizite (!) Abschätzung emotionaler Auswirkungen von politischen Maßnahmen bedeuten. Unsystematisch und implizit findet eine solche Antizipation der atmosphärischen Konsequenzen immer schon statt; ihre Systematisierung würde jedoch bedeuten, dass beispielsweise ökonomische Vorteile, die eine bestimmte Politik verspricht (mehr Wachstum, mehr Mobilität, mehr Beschäftigung) gegen ihre emotionalen Auswirkungen (mehr Konkurrenz, mehr Stress, mehr Lärm) abzuwägen wären. Die klassisch liberale Argumentation, ökonomische Anreize seien emotional neutral, ließe sich dann nicht mehr aufrechterhalten: Jede Veränderung von Anreizstrukturen wirkt auf die Prioritäten der Akteure zurück, weil sich die Nachfrage immer auch am Angebot orientiert.

Die skizzierte, postdualistische Bestimmung des Verhältnisses von Emotionen und Rationalität spricht nicht nur für die Legitimität von Gefühlen wie Wut oder Empörung auf der *Input*-Seite des politischen Prozesses als Ausgangspunkt einer Interessenartikulation, sondern begründet auch auf der *Output*-Seite die Legitimität, ja Unvermeidbarkeit einer auf die Gefühle der Bürger abzielenden Politik. Demokratisch legitimierte Politik hätte dann nicht nur das Recht, den Bürgerinnen und Bürgern durch Gesetze vorzuschreiben, was sie *tun* oder *lassen* sollen, sondern auch zu beeinflussen, was sie *begehren* oder *fürchten*. Und selbstverständlich unternimmt der Staat eine solche Steuerung von Emotionen bereits überall dort, wo er in Schulen oder bei Gedenkveranstaltungen bestimmte Figuren als Vorbilder vorschlägt oder auf Zigarettenpackungen die Angst vor Krankheit und Tod schürt. Diese quasi zivilreligiösen Elemente der Politik wären dann jedoch nicht nur zufälliges und weitgehend unreflektiertes Element einer essenziell liberalen Politik, sondern selbst wesentlicher Bestandteil von Politik – und als solches auch Gegenstand öf-

fentlicher Selbstverständigungsprozesse. Die symbolische und gefühlsmanagende Dimension von Politik rückte dann ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

Gefährdet ein solcher Ansatz die Freiheit von Bevormundung? Dieser liberale Einwand setzt die Möglichkeit einer einflussfreien Situation voraus und operiert mit einem „negativen“ Freiheitsbegriff, der die „Freiheit von“ akzentuiert. Die republikanische Antwort würde lauten, dass eine auf die Gefühle der Bürgerinnen und Bürger abzielende Politik dann legitim ist, wenn sie das Ergebnis eines demokratischen Willensbildungsprozesses darstellt und gewisse Grenzen respektiert.

Wenn das Selbstmissverständnis einer emotionalen Neutralität demokratischer Politik aufgehoben ist, hat dies vor allem zur Folge, dass das Beschreibungsvokabular für die möglichen Folgewirkungen politischer Entscheidungen reichhaltiger wird. Die Leitfrage politischer Willensbildung lautete dann nicht mehr primär: „Who gets what?“ Eine Herausforderung wie der demografische Wandel wäre dann nicht nur mit fiskalischen Mitteln allein anzugehen. Vielmehr wäre die hochgradig komplexe Frage zu stellen: Welche emotionalen Faktoren führen dazu, dass in Deutschland so wenige Kinder geboren werden? Welche emotionalen Auswirkungen haben prekäre Beschäftigungsverhältnisse, die Ausweitung von Zeitverträgen und erhöhte Mobilitätsanforderungen auf junge Erwachsene? Die bloß fiskalische Besserstellung von Familien mag sich dann als weniger effektiv erweisen, als eine systematische (!) Neuausrichtung von Anreizsystemen, welche die emotionalen Folgewirkungen von gesetzlichen Regeln nicht auf ein rein rationales Risikomanagement nutzenmaximierender Akteure reduziert.

Demokratisches und ökonomisches Gefühlsmanagement

Die hier vorgeschlagene Perspektive will den Ergebnissen möglicher Willensbildungsprozesse keineswegs vorausgreifen. Ob und inwiefern Glück ein sinnvolles Ziel von Politik sein kann, wird umstritten bleiben.^{f1} Kei-

^{f1} Vgl. Felix Heidenreich, Glück als Ziel der Politik? Neue Argumente für eine Gefühlspolitik, in: ders./G. S. Schaal (Anm. 17), S. 217–234.

neswegs wird man davon ausgehen können, dass der Politik ausschließlich die Aufgabe zukommt, unangenehme Gefühle unwahrscheinlich zu machen: Nicht jede Form von Stress kann oder soll vermieden werden; dies bedeutet jedoch nicht, dass eine demokratische Gesellschaft nicht die Frage diskutieren muss, durch welche Maßnahmen welche Formen von Stress vermieden werden können oder sollen.

Um sich die Tragweite dieser Fragen vor Augen zu führen, reicht es, sich das Umfeld zu vergegenwärtigen, in dem politisches Gefühlsmanagement stattfindet. Politische Kommunikation ist nämlich bei Weitem nicht das einzige Medium einer kollektiven Beeinflussung von Gefühlen. Vielmehr bieten in einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft verschiedene Systeme zugleich die Option, Gefühle zu beeinflussen, zu erziehen oder überhaupt hervorzubringen. Die Kunst verspricht seit Aristoteles kathartische Wirkungen, die Religion bietet Trost, der Sport verkauft kollektive Ekstase, ein Wechselbad aus Triumphgefühlen und kollektiv organisierter Niedergeschlagenheit. Demokratische Politik muss diese Vielfalt an Angeboten einerseits zulassen, andererseits jedoch die Rolle eines souveränen Schiedsrichters einnehmen, sollte eines der Systeme hegemonial werden. Politik managt nicht nur selbst Gefühle, sondern verspricht den Bürgerinnen und Bürgern beispielsweise unter der Überschrift „Sicherheit“ zugleich die Abwesenheit von Angst.

Zu den finanziell wie inhaltlich bedeutendsten Konkurrenzsystemen eines politischen Emotionsmanagements gehört die Werbeindustrie. Mit einem jährlichen Umsatz von rund 30 Milliarden Euro gehört sie zu den wichtigsten Segmenten der deutschen Wirtschaft.³² Vor allem ihre Präsenz im öffentlichen Raum in Form von Plakaten und Monitoren ist umstritten.³³ Aus republikanischer Sicht bedarf die Bewirtschaftung der Aufmerksamkeit von Bürgerinnen und Bürgern im öffentlichen Raum einer expliziten Legitimierung. Dabei ist nicht nur an die erkennbar unmoralische Indoktrinierung Ju-

gendlicher mit Tabakwerbung zu denken, die zuletzt erneut in den Fokus der Debatte geriet.³⁴ Vielmehr wäre aus republikanischer Sicht die Frage ganz grundsätzlich zu stellen, ob der Emotionspolitik durch die Werbewirtschaft mit weiteren Einschränkungen entgegengetreten werden sollte.

Politik als demokratisch legitimiertes kollektives Emotionsmanagement hätte aus dieser Perspektive auch die Aufgabe, die Bürgerinnen und Bürger vor einer überbordenden Beeinflussung durch ökonomische Akteure zu schützen. Dies gilt besonders in einer Zeit, in der die neurowissenschaftliche und verhaltensökonomische Fundierung von Werbung ein neues Niveau von Professionalität erreicht. Während eine von der liberalen Tradition inspirierte Position auf zivilgesellschaftliche Einsprüche (wie Boykottaufrufe) und auf freiwillige Selbstbindungen der Wirtschaft hoffen würde, wäre aus republikanischer Sicht gerade der kollektiv verbindliche Charakter entsprechender Regelungen bedeutsam. Kinder vor dem Zugriff der Werbewirtschaft zu schützen, wäre aus dieser Perspektive keine Aufgabe, die sinnvoll an die einzelnen Eltern delegiert werden kann, sondern eine Herausforderung, die gemeinschaftlich durch rechtliche Regelungen zu leisten ist.

Gerade aus einer postdualistischen Perspektive, die Emotionen und Rationalität nicht mehr als unvermittelte Größen denkt, rückt neben den rechtlichen Normen auch die symbolische Dimension in den Fokus. Eine Neuregelung der Prostitution in Deutschland etwa wäre aus dieser Sicht nicht nur geboten, um Personen vor Demütigung, Ausbeutung und Gewalt zu schützen. Auch die Frage, welche Haltungen und Menschenbilder durch Prostitution generell und insbesondere durch ihre gesetzliche Regulierung transportiert und gefördert werden, wäre aus republikanischer Sicht ein relevantes Thema demokratischer Selbstverständigung – und keine bloße Frage einer zu privatisierenden Konzeption des „guten Lebens“.

³² Vgl. die Angaben des Zentralverbands der deutschen Werbewirtschaft: www.zaw.de/index.php?menuid=33 (8.7.2013).

³³ Vgl. zum Beispiel www.adbusters.org (8.7.2013).

³⁴ Vgl. Joachim Müller-Jung, Hey Alter, das Leben ist kein Zuckerschlecken – Minderjährige und Tabakwerbung: Wie die Kampagne „Maybe“ die am stärksten Suchtgefährdeten anspricht, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 19.6.2013, S. N1.

Eine letzte Konsequenz dieser Perspektive soll kurz angedeutet werden: Wo Politik primär als rationale Auseinandersetzung über zu aggregierende Präferenzen modelliert wird, beschränkt sich die staatliche Bildungsaufgabe tendenziell auf die Ausstattung der Bürgerinnen und Bürger mit entsprechenden kognitiven Kompetenzen. Eine dualistische Theorie von Emotionen und Rationalität droht eine spezifische Akzentuierung in die bildungspolitischen Inhalte und Verfahren zu tragen. Werden Bildungseinrichtungen jedoch nicht bloß als Orte des Wissenstransfers verstanden, sondern zugleich als Orte emotionaler Reifung, so erlaubt dies, Grundkenntnisse über die Entstehung und die „Steuerung“ von Emotionen zu vermitteln – beispielsweise durch Rhetorik –, welche die Bürger zu kompetenten Teilnehmerinnen und Teilnehmern an (politischen) Diskursen machen und der Gefahr rhetorischer Beeinflussung und Ma-

nipulation entgegenwirken. Hier wie auch sonst sind Reflexivität und Transparenz die Schlüssel zu einem demokratischen Emotionsmanagement, welches das emotionspolitische Feld nicht einfach privaten, demokratisch nicht legitimierten Akteuren überlässt.

Eine solche „Politik der Gefühle“ wird in einer Demokratie nie die Form einer einvernehmlichen *policy* annehmen, also einer Gefühlspolitik, die analog zur Gesundheitspolitik systematisch auf Konsensziele hinarbeitet. „Politik der Gefühle“ bezeichnet immer auch die *politics*, die konflikthafte Auseinandersetzung über eine zu wählende *policy*. Diese Auseinandersetzung bleibt unabgeschlossen. Doch sie kann nicht mehr mit dem Verweis auf eine vermeintliche emotionale Neutralität des Staates vermieden werden.

Politisch, aktuell und digital

APuZ – auch im ePub-Format
für Ihren E-Reader. Kostenfrei auf
www.bpb.de/apuz



Jan Plamper

Vergangene Gefühle. Emotionen als historische Quellen

1941 erschien in den „Annales d’histoire sociale“ ein Aufsatz von Lucien Febvre mit dem Titel „Sensibilität und Geschichte: Zugänge zum Gefühlsleben früherer Epochen“.¹

Jan Plamper

Ph. D., geb. 1970; Professor für Geschichte in Goldsmiths, University of London; assoziierter Wissenschaftler am Max-Planck-Institut für Bildungsforschung Berlin; Autor von „Geschichte und Gefühl“ (2012); Goldsmiths, University of London, New Cross, London SE14 6NW, Vereinigtes Königreich. j.plamper@gold.ac.uk

Febvres Aufsatz war ein leidenschaftliches Plädoyer, Emotionen ins Zentrum der historischen Forschung zu rücken und die Psychologie zurate zu ziehen, um menschlichen Gefühlen in der Vergangenheit auf die Spur zu kommen. „Ich sprach vom Tod“, schrieb Febvre. „Nehmen wir doch den 9. Band von Henri Bremonds ‚Literaturgeschichte des religiösen Gefühls in Frankreich‘ zur Hand (...) und öffnen wir diese beim Kapitel *L’Art de Mourir*. Nicht einmal 300 Jahre sind vergangen; aber welch ein Abgrund zwischen den Sitten und Gefühlen der Menschen jener Zeit und den unsrigen.“² Dieses Abgrunds zwischen dem Damals und dem Heute gewahr zu werden und dann eine Sprache für seine Vermessung zu finden, war für Febvre Ausgangspunkt der Emotionsgeschichte.

Allen, die der Emotionsgeschichte ihre Existenzberechtigung absprachen, hielt er entgegen, sie schrieben ihre Geschichte ohnehin unter Einbeziehung von Emotionen, nur täten sie dies unbewusst und anachronistisch, indem sie nämlich die Emotionskonzepte ihrer eigenen Zeit auf die Vergangenheit übertrugen. Febvre fragte: „Wenn der Historiker uns sagt: ‚Napoleon hatte einen Wutanfall‘, oder aber: ‚Er erlebte einen Moment großer Freude‘ – ist seine Aufgabe damit nicht beendet?“³ Natürlich nicht – denn wir wissen nicht, was „Wut“ in Napoleons Zeit bedeutete und wie ein öffentlicher Wutausbruch aussah.

Febvre ging es ums Ganze: „Wir haben keine Geschichte der Liebe, keine Geschichte des Todes.“ Das sei fatal, denn „solange sie uns fehlen, wird es Geschichte im emphatischen Sinn nicht geben.“⁴ Heute, sieben Jahrzehnte nach Febvres *cri de cœur*, ist die Emotionsgeschichte ein lebendiges und expandierendes Feld innerhalb der Geschichtswissenschaft. Wie kam es dazu – und war Febvres Ruf nach einer Geschichte der Gefühle tatsächlich der erste?

Stationen bis zur heutigen Emotionsgeschichte

Sofern wir wissen, hat niemand vor Febvre ähnlich lautstark eine Geschichte der Emotionen eingefordert. Und doch gab es einige Vorläufer. So veröffentlichte der niederländische Kulturhistoriker und Mediävist Johan Huizinga 1919 unter dem Eindruck des Ersten Weltkriegs sein Werk „Herbst des Mittelalters“, in dem die Menschen des Mittelalters als unkontrollierte, emotionale Kinder dargestellt wurden, deren Freude und Wut, Gelächter und Tränen keine Grenzen kannten – bis das Rad der Gefühlskontrolle durch Humanismus, Renaissance und Protestantismus in Gang gesetzt wurde. Bereits vor Huizinga entwickelte der deutsche Philosoph und Historiker Wilhelm Dilthey eine Hermeneutik, die vor wenigen Jahren als veritable „Gefühlsmethode“ beschrieben wurde.⁵ Andere zentraleuropäische Historiker des ausgehenden 19. Jahrhunderts legten ganze Teleologien mit einer starken Emotionskomponente vor, in denen Kollektive von Menschen – Nationen – sich in Stufen entwickelten, die jeweils durch gemeinsame Ge-

Der Text basiert auf einem ursprünglich auf Englisch verfassten Beitrag für das Buch „À quoi pensent les historiens?“ (Editions Autrement, Paris 2013). Übersetzung aus dem Englischen: Kirsten E. Lehmann, Köln.

¹ Lucien Febvre, *La sensibilité et l’histoire: Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?*, in: *Annales d’histoire sociale*, 3 (1941), S. 5–20; deutsch in: Claudia Honegger (Hrsg.), *Schrift und Materie der Geschichte*, Frankfurt/M. 1977, S. 313–334.

² Ebd., S. 331.

³ Ebd., S. 316.

⁴ Ebd., S. 330.

⁵ Vgl. Daniel Morat, *Verstehen als Gefühlsmethode: Zu Wilhelm Diltheys hermeneutischer Grundlegung der Geisteswissenschaften*, in: Uffa Jensen/Daniel Morat (Hrsg.), *Rationalisierungen des Gefühls: Zum Verhältnis von Wissenschaft und Emotionen 1880–1930*, München 2008, S. 101–117.

fühlsstile charakterisiert wurden.¹⁶ Und lange vor diesen Historikern des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts sah der antike Historiker Thukydides heftige Gefühle am Werk, die Athener und Spartaner dazu veranlassten, sich das anzutun, was sie einander im Peloponnesischen Krieg antaten.¹⁷ All dies zeigt: Die Geschichte der Emotionen bedarf einer Historisierung. Von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen wissen wir schlicht nicht, wie Historiker vor dem 19. Jahrhundert über Emotionen geschrieben haben.

Heute leben wir in einer Zeit zunehmender Professionalisierung und Institutionalisierung der Emotionsgeschichte. Werfen wir daher einen Blick auf einige der Stationen, die hierher geführt haben. In den 1970er Jahren spielte die dritte Generation der *Annales*-Schule und ihr Interesse an Mentalitäten eine wichtige Rolle.¹⁸ Ebenfalls in den 1970er Jahren sprachen sich Frühneuzeithistoriker gegen das Paradigma einer strikten emotionalen Aufgabenteilung zwischen den Geschlechtern innerhalb der Familie aus – sowie gegen das Argument, die Emotionalisierung des Paares habe erst im 18. Jahrhundert eingesetzt.¹⁹ Die Frauengeschichte griff den Gedanken einer essenzialisierten, „natürlichen“ Mutterliebe an.²⁰ Und Psychohistoriker zogen weitreichende Schlüsse aus emotionaler

¹⁶ Zum Beispiel Karl Lamprecht, Georg Steinhäuser und Kurt Breysig. Vgl. Jakob Tanner, *Unfassbare Gefühle: Emotionen in der Geschichtswissenschaft vom Fin de siècle bis in die Zwischenkriegszeit*, in: U. Jensen/D. Morat (Anm. 5), S. 35–59.

¹⁷ Vgl. Ramsay MacMullen, *Feelings in History*, Claremont 2003, S. 9–13.

¹⁸ Die zur französischen *Annales*-Schule zählenden Historiker etablierten ab den 1920er Jahren eine neue, über die politische Ereignisgeschichte hinausgehende Sichtweise in der Geschichtswissenschaft (Anm. d. Red.). Zu Emotionen aus *Annales*-Perspektive vgl. insbesondere Jean Delumeau, *Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14.–18. Jahrhunderts*, Reinbek 1985; Alain Corbin, *Das Dorf der Kannibalen*, Stuttgart 1992; Paule Petitier/Sylvain Venayre, *Entretien avec Alain Corbin*, in: *Écrire l'histoire (Dossier émotions)*, 2 (2008), S. 109–114.

¹⁹ Vgl. Hans Medick/David Warren Sabean (Hrsg.), *Emotionen und materielle Interessen*, Göttingen 1984; das Buch entstand in Abgrenzung zu Edward Shorter, *Die Geburt der modernen Familie*, Reinbek 1977.

²⁰ Vgl. zum Beispiel Elisabeth Badinter, *Die Mutterliebe*, München 1981; Yvonne Schütze, *Die gute Mutter: Zur Geschichte des normativen Musters „Mutterliebe“*, Bielefeld 1986.

Vernachlässigung beziehungsweise Wärme in der Kindheit von Individuen und Kollektiven – sodass beispielsweise ein „eifersüchtiger und ambitionierter Vater“ zur Ursache von Luthers *Sola-fide*-Lehre („Allein durch Glauben“) wurde und es daher „nur konsequent (war), dass (Stalin) als Führer für den Tod von Millionen seiner Landsleute verantwortlich zeichnete“, nachdem sein alkoholabhängiger Vater ihn regelmäßig mit „angsteinflößende(n) Schläge(n)“ traktiert hatte.²¹ In den 1980er Jahren legten Peter Stearns und Carol Zisowitz Stearns eine beeindruckende Reihe von Publikationen vor, die sich mit der Verschiebung emotionaler Normen beschäftigten; diese fassten sie fortan unter dem Begriff „Emotionologie“.²² Auch starteten die Stearns einen ersten Versuch der Institutionalisierung der Emotionsgeschichte, nicht zuletzt durch ihre Buchreihe „The History of Emotions“.

Gewiss müssen all diese Trends im Kontext anderer akademischer Disziplinen sowie sozialer, kultureller, politischer und weiterer Entwicklungen gesehen werden. 1939 zum Beispiel setzte der Soziologe Norbert Elias – unter dem Einfluss des Psychoanalytikers Sigmund Freud – mit seinen Bänden „Über den Prozeß der Zivilisation“ eines der einflussreichsten Großnarrative der Moderne als Linearbewegung wachsender Emotionskontrolle in die Welt. Obwohl inzwischen viele sowohl die Linearität als auch die sachliche Richtigkeit seiner Darstellung der Geschichte in Zweifel gezogen haben, bleibt doch der Zeitpunkt, an dem seine Untersuchung einsetzte – das 14. und 15. Jahrhundert – unangefochten.²³ Oder, um einen anderen Beispielkontext zu wählen: Kulturanthropologen entdeckten im Zuge ihrer Feldforschung während der 1970er und 1980er Jahre Gefühle – nicht bloß einzelne Fälle emotiona-

²¹ Erik H. Erikson, *Der junge Mann Luther: Eine psychoanalytische und historische Studie*, Hamburg 1970, S. 282f.; Lloyd deMause, *Was ist Psychohistorie?*, Gießen 2000, S. 460f.

²² Vgl. Peter N. Stearns/Carol Zisowitz Stearns, *Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards*, in: *American Historical Review*, 90 (1985) 4, S. 813–830.

²³ Vgl. Barbara H. Rosenwein, *Worrying about Emotions in History*, in: *The American Historical Review*, 107 (2002) 3, S. 827f., S. 845; *Wie schreibt man die Geschichte der Gefühle?* William Reddy, Barbara Rosenwein und Peter Stearns im Gespräch mit Jan Plamper, in: *Werkstatt Geschichte*, 54 (2010), S. 39–69.

len Ausdrucks –, die sich so sehr von westlichen Mustern unterschieden, dass der Glaube an die Universalität von Emotionen ernsthaft ins Wanken geriet. Der räumliche Vorstoß der Anthropologen nährte die Erwartung, auch ein zeitlicher Vorstoß – in die Geschichte – könne zur De-Essenzialisierung der Emotionen beitragen.¹⁴

Ursachen des aktuellen Booms

Die Geschichte des Emotionen-Booms, den wir heute erleben, ist indes das Produkt einer anderen Konjunktur; sie datiert von der Jahrtausendwende. In den Lebenswissenschaften,¹⁵ vor allem in jenen, die neue bildgebende Verfahren wie die fMRT (funktionelle Magnetresonanztomografie) einsetzen, rückten Emotionen in den Vordergrund – oder vielmehr Affekte: ein Konzept kurzzeitiger Emotionen auf Basis einer Reiz-Reaktionsabfolge und, in Ruth Leys' Worten, „prä-ideologisch, das heißt jedweden Intentionen, Bedeutungen, Gründen und Glaubenssätzen vorgelagert“.¹⁶ Außerdem lief sich in den Geisteswissenschaften, insbesondere den Literatur- und Bildwissenschaften, aber auch in Disziplinen wie Politikwissenschaft und selbst Theologie, der Poststrukturalismus tot – und der körperliche Affekt, nun in neurowissenschaftlichem Gewand, erschien wie ein neuer Wirklichkeitsanker. In der Gesellschaft allgemein hatte die Frauenbewegung unterdessen stereotype weibliche Emotionen aufgewertet und das Geschlechterklimas des kalten, emotionslosen Mannes und der warmen, emotionalen Frau begonnen, Risse zu zeigen. In der Alltagssprache wurden „Gefühle“ zunehmend akzeptabel (zum Beispiel wurden Wendungen wie „ich bin der Meinung“ oder „ich glaube“ immer öfter durch „ich habe das Gefühl, dass ...“ ersetzt).

¹⁴ Für Paradebeispiele sozialkonstruktivistischer Anthropologie vgl. Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley 1986; Catherine A. Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago 1988.

¹⁵ Die *life sciences* umfassen unter anderem sämtliche Bio-Fächer (Biologie, -chemie, -informatik), Gentechnologie, Ernährungswissenschaften, Lebensmitteltechnologie, Medizin, Pharmazie und Pharmakologie sowie Neurowissenschaften, Hirnforschung und Experimentalpsychologie (*Anm. d. Red.*).

¹⁶ Ruth Leys, *The Turn to Affect: A Critique*, in: *Critical Inquiry*, 37 (2011) 3, S. 437.

All diese Strömungen wurden durch die Ereignisse vom 11. September 2001 verstärkt. „9/11“ wurde als Realitätsschock erlebt (und erwies sich in dem Sinne als Katalysator *par excellence*). Beobachter suchten nach den Motiven der Terroristen und wurden bei fanatischen Emotionen fündig, für deren Verständnis die analytischen Instrumente des Poststrukturalismus nicht mehr ausreichend schienen. Gleichzeitig wandte man sich vom ironischen Duktus ab, in dem postmoderne Geschichte geschrieben worden war; für kurze Zeit war „Ironoklasmus“ die Regel – man bedenke auch, wie schwer es ist, ironisch über Gefühle zu schreiben. Was in den USA und andernorts folgte, war eine Politik der Angst, versinnbildlicht in einem Interview von Michael Chertoff, George W. Bushs Minister für Innere Sicherheit, in dem er von einem *gut feeling* sprach – „einem sicheren Bauchgefühl“ –, dass Terroristen schon bald neue Anschläge planten.¹⁷ Hier standen wieder einmal Gefühle im Zentrum. Das Paradox aber liegt darin, dass die gegenwärtige Emotionsgeschichte, mit ihrer Suche nach „echter“ Wirklichkeit das Produkt einer post-poststrukturalistischen Konstellation, bisher weitgehend auf poststrukturalistischen Wegen erfolgte, indem sie sich nämlich dem mit dem Poststrukturalismus assoziierten Sozialkonstruktivismus verschrieb.

Zwischen Sozialkonstruktivismus und Universalismus

In der Tat durchzieht das Gegensatzpaar Sozialkonstruktivismus versus Universalismus die gesamte Emotionsforschung seit dem 19. Jahrhundert: Sind Emotionen historisch konstruiert, kulturell bedingt, anti-essenzialistisch, anti-deterministisch, kulturrelativistisch – oder sind sie pankulturell, *hard-wired*, unveränderbar, artenübergreifend, physiologisch, essenziell? Und bergen sie ein biologisches Substrat? Diese Binäropposition hat selbst eine lange Geschichte und ist Teil eines weiterreichenden Gegensatzes, nämlich von Natur versus Kultur; dieser wiederum existiert seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert, als es in einem zunehmend säkularen Zeitalter nötig wurde, die Welt an etwas festzumachen, das als „harte Natur“ angesehen werden konnte. So wünschenswert es wäre, diese Binarität hinter sich zu lassen und zu

¹⁷ Chertoff's gut, in: *Chicago Tribune* vom 12. 7. 2007.

einer ganzheitlichen Position zu gelangen, so klar sollte man fairerweise sagen, dass sich eine geisteswissenschaftliche Disziplin wie die Geschichte vornehmlich für kulturelle und zeitliche Spezifik interessiert – statt für Universalien, also dem, was Menschen zu allen Zeiten und überall eint.

Und tatsächlich weisen Emotionen im zeitlichen Längsschnitt jede Menge Wandel und Spezifik auf. Da sind zum einen die „verlorenen“ Emotionen, das heißt jene, die nicht mehr existieren, etwa die Todsünde *acedia* (Trägheit, Antriebslosigkeit). Moderne Menschen mögen sich träge fühlen; dennoch würden sie diesen Zustand wohl kaum mit den Symptomen der *acedia* in Verbindung bringen, von denen im Mittelalter Mönche befallen wurden: Fieber, Gliederschmerzen und eine besondere Betmüdigkeit. Auch würden sie die Wurzeln dieses misslichen Zustands sicher nicht bei Dämonen oder dem Teufel suchen.¹⁸ Nun könnte man natürlich auch sagen, *acedia* existiere durchaus heute, nur unter anderen Namen – wie etwa „Depression“ oder „Melancholie“. Das allerdings gäbe noch immer nicht das vollständige Bild – mit dem Symptom der Betmüdigkeit und der Ursachenzuschreibung an Dämonen.

Ansatz I: Emotionologie

Ein großer Teil der Emotionsgeschichte widmet sich der Untersuchung von Gefühlsnormen und deren zeitlichem Wandel. Am prominentesten ist hier der Ansatz der „Emotionologie“ von Peter und Carol Stearns. Die Stearns sprachen sich dafür aus, in erster Linie die Regeln, die den Ausdruck von Emotionen in einer Gesellschaft oder ihren sozialen Untergruppen steuern, zu analysieren. Institutionen wie Kindergärten, Schulen, Armeen, aber auch Ehen und Familien waren hier von besonderer Bedeutung. Historische Veränderungen konnten leicht nachgewiesen werden: Im Zuge der antiautoritären Trends der 1960er Jahre etwa wandelte sich der hierarchische Respekt vor Älteren hin zu egalitären, auf Liebe beruhenden Beziehungen – und während des Vietnamkriegs führten Militärreformen in den USA zu einem offeneren Umgang mit soldatischer Angst.

¹⁸ Vgl. Ute Frevert, *Emotions in History – Lost and Found*, Budapest 2011, S. 31f.

In den Augen der Stearns bilden Emotion und Emotionologie zweierlei, wenn gleich voneinander abhängige analytische Einheiten. Die Beziehung zwischen Emotion und Emotionologie unterlag stets Verhandlungen und Veränderungen. Wenn zu einem bestimmten Zeitpunkt ein Wutausbruch während eines Ehekonflikts gesellschaftlich akzeptiert war, musste das später nicht mehr unbedingt der Fall sein. Verspürte ein historischer Akteur aber bei einem Ehekrach weiterhin Wut, führte die Diskrepanz zwischen Emotion und Emotionologie zu einem Schuldgefühl – dem die historische Forschung unter anderem in Tagebüchern auf die Spur kommt.

Außerdem verändern sich im Lauf der Zeit die Ziele von Emotionen. Joanna Bourke zum Beispiel untersuchte die Veränderung von Angstobjekten: Wovor hatten die Menschen zu welcher Zeit Angst? So wurden viele Europäer und Nordamerikaner in den zwei Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg von einer kollektiven Panik davor erfasst, lebendig begraben zu werden. Zuhause gab es Särge mit Schläuchen für eine Sauerstoffversorgung, und Menschen legten in ihrem Testament fest, man solle ihnen nach dem Tod die Kehle durchschneiden. Mit dem Ausbruch des Weltkriegs hörte diese Panik schlagartig auf.¹⁹ Wir haben es hier mit einer plötzlichen Veränderung von Angstobjekten zu tun.

Ansatz II: Emotionale Gemeinschaften

Jenseits der Emotionologie hat sich das Konzept der emotionalen Gemeinschaften als äußerst erfolgreich erwiesen; die Mediävistin Barbara Rosenwein sieht darin „genau die gleichen wie soziale Gemeinschaften – Familien, Wohnviertel, Parlamente, Zünfte, Kloster, Kirchengemeinden. Nur sucht die Forscherin, die sie untersucht, vornehmlich nach Gefühlssystemen, nämlich: was diese Gemeinschaften (und die Individuen in ihnen) als wertvoll oder schädlich für sich definieren und beurteilen; ihre Einschätzungen der Gefühle anderer; die Natur der zwischenmenschlichen affektiven Bindungen, die sie anerkennen; und die

¹⁹ Vgl. Joanna Bourke, *Fear: A Cultural History*, London 2005, S. 34–39.

Ansatz III: Konzept der Emotives und emotionales Regime

Modi des Gefühlsausdrucks, die sie erwarten, fordern, tolerieren und missbilligen.“^{F20} Rosenwein argumentiert, wir sollten aufhören, den Begriff der Nation in ahistorischer Weise auf vorrationale Zeiten anzuwenden. Menschen im Mittelalter etwa gehörten vielfältigen, sich oft überlappenden emotionalen Gemeinschaften an, die bisweilen verschiedene, in Konflikt stehende emotionale Normen verkörperten, – und wussten sich geschickt zwischen diesen Gemeinschaften zu bewegen.

Emotionale Gemeinschaften sind meist auch soziale Gemeinschaften mit direktem, physischem Kontakt; obwohl auch in sogenannten *textuellen Gemeinschaften* Menschen über ein Medium und ohne direkte menschliche Beziehungen im Austausch stehen können. In diesem Zusammenhang verwies Rosenwein auf die mnemonischen Techniken des Mittelalters, mit denen Texte nicht nur auswendig gelernt, sondern „verkörpert“ und zu einem Teil des Selbst gemacht wurden. Mönche des Mittelalters kommunizierten häufig mit Texten in ähnlicher Weise wie mit Freunden.^{F21}

Das Konzept emotionaler Gemeinschaften gehört zu den attraktivsten Herangehensweisen hinsichtlich emotionaler Vergemeinschaftung: Es vermeidet die Individualitätsfalle der Psychohistorie, der der Sprung vom Individuum zum Kollektiv nie gelang, und eine Großaggregation à la Elias, dessen Suche nach dem emotionalen Ton einer ganzen Epoche letztlich nur sehr grobkörnige Bilder lieferte. Und es wiederholt nicht den Stearns'schen Irrtum, anzunehmen, aus Ratgeberliteratur gefilterte emotionale Normen seien per se *tatsächlich* welche. Wenn es ein Problem mit den emotionalen Gemeinschaften gibt, dann eines, das alle Vergemeinschaftungstheorien betrifft: fehlende Offenheit. Sind die Grenzen emotionaler Gemeinschaften nicht vielmehr so porös, dass diese Grenzen (und folglich die emotionalen Gemeinschaften) zerfließen?

^{F20} B.H. Rosenwein (Anm. 13), S. 842; für Näheres zu Rosenweins Methode vgl. dies., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca 2006; dies., *Problems and Methods in the History of Emotions. Passions in Context*, in: *Journal of the History and Philosophy of the Emotions*, (2010) 1, S. 12–24.

^{F21} Vgl. B.H. Rosenwein, 2006 (Anm. 20), S. 25.

Andere einflussreiche konzeptionelle Instrumente wurden vom Historiker William Reddy vorgelegt. Unzufrieden mit dem, was man das „poststrukturalistische Dilemma“ nennen könnte (der Verlust einer Warte, von der aus sich in einem relativistischen Universum ethisch-politische Urteile treffen lassen), entwickelte Reddy 1997 das Konzept der *emotives*, um zu zeigen, wie eine emotional codierte Äußerung sich auf ein subjektiv erlebtes Gefühl auswirkt.^{F22}

Reddy überführte das Gegensatzpaar Universalismus versus Sozialkonstruktivismus in John L. Austins Sprechaktttheorie, indem er „konstative“ Äußerungen (welche die Welt beschreiben – wie: „Dieser Tisch ist weiß“) dem Universalismus und „performative“ Äußerungen (welche die Welt ändern können – wie: „Ja, ich will“ vor dem Traualtar) dem Sozialkonstruktivismus zuordnete. Wenn ich zum Beispiel sage: „Ich bin glücklich“, dann setze ich einen ergebnisoffenen Erkundungsprozess im Gehirn in Gang, der, unter anderem, ein Glücksgefühl steigern und zugleich andere bestehende Gefühle dämpfen kann. Dieser Prozess kann allerdings auch mit anderen, gleichzeitig vorhandenen Gefühlen in Konflikt geraten und auf diese Weise das Glücksgefühl mindern. Reddy führt diese Feedbackfunktion gefühlscodierter Äußerungen auf Erkenntnisse der Kognitionspsychologie und der Neurowissenschaft zurück. Das Konzept des *emotive* ermöglicht nichts weniger als die Überwindung von Oberflächendiskursen hin zu Aussagen über tatsächliche Erfahrungen.

Ein weiterer Schlüsselbegriff in Reddys Instrumentarium ist der des „emotionalen Regimes“, den er wie folgt definiert: „das Bündel normativer Emotionen und offizieller Rituale, Zeremonien und *emotives*, die diese ausdrücken und einschärfen; die notwendige Untermauerung eines jeden politisch stabilen Systems“.^{F23} Bezeichnenderweise ver-

^{F22} Vgl. William M. Reddy, *Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions*, in: *Current Anthropology*, 38 (1997) 2, S. 327–351.

^{F23} William Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001, S. 129.

sucht Reddy, Bewertungen über verschiedene emotionale Regimes vorzunehmen. Den Prozess des Manövrierens zwischen verschiedenen Zielorientierungen von Gefühlen nennt er „emotionale Navigation“, die Verfügbarkeit von Räumen (oder Praktiken) zur Reduzierung des Zielkonflikts „emotionale Zuflucht“ und das Resultat des emotionalen Zielkonflikts „emotionales Leiden“. Ideal sei dasjenige emotionale Regime, das die größte „emotionale Freiheit“ biete. Dazu ein Beispiel: Die Tochter eines Kulaken wäre zur Zeit der sowjetischen Kollektivierung der Landwirtschaft in unermessliches emotionales Leid gestürzt worden wegen des Zielkonflikts zwischen der Liebe zu ihrem leiblichen Vater und der Liebe zu „Väterchen Stalin“. Wollte sie diesem gehorchen, musste sie jenen verraten und hätte wohl dessen Tod bewirkt. Das emotionale Regime des Stalinismus hätte es ihr sehr schwer gemacht, eine erfolgreiche emotionale Navigation zu bewerkstelligen, hätte ihr kaum emotionale Zuflucht geboten und daher nur ein äußerst geringes Maß an emotionaler Freiheit gewährt. Folglich war dies ein *schlechtes* emotionales Regime.

Im Bereich der Emotionsgeschichte stellt Reddys Theoriebildung den bisher kühnsten Ansatz dar. Kritiker seiner Schriften wenden sich vor allem gegen das, was man als „linguistischen Imperialismus“ des Konzepts der *emotives* bezeichnen könnte, das heißt dagegen, nonverbalen Verhaltensweisen (wie Lächeln oder Weinen) die Besonderheit verbaler Äußerungen aufzuzwingen.¹⁴ Darüber hinaus wurde das Konzept des „emotionalen Regimes“ als zu stark und zu sehr dem Ideal eines modernen Nationalstaats verpflichtet kritisiert. Ich persönlich hege einige Zweifel dahin gehend, ob die experimentelle Kognitionspsychologie, auf die Reddy seine Gedanken über die Funktionsweise der Emotionen im menschlichen Gehirn stützt, sich als robust erweisen wird. So sehr ich seine Arbeiten bewundere, so sehr befürchte ich, dass auch er sich lediglich die Lebenswissenschaft aussucht, die zu seinen politischen Werturteilen passt – was ihn wieder auf den

¹⁴ Barbara Rosenwein zum Beispiel kritisierte in einer Rezension, dass *emotives* Wörter vor anderen emotionalen Ausdrucksformen bevorzugten; in einigen Kulturen aber hätten Erröten, Zittern, Anschwellen des Körpers eine wichtigere Rolle als verbale Äußerungen gespielt. Vgl. *The American Historical Review*, 107 (2002) 4, S. 1181.

Startpunkt zurücksetzt, nämlich auf den Impetus des Poststrukturalismus, von persönlichen Werturteilen *auszugehen*. Dient diese Lebenswissenschaft nicht nur dazu, Reddys ethisch-politische Positionen zu stützen, sie gleichsam zu naturalisieren?

Ansatz IV: Emotionale Praktiken

Das jüngste konzeptionelle Angebot der „emotionalen Praktiken“ stammt von der Ethnohistorikerin Monique Scheer. Sie geht von der Verkörperung des menschlichen Wissens (*embodied cognition*) und der Theorie des erweiterten Geistes (*Extended Mind Theory, EMT*) aus und schlägt vor, das Gros der philosophischen und experimentalspsychologischen Ansätze – die Emotionen *entweder* im Körper *oder* im Geist anzusiedeln – hinter sich zu lassen. Beide, die *embodied cognition* wie auch die *EMT*, nehmen an, dass Emotionen in beiden (ohnehin nicht voneinander zu trennenden) Sphären gleichzeitig verortet sind.

Doch es sind vor allem Pierre Bourdieus Praxis-Theorie und sein Konzept des „Habitus“, auf die Scheer ihren Ansatz stützt. Sie unterstreicht, „dass der Körper kein statisches, zeitloses und universelles Fundament ist, das ahistorische emotionale Erregung produziert, sondern selbst sozial eingebettet, lernfähig, geschult, formbar – also historisch ist“.¹⁵ Allgemein gesprochen: „Eine durch Praxis-Theorie inspirierte Geschichte der Emotionen bringt mit sich, genauer darüber nachzudenken, was Menschen tun, und die spezifische Gebundenheit dieses Tuns herauszuarbeiten.“¹⁶ Beim Benennen von Emotionen etwa weist dieser Ansatz über Reddys Konzept der *emotives*, demzufolge der durch eine emotionale Äußerung in Gang gesetzte Feedback-Kreislauf ein interner, kognitiver ist, hinaus. Scheer verweist darauf, dass „das Schreiben über Gefühle, das Sprechen über Gefühle (zum Beispiel im Kontext einer Therapie), oder die Benennung unserer Emotionen stets mit einer Körperpraxis verbunden ist. Es kommt auf die spezifische Situation an: Die Formulierung eines Gedankens wird anders aussehen, wenn

¹⁵ Monique Scheer, *Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)?*, in: *History and Theory*, 51 (2012) 2, S. 193.

¹⁶ Ebd., S. 217.

ein Federhalter sie aufs Papier schreibt oder aber sie auf einer Tastatur eingetippt wird, als wenn jemand spricht. Das Schreiben für einen selbst (...) hat einen internalisierenden Effekt, während lautes Sprechen, mit Blick auf einen Dialogpartner, externalisierende Effekte hat. Die Beziehung zweier Sprecher beeinflusst die körperliche Dimension der Emotion – etwa in Tonfall, Herzfrequenz und Gesichtsausdruck –, die allesamt von dem praktischen Sinn des Habitus, irgendwo zwischen absichtlicher Kontrolle und unbewusster Gewohnheit, gesteuert werden.“¹⁷

Scheers emotionale Praktiken werfen auch ein anderes Licht darauf, wie Emotionshistoriker mit Quellen umgehen: „Wie wissen wir, was die Menschen ‚wirklich‘ fühlten, wenn sie es für sich behielten und keine historischen Aufzeichnungen darüber hinterließen? (...) Was, wenn Soldaten an der Front keine Anzeichen von Furcht, Opfer gesellschaftlicher Diskriminierung keine Wut oder Täter keine Reue zeigen? Müssen wir annehmen, dass die Quellen Unredlichkeit oder Leugnung dokumentieren? Es ist natürlich notwendig, hinter den Ausdruck der Ich-Form zu blicken und ein breites Spektrum an Quellen mit Beobachtungen aus vielen verschiedenen Perspektiven heranzuziehen, um zu prüfen, ob die erwartete Emotion in allen fehlt. Explizite Leugnungen oder Verbote bestimmter Gefühle können als *emotives*, als Indiz dafür betrachtet werden, dass das Gefühl zum vorhandenen Repertoire gehört. Emotionen als Praktiken zu verstehen bedeutet aber auch, den praktischen Gebrauch von Emotionen in einer sozialen Umgebung einzubeziehen (...). Wenn es keinen entsprechenden Grund gibt, eine Emotion zu kommunizieren oder auszulieben oder sich davor zu hüten, dann sollte sie als abwesend betrachtet werden.“¹⁸

Ausblicke

Wie kann die Zukunft der Emotionsgeschichte aussehen? Es ist möglich, dass die Emotionsgeschichte weiterhin ein separates Teilgebiet unter dem Dach der Geschichtswissenschaft bleiben wird; denkbar ist aber auch, dass die Emotion zu einer weiteren „nützlichen Kategorie der historischen Ana-

lyse“ (Joan Scott) wird – ganz so wie die Kategorien Geschlecht, Ethnizität und Klasse. Es folgen nun einige spekulative Ausblicke auf Felder, in denen weitere Forschungen stattfinden könnten – sowohl innerhalb der Emotionsgeschichte als auch in anderen etablierten Bereichen der Historiografie.

Erstens ist vorstellbar, dass sich die Begriffsgeschichte der Emotionen weiterentwickelt. In diesem Sinne verfolgen Historiker die sich im Laufe der Zeit verändernde Semantik von Emotionstermini, zum Beispiel durch die Untersuchung von Lexika und Enzyklopädien.¹⁹ Es gibt noch immer keine mehrsprachige Meta-Begriffsgeschichte der „Emotionen“, „Affekte“, „Leidenschaften“, „Empfindungen“, „Stimmungen“ – eine gewaltige Aufgabe, die nur arbeitsteilig zu bewerkstelligen ist.

Zweitens: Angesichts der Bedeutung der Psychologie für die Rede über Emotionen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird der Wissenschaftsgeschichte eine enorme Bedeutung zukommen. Dabei wird es nicht allein darum gehen, auf welchen Wegen Psychologen Ideen über Emotionen entwickelten und wie diese ihren Weg in die Gesellschaft fanden, sondern auch um die Laborpraxis und deren Auswirkungen auf das Gefühlsdenken.²⁰

Drittens: Insbesondere im modernen Zeitalter spielen Medien bei der Entstehung und Ausprägung von Emotionen eine Schlüsselrolle.²¹ Diese erweisen sich in ihrer Funktion als so bedeutungsvoll, dass sich ein beträchtlicher Teil der Forschung den strukturellen Eigenschaften verschiedener Medien widmen sollte.

¹⁹ Vgl. Ute Frevert et al., *Gefühlswissen: Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*, Frankfurt/M. 2011.

²⁰ Zum Einfluss von Laborpraktiken zu Emotionskonzepten vgl. die Arbeiten von Otniel Dror, zum Beispiel: *The Affect of Experiment: The Turn to Emotions in Anglo-American Physiology 1900–1940*, in: *Isis*, 90 (1999) 2, S. 205–237. Für andere wissenschaftshistorische Annäherungen zur Geschichte der Emotionen vgl. u. a. Thomas Dixon, *From Passions to Emotions*, Cambridge 2003; Claudia Wassmann, *The Science of Emotion: Studying Emotions in Germany, France, and the United States 1860–1920*, Ph.D. diss., University of Chicago 2005.

²¹ Vgl. u. a. Frank Bösch/Manuel Borutta (Hrsg.), *Die Massen bewegen: Medien und Emotionen in der Moderne*, Frankfurt/M. 2006.

¹⁷ Ebd., S. 212.

¹⁸ Ebd., S. 219.

Viertens: Wirtschaftsgeschichte und die Geschichte der Arbeit können gleichermaßen von einer Emotionsperspektive gewinnen. In der Tat entziehen sich Börsenzusammenbrüche wie der im Jahre 1929 *Rational-choice*-Erklärungsansätzen – und der moderne Arbeitsplatz lässt sich kaum vorstellen ohne die Spezialwissenschaft der Arbeitspsychologie, die um Emotionen kreist.³²

Fünftens bilden Oral History und Emotionen ein äußerst fruchtbares Forschungsgebiet. Oral History wirft etwa die Frage nach einem emotionalen Gedächtnis auf.³³

Was die Quellen einer zukünftigen Emotionsgeschichte angeht, so ist sicher: Mangeln wird es an ihnen nicht. Diese Quellen werden nicht nur sogenannte Ego-Dokumente und explizit normative wie Ratgeberliteratur umfassen, sondern nahezu alle textlichen, auditiven, visuellen, audiovisuellen und anderen Spuren, denen Historiker nachgehen. Sogar das Verhalten der Historiker selbst wird zur wichtigen Quelle der Emotionsgeschichte. In welcher Stimmung trifft der Historiker, die Historikerin auf Dokumente? Welches sind die sensorisch-emotionalen Dimensionen der Quellenarbeit? In welcher Weise wird man geschult, seine Emotionen zu neutralisieren, um das Ideal der „Objektivität“ und „Distanziertheit“ aufrechtzuerhalten? Bei der Beantwortung solcher Fragen kann die Emotionsgeschichte Anregungen von der Anthropologie erhalten, die in Sachen Selbstreflexivität Maßstäbe gesetzt hat.³⁴

Schließen möchte ich mit einem warnenden Hinweis, in welche Richtung sich die Emotionsgeschichte *nicht* entwickeln sollte. Ich hoffe, die Geschichtswissenschaft wird nicht wie viele andere Geistes- und Sozialwissenschaften vorschnelle Anleihen bei den Neurowissenschaften machen. Diese Gefahr besteht –

³² Vgl. u. a. Harold James, 1929: The New York Stock Market Crash, in: Representations, (2010) 110, S. 129–144; Ute Frevert, Gefühle und Kapitalismus, in: Gunilla Budde (Hrsg.), Kapitalismus: Historische Annäherungen, Göttingen 2011, S. 50–72.

³³ Vgl. u. a. Benno Gammerl, Erinnernte Liebe: Was kann eine Oral History zur Geschichte der Gefühle und der Homosexualitäten beitragen?, in: Geschichte und Gesellschaft, 35 (2009) 2, S. 314–345.

³⁴ Vgl. u. a. James Davies/Dimitrina Spencer (eds.), Emotions in the Field, Stanford 2010; George W. Stocking, Glimpses into My Own Black Box: An Exercise in Self-Deconstruction, Madison 2010.

und es gibt bereits einige Beispiele für das Eindringen affektiver Neurowissenschaft in die Geschichtswissenschaft.³⁵ Daraus ergäben sich zahlreiche Probleme. Vor allem müssen Historiker sich hinreichend in der lebenswissenschaftlichen Emotionsforschung auskennen, um entscheiden zu können, was sich dort als „robust“, als zukunftsfähig erweist, also auch noch in 100 Jahren gilt. Das bedeutet nicht nur die Lektüre popularisierender Bücher oder hin und wieder eines Artikels in „Nature“ oder „Science“; es bedeutet auch die Rezeption zahlreicher Meta-Analysen (vergleichende Analysen von Einzelaufsätzen) sowie der Aufsätze selbst. Und es bedeutet, sich in der Terminologie der Lebenswissenschaften, ihren Versuchsanordnungen und Sample-Größen auszukennen.

Lebenswissenschaftler selbst kostet es keine schlaflosen Nächte, wenn sich eine ihrer Erkenntnisse als ungültig erweist – sie leben unter dem Damoklesschwert der Replizierbarkeit (ein Experiment muss bei Wiederholung unter denselben Bedingungen zu denselben Ergebnissen führen) und mit einer beschleunigten Zeitlichkeit, in der Wahrheiten sich rasch ändern und das institutionelle Gedächtnis extrem kurz ist. Es sind vielmehr die Historiker, die in Schwierigkeiten geraten, wenn sie ihre Forschungen auf „ewige“ und „universelle“ Wahrheiten der Lebenswissenschaften gründen, die sich später als falsch herausstellen. Im Übrigen ist das Wort „falsch“ hier durchaus zutreffend, denn es ist wichtig, im Auge zu behalten, dass eine andere Erkenntnistheorie als die von „richtig/falsch“ in den Lebenswissenschaften undenkbar ist; ein poststrukturalistisches Laissez-faire ist hier fehl am Platz. Das erkenntnistheoretische Terrain, das man betritt, wenn man bei den Neurowissenschaften borgt, besteht aus einer eisernen Binarität von wahr und falsch. Wenn die Emotionsgeschichte sich daraus fernhält – oder aber dieses Terrain nur ausgerüstet mit ausgezeichneten Navigationsinstrumenten und einem kenntnisreichen, skeptischen Blick auf seine Abgründe und Fallen betritt –, könnte ihre Zukunft ertragreich sein.

³⁵ Vgl. Daniel Lord Smail, On Deep History and the Human Brain, Berkeley 2008. Eine überzeugende Kritik findet sich bei William M. Reddy, Neuroscience and the Fallacies of Functionalism, in: History and Theory, 49 (2010) 3, S. 412–425.

Benjamin C. Seyd

Gegenwart des Unbehagens. Gefühle und Globalisierung

„In Zeiten der Globalisierung zählt nicht, ob man selber erschöpft ist.“ (Angela Merkel)¹

Am 9. August 2010 kam es auf dem John F. Kennedy Flughafen in New York zu einem denkwürdigen Ereignis. Nach der Lan-

Benjamin C. Seyd
Dipl. Pol., geb. 1982; Stipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes und Mitglied im Promotionskolleg „Zeitstrukturen des Sozialen“ der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Carl-Zeiß-Straße 2, 07743 Jena. benjamin.seyd@uni-jena.de

derung des Fluges JB 1052 griff sich Flugbegleiter Steven Slater, vermeintlich nach einem Streit mit einer Passagierin, das Bordmikrofon und bedachte die Fluggäste mit einer heftigen Tirade. Dann nahm er sich zwei Bier aus dem Bordkühlschrank, aktivierte die Notrutsche, verließ über selbige seinen Arbeitsplatz und fuhr nach Hause. Dort wurde er kurz darauf festgenommen. Doch noch bevor ihm der Prozess wegen Gefährdung der Sicherheit gemacht wurde, nahm der Fall eine eigenartige Wendung: Nachdem Slaters Story weltumspannend von Medien verbreitet wurde, formierte sich ein Unterstützernetzwerk mit Hunderttausenden Beteiligten, das ihn als Helden feierte – und seiner Bewunderung in Kommentaren, Devotionalien und sogar in gut zwei Dutzend Folksongs Ausdruck verlieh.²

Dabei wirft die weitreichende Begeisterung über Slaters buchstäblichen „Ausstieg“, ganz unabhängig von ihrer Bewertung, interessante soziologische Fragen auf. Was macht eine – auf den ersten Blick isolierte, in ihren Folgen scheinbar arg begrenzte – Affekthandlung so interessant, dass sie globale Aufmerksamkeit erlangt? Und was macht sie, darüber hinaus, so populär, dass sich um sie sofort ein (wenn auch kurzlebiger) Kult erhebt? Entscheidend ist hier, dass Slaters „Ausraster“ eben nicht

als isoliertes Ereignis, sondern als Ausbruch aus einer sozialen Logik gesehen wird, die von seinen Bewunderern als Quelle systematischer Überforderung erlebt wird. Um nur einen der Liedermacher zu zitieren:

*Ain't we all had a day
When we just had enough
Ain't it true each one of us
Has been battered, worn, and rough
Ain't you never felt irate
And won'tcha get irater
Well, my friends, we have a hero now
I speak of Steven Slater
(...)
Perhaps it's great to keep your cool
But sometimes it is greater
To bid one final fuck you too
As did Steven Slater³*

In dieser Perspektive ist Slater kein Egomane, der seinen eigenen Impulsen nachgibt und damit andere gefährdet, sondern derjenige, der – indem er sich der Beherrschung seiner Gefühle verweigert – ein Zeichen gegen emotionale Ausbeutung setzt. Slaters Frust wird so zum paradigmatischen Fall modernen Leidens und seine Impulshandlung zum emanzipativen Akt:

*They turn a kind man to a hater
Won't nobody stand up to this?
One man: Steven Slater⁴*

Von besonderem Interesse ist diese Konstellation auch darum, weil sie an eine der Gründungsfiguren der Emotionssoziologie anschließt. In einer grundlegenden Studie untersuchte die US-amerikanische Soziologin Arlie Hochschild nämlich bereits 1983, inwiefern es in zunehmenden Maße zum Anforderungsprofil von Stewardessen gehörte, ihre Gefühle in bestimmter, in Handbüchern und Verhaltensrichtlinien schriftlich festgehaltener Weise zu bearbeiten, um den Passagieren einen möglichst angenehmen Flug zu ermöglichen. Damit sind sie für Hochschild prototypische Betroffene einer tief

¹ Zit. nach: Bernd Ulrich, Wie lange noch?, in: Die Zeit, Nr. 20 vom 10.5.2012.

² Vgl. Josh Millard, Every single song about Steven Slater, 16.8.2010, <http://music.joshmillard.com/2010/08/16/every-song-about-steven-slater> (3.7.2013).

³ Max Sparber, The Ballad of Steven Slater, 10.8.2010, www.metafilter.com/94598/#3229169 (3.7.2013).

⁴ Ebd.

greifenden gesellschaftlichen Transformation, in deren Rahmen sich eine globalisierte Serviceökonomie zunehmend auf die Normierung und Kommerzialisierung von Gefühlen stützt. Doch diese Manipulation habe ihren Preis, denn „wenn das massenhaft herzustellende Produkt ein Lächeln, eine Stimmung, ein Gefühl oder eine Beziehung ist, dann wird es immer mehr Teil des Unternehmens oder der Organisation und gehört immer weniger zum Selbst. Das ist auch ein Grund dafür, warum (...) die Menschen sich privat zu fragen beginnen (...): Was sind meine echten, wahren Gefühle, was empfinde ich wirklich?“⁵

Indem sie über den zunehmenden Zwang zur Gefühlsarbeit einen Zusammenhang zwischen kapitalistischer Modernisierung und individueller Entfremdung herstellt, wandelt Hochschild auf den Spuren jener soziologischen Tradition, die sich – etwa in Person von Karl Marx, Max Weber oder Sigmund Freud – für die subjektive Kehrseite gesellschaftlicher Modernisierung interessiert. Als deren gemeinsamen Fluchtpunkt lässt sich die Einsicht ausmachen, dass diese „Kehrseite“ ihren Ausdruck in einem unspezifischen *Gefühl* – der „Entfremdung“ (Marx), der „Entzauberung“ (Weber) oder des „Unbehagens“ (Freud) – findet, das als solches kaum bewusst, aber dennoch – als Quelle von Störungen – sozial wirkmächtig ist. Die Auseinandersetzung mit ihrer emotionalen Seite lässt soziale Prozesse dabei jeweils in einem neuen Licht erscheinen, das ihre Reproduktion als problematischer denn gemeinhin angenommen offenbart.

In diesem Sinne lassen sich auch die Aufmerksamkeit und die Begeisterung, die Slatters emotionale Unbeherrschtheit auf sich zieht, als Hinweis auf die zentrale und dabei keineswegs unproblematische Rolle der Gefühle in sozialen Wandlungsprozessen verstehen. In Fällen wie diesem, ließe sich behaupten, artikuliert sich ein Unbehagen an der globalisierten Welt, das sprachlich nur unvollständig artikuliert, aber deshalb nicht weniger folgenreich ist.

Indem sie soziale Erschütterungen auf diese Weise gleichsam seismografisch ab-

⁵ Arlie Hochschild, *Das gekaufte Herz*, Frankfurt/M. 2006, S. 155.

bilden, bieten Gefühle einen privilegierten Zugang, um zeitgenössische Entwicklungen *in ihrer Problematik* zu verstehen. Allerdings werden soziologische Erklärungen diesem Potenzial in aller Regel kaum gerecht: Weder verfügen die meisten soziologischen Theorien über einen adäquaten Gefühlsbegriff, noch gelten Gefühle überhaupt als selbstverständlicher Bestandteil soziologischer Modelle. Um die Frage des vorliegenden Textes nach der Rolle der Gefühle in Zeiten der Globalisierung zu beantworten, ist es deshalb unvermeidlich, im Folgenden zunächst zu klären, was wir unter Gefühlen überhaupt verstehen können und welche soziale Bedeutung ihnen demnach zukommt. Auf dieser Grundlage wende ich mich dann, vor allem unter dem Stichwort der Globalisierung, der affektiven Dimension der Gegenwart und ihrer spezifischen emotionalen Problematik zu.

Gefühle – Körper oder Kognition?

Gefühle, durchaus grundlegender Bestandteil klassischer Philosophien, sind mit zunehmender Verwissenschaftlichung des modernen Denkens in den Hintergrund getreten. Dies dürfte daran liegen, dass es, wie Freud sagte, „nicht bequem (ist), Gefühle wissenschaftlich zu bearbeiten“.⁶ Nicht nur sind sie schwer messbar, sie fügen sich auch nicht den Grundunterscheidungen, mit denen wir uns die Welt verständlich machen. Kernschwierigkeit aller Konzeptualisierungsversuche ist dabei das Verhältnis von Körper und Geist, wobei sich idealtypisch drei Möglichkeiten unterscheiden lassen, mit dieser Schwierigkeit umzugehen.

Physiologische Emotionstheorien verstehen Gefühle als Wahrnehmungen autonomer Körperprozesse. Ein bestimmter Reiz löst demnach ein bestimmtes Reaktionsbündel aus: Ich begegne einem Hund, der mich anknurrt; bekomme Herzklopfen, spanne die Muskeln an, schneide eine Grimasse und verspüre den Drang zu flüchten; und das Bewusstsein dieser Veränderungen macht das Gefühl der Furcht aus. Jüngere neurowissenschaftliche Forschungen ordnen solche „Basisemotionen“ zudem spezifischen Mustern

⁶ Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt/M. 1994 (1930), S. 32.

von Hirnaktivität zu. Aus dieser Sicht sind „Hirnzustände und körperliche Reaktionen (...) die grundlegenden Tatsachen einer Emotion“, die bewussten Gefühle dagegen nur der „Zuckerguss“.¶

Der Vorwurf, der einer solchen Sicht zu machen ist, lautet, dass sich Gefühle nicht auf ein derart schlichtes Reiz-Reaktions-Schema reduzieren lassen. Nicht nur, dass weder Reiz noch Reaktion klar zu bestimmen sind; vor allem scheinen Gefühle über die Wahrnehmung der eigenen Körperreaktion hinaus auch eine bestimmte Wahrnehmung des vorausgehenden Reizes vorauszusetzen. Nicht jeder hat gleichermaßen Angst vor dem Hund. Vielmehr scheint unsere Angst ein bestimmtes *Urteil* über dessen Bedrohlichkeit zu implizieren.

Hier setzen *kognitivistische Emotionstheorien* an, die Gefühle als besondere, nämlich leiblich gespürte Urteile verstehen. Damit allerdings tun sich wiederum neue Fragen zum Verhältnis von gedachten und gefühlten Urteilen auf. Wie erklären wir etwa den Fall, dass wir den Hund für ungefährlich halten und trotzdem Angst verspüren? Oder dass Kleinkinder und Katzen sich ebenfalls vor ihm zu fürchten scheinen? Angesichts dieser Fragen hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass „gefühlte Bewertungen“ Kombinationen von Körper- und Denkvorgängen ganz eigener Art sind[¶] – wenngleich als offen gelten muss, welcher.

An dieser Stelle besteht schließlich die dritte Möglichkeit darin, Gefühle gewissermaßen *zwischen* Körper und Denken anzusiedeln – nicht als *bestimmte* Wahrnehmung der Welt, sondern als Abdruck der Verunsicherung, die entsteht, wenn sich unsere Vorstellung der Welt als inadäquat erweist. Eine solche Position (die zum Beispiel von Brian Massumi vertreten wird)[¶] lässt sich zurückverfolgen zu John Dewey, für den Emotionen dann entstehen, wenn sich eine Handlungs-routine als unpassend erweist und die aufgestaute Handlungsenergie gewissermaßen nach Innen entlädt – und zwar so lange, bis

die Spannung zwischen Erwartung und Situationswahrnehmung behoben ist (durch die Korrektur entweder des einen oder des anderen).¶¹⁰ Auf diese Weise sind Gefühle ans Unerwartete geknüpft, haben sie, indem sie uns auf eine Spannung in unserem Weltverhältnis aufmerksam machen, eine „Signal-funktion“[¶]¹¹ und halten uns zur Neubewertung unserer Handlungsoptionen an. Die unerwartete Konfrontation mit dem bissigen Hund unterbricht spürbar die Selbstverständlichkeit meines Handelns, während meine Furcht mich gleichzeitig an *neuen* Optionen arbeiten lässt: Renne ich weg? Oder will er nur spielen?

Zu den Vorteilen einer solchen Konzeption zählt, dass sie mit der Bedeutung von Denkprozessen bei der Gefühlsbildung fertig wird, zugleich aber lediglich rudimentäre kognitive Fähigkeiten voraussetzt (nämlich die Fähigkeit zur Erwartungsbildung) und deren Verhältnis zu Körperprozessen klärt. Außerdem lässt sie Raum für die soziologisch fruchtbare begriffliche Unterscheidung zwischen *Affekt* – der körperlichen „Entladung“ im engeren Sinne – und *Emotion*, der subjektiven Gefühlserfahrung im Ganzen, in der körperliche und gedankliche Inhalte eine unauflösbare Synthese eingehen.[¶]¹²

Missing Link der Sozialtheorie

Entscheidend ist an dieser Stelle, dass Gefühle – verstanden als körperlich gespürtes Korrelat sozialer Verunsicherung – einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis sozialen Wandels leisten können, indem sie eine mögliche Antwort auf die sozialtheoretische Gretchenfrage nach dem Zusammenhang von Struktur und Handeln bieten.

Insoweit (negative) Affekte die Problematik sozialer Verhältnisse körperlich aufnehmen und die Energie der Betroffenen auf die Vermeidung und Reparatur von Verunsicherung ausrichten, wird einerseits deutlich, wie Handlungsunsicherheit durch Af-

¶ Joseph LeDoux, *Das Netz der Gefühle*, München 2001, S. 325.

¶ Vgl. Peter Goldie, *The Emotions*, Oxford 2000.

¶ Vgl. Brian Massumi, *Parables for the Virtual*, London 2002, insbes. S. 23 ff.

¶¹⁰ Vgl. John Dewey, *The Theory of Emotion*, in: Craig Calhoun/Robert Solomon (eds.), *What Is an Emotion?*, Oxford 1984, S. 154–171.

¶¹¹ Vgl. A. Hochschild (Anm. 5), S. 47 ff. und S. 177 ff.

¶¹² Vgl. J. Dewey (Anm. 10), S. 162–169; B. Massumi (Anm. 8), S. 25–28.

fekte moderiert wird. Gefühle sind in diesem Sinne Bewältigungsmechanismen für soziale Unsicherheit und machen als solche soziale Kontinuität verständlich, also wie das gesellschaftlich Neue an das Vorhergegangene anschließt. Andererseits legen uns Affekte, insofern sie gerade den Verlust von Handlungsgewissheit (beziehungsweise im Fall positiver Affekte deren Rückgewinnung) spiegeln, gerade nicht auf bestimmte Reaktionen fest. Vielmehr lösen sie, gleichzeitig mit instinktiven Impulsen wie dem Drang zu fliehen, im Regelfall einen Reflexionsprozess aus, in dessen Zuge Situationsdeutungen reformuliert werden. Dabei wird die Situation im Lichte der Spannung, die sie auslöst, neu bewertet. Zum bloß körperlichen Effekt der Verunsicherung treten Prozesse der Benennung, Attribuierung und Erklärung hinzu („Angst, von dem Hund gebissen zu werden“), die den Affekt zur Emotion werden lassen und letztlich zur *Neu*ausrichtung unseres Handelns führen.

Wie und inwieweit der Affekt rationalisiert wird, hängt dabei auch davon ab, wie komplex die Verunsicherung ist und welche psychischen und zeitlichen Ressourcen zu ihrer Bewältigung zur Verfügung stehen: Mit steigender Komplexität der Affektlagen wird auch deren Deutung problematischer. Das Ergebnis dieses Prozesses bestimmt schließlich, in welcher Form soziales Handeln die bestehende Ordnung reproduziert. Es ist dieser Umstand, der uns erlaubt, sozialen Wandel jenseits der strikten Alternative von Notwendigkeit und Offenheit zu verstehen – und der Steven Slaters „Ausrasten“ aus der ordentlichen Reproduktionslogik sozialer Verhältnisse so interessant macht.

Globalisierung mit Gefühl

Was für soziale Verhältnisse im Allgemeinen gilt, gilt auch für die heutigen: Auch unsere Welt reproduziert sich über die affektiven Erschütterungen, die sie auslöst, und die kulturellen Strategien, mit denen diese verarbeitet werden. Unsere (globalisierte) Gegenwart lässt sich daher weder als *Deus ex Machina* noch als gezieltes politisches Projekt angemessen begreifen. Allerdings ist damit noch wenig darüber gesagt, inwiefern Slaters Überforderung tatsächlich Symptom einer allgemeineren Problematik ist – und nicht nur

eine spektakuläre Anomalie darstellt. Dazu gilt es, die affektive Signatur unserer Gegenwart zu entschlüsseln, das heißt, wenigstens provisorische Antworten auf die Fragen zu finden, was die Spezifik dieser Gegenwart ausmacht und wie sie den gesellschaftlichen Gefühlshaushalt verändert.

Eine solche Bestimmung „unserer“ Zeit ist zwar von notorischer Schwierigkeit, die ihren Beleg in der Vermehrung von Gesellschaftsbeteiligungen („Spaßgesellschaft“, „Wegwerfgesellschaft“) ebenso wie in der Vagheit umfassenderer Termini wie „Postmoderne“ oder „Globalisierung“ findet. Dennoch bietet die Vielfalt an Beschreibungen insofern einen gemeinsamen Ausgangspunkt, als diese in Grundzügen durchaus in dieselbe Richtung weisen. Übereinstimmung herrscht etwa darüber, dass die moderne Dynamisierung sozialer Verhältnisse – ihre technischen, institutionellen und kulturellen Innovationen – zu einer *Verdichtung* sozialer Beziehungen geführt hat, die sich in räumlicher Hinsicht als Globalisierung, in zeitlicher als Beschleunigung beschreiben lässt.¹³

Zu den Begleiterscheinungen dieser immer engmaschigeren Vernetzung werden gemeinhin die zunehmende Komplexität, Flüchtigkeit und Fragmentierung sozialer Identitäten gezählt, die Werten wie Flexibilität und Mobilität zu zentraler Bedeutung verhilft.¹⁴ Für viele Autorinnen und Autoren hat dieser Prozess in der Gegenwart zudem einen kritischen Umschlagspunkt erreicht, indem die Moderne zunehmend ihre eigenen Grundlagen in Frage stellt. Phänomene wie der Klimawandel, die Erosion moderner Staatlichkeit oder Terrorismus ziehen die Idee sozialen Fortschritts in Zweifel, während die Verflüssigung individueller Lebensentwürfe an der Vorstellung individueller Autonomie zerrt.

Gleichzeitig bleiben jedoch entscheidende Fragen offen. So ist unter anderem strittig, ob ökonomische Struktureffekte oder politische Interessen die entscheidenden *Antriebskräfte*

¹³ Vgl. exemplarisch Anthony Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt/M. 1996; David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Oxford 1990; Hartmut Rosa, *Beschleunigung*, Frankfurt/M. 2005.

¹⁴ Vgl. Zygmunt Bauman, *Flüchtige Zeiten*, Hamburg 2008.

te dieses Prozesses sind; ob das *Ergebnis* der Globalisierung eine zunehmende Vereinheitlichung („McDonaldisierung“) oder Spaltung („Kampf der Kulturen“) ist oder die Folgen differenzierter zu denken sind („Hybridisierung“); und inwiefern dieser Prozess politischer Gestaltung zugänglich ist. Die Reproduktionslogik der Globalisierung stellt ein ungeklärtes Problem dar.

Hier verspricht die Einbeziehung von Gefühlen ihren Nutzen. Denn indem Letztere, wie gezeigt, die Verunsicherung von Handlungsroutinen reflektieren, verweisen sie auf Kontingenzen (Unsicherheiten) in der gesellschaftlichen Entwicklung, die sich dann auf ihre Ursachen und Entscheidung hin untersuchen lassen. So werden variierte Entwicklungspfade verständlich (etwa bezüglich der Sozialstaatsentwicklung oder Privatisierung) und politische Eingriffsmöglichkeiten deutlich. Zugleich macht der Blick auf Gefühle verständlich, warum der Fortgang der Globalisierung – wie die Politik, die ihn bewirkt, – kaum dem Ideal rationaler Deliberation (Entschlussfassung) entspricht: insofern nämlich die Lösung einer affektiven Spannung meist weniger anspruchsvollen argumentativen Kriterien genügen, als schnelle, unkomplizierte Erleichterung versprechen muss und deshalb meist eher defensiven, symptomlindernden Charakter hat.¹⁵

Die Globalisierung lässt sich somit mit einer Lawine vergleichen, die *prinzipiell* an jedem Baum ihr Ende finden kann, *de facto* aber weit massivere Hindernisse überwindet – und die mit jeder erfolgreichen Konfrontation an Gewicht gewinnt, aber auch ihren Charakter verändert. In diesem Sinne ist auch die Situation von Flugbegleiterinnen und Flugbegleitern zu verstehen. Die Konfrontation mit einer Passagierin oder einem Passagier erfordert die Überprüfung und Anpassung infrage gestellter Handlungsroutinen. In der konkreten, zeitlich und räumlich beschränkten Situation aber ist das Ergebnis meist der Weg des geringsten Widerstands (also der, auf kurze Sicht, gerings-

ten Spannung) und damit die Bestätigung bestehender Tendenzen nach dem Muster: „Lächeln und weiterarbeiten!“

Affektive Problematik der Globalisierung

Verweilen wir noch einen Moment bei der Erfahrung der Flugbegleiter: Denn deren Dilemma endet in aller Regel nicht mit der Entscheidung zwischen Höflichkeit und Aufbegehren. Wie Hochschild in ihrer bereits eingangs zitierten Analyse schreibt: „Nach Auffassung des Schulungslehrers zeigt (der) Ärger (der Stewardess) nur, daß sie sich falsch einschätzt und den Mann (...) unrichtig wahrnimmt; kurz, sie ist einfach zu empfindlich. Das Verhalten des Fluggastes (...) signalisiere (...), daß etwas beim Angestellten nicht in Ordnung ist, und nicht etwa, daß mit den Annahmen des Kunden oder der Firma etwas nicht stimmt. (...) Auf diese Weise verlieren die Angestellten die Verbindung zu ihren Gefühlen (...) oder sie müssen sich gegen die Interpretation des Unternehmens zur Wehr setzen.“¹⁶

Mit Verinnerlichung der Arbeitgebererwartungen droht der Stewardess ein innerer Konflikt, für den keine einfache Lösung bereitsteht – und der ihre Verunsicherung auf Dauer stellt. Zwar reagieren Menschen darauf in der Regel mit der Abwertung entweder bestimmter eigener Bedürfnisse (bis hin zum Burn-out) oder ihrer Arbeit (bis hin zur „inneren Kündigung“). Doch solange die Diskrepanz zwischen inkohärenten Erwartungen nicht aufgelöst ist, bleibt – egal wie die Handlungsentscheidung ausfällt – eine Irritation, ein unverständener affektiver Überschuss, der nur die Form eines anhaltenden, diffusen Gefühls des Ungenügens annehmen kann.

Es ist dies das gleiche Unbehagen, das Freud als den unvermeidlichen Begleiter menschlicher Kulturentwicklung identifiziert, wenn er konstatiert, der moderne Mensch habe „für ein drohendes äußeres Unglück (...) ein andauerndes inneres Unglück, die Spannung des Schuldbewußtseins, eingetauscht.“¹⁷ Dabei ist das Problem nicht einfach eines zwischen Natur und Kultur, zwischen Wollen und Sol-

¹⁵ So lässt sich etwa der „Krieg gegen den Terror“ mit seinen sicherheitspolitischen Paradigmenwechseln verstehen als funktionale Antwort auf eine diffuse, drängende Angst, die aber nicht logisch zwingend (also das Ergebnis einer *erschöpfenden* Problemanalyse) ist.

¹⁶ A. Hochschild (Anm. 5), S. 154.

¹⁷ S. Freud (Anm. 6), S. 91.

len. Vielmehr wird, indem die äußeren Grenzen des Wollens zunehmend verinnerlicht werden, dieses zwar vor Enttäuschungen geschützt, aber zugleich fragmentiert: Ein Mehr an äußerer Sicherheit wird bezahlt mit innerer Unsicherheit. Die Folge, von Freud als „Ambivalenzkonflikt“¹⁸ beschrieben, ist eine bleibende Spannung zwischen Handeln und Fühlen, welche die Moderne kennzeichnet.

Der andauernde Rüstungswettkampf zwischen Rationalisierung und Verunsicherung führt überdies dazu, dass sich diese Spannung in der globalisierten Spätmoderne noch verstärkt. Dabei mag es zunächst scheinen, als sei der Konflikt zwischen Sicherheit und Freiheit in einer grenzenlosen Welt überwunden – erweckt die Ausdifferenzierung von sozialen Rollen, Identitätsangeboten und Handlungsoptionen doch den Eindruck, dass man müssen kann, was man will, und wollen kann, was man muss.¹⁹ Doch die Flexibilisierung des Müssens fordert wiederum ihren Preis, wenn mit der Vermehrung von Optionen zugleich Kriterien und Zeit für ihre Abwägung verloren gehen. So werden Handlungsentscheidungen unter Bedingungen der Globalisierung prinzipiell ambivalent, und es entsteht, trotz immer schnelleren Wandels, der Eindruck, alles sei egal oder nichts Relevantes würde sich mehr ändern.²⁰

Der objektive Gewinn an Möglichkeiten wird überschattet von einer permanenten Angst vor der falschen Entscheidung: „Given this rapid rate of change, the increasing knowledge of risk and danger, the sense that the rules for survival no longer guarantee a good life, the commodification of all value, life is increasingly lived in a state of controlled panic.“²¹

¹⁸ Ebd., S. 95.

¹⁹ So schreibt der polnische Soziologe Zygmunt Bauman, die Moderne scheinere „in ihrer gegenwärtigen postmodernen Form (...) den Stein der Weisen gefunden zu haben, (...) die Edelmetalle reinlicher Ordnung und ordnungsgemäßer Reinlichkeit direkt aus dem Erz des menschlich-allzumenschlichen Strebens nach Lust zu schmelzen“. Zygmunt Baumann, *Das Unbehagen in der Postmoderne*, Hamburg 1999, S. 10.

²⁰ Vgl. H. Rosa (Anm. 13), Kap. X–XI; Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, Chichester 2010, Kap. 7.

²¹ Lawrence Grossberg, *Dancing in Spite of Myself*, London 1997, S. 83.

So gesehen ist es zu einfach zu behaupten, dass die globalisierte Welt „erkalte“, Affekte und Emotionen aus ihr also einfach verschwänden.²² Stattdessen führt die zunehmende Komplexität des Lebens zu ambivalenten Affektlagen, die schwerer zu benennen, zu attribuieren und zu erklären sind. Das heißt, die Globalisierung macht es schwieriger, Affekte *als Emotionen* zu deuten und adäquate Handlungsabsichten aus ihnen abzuleiten. Zurück bleibt ein unbewältigter Affektrest. Das Unbehagen könnte seinen Preis durchaus wert sein: Wenn menschliches Handeln insgesamt leistungsfähiger wird, ist es vielleicht hinzunehmen, dass Handlungsentscheidungen schwieriger, anstrengender und provisorischer werden. Das Problem ist jedoch, dass Kosten und Nutzen dieser Dialektik ungleich verteilt sind und die Trennung in „nutzengierige“ Gewinner und „kostenfürchtige“ Verlierer den ganzen Prozess unzweckmäßig werden zu lassen droht.

Ihren empirischen Ausdruck findet diese Gefahr überall dort, wo Handlungsfähigkeit durch die zunehmende Entfremdung der Selbst-, Sozial- und Naturverhältnisse nicht nur belastet, sondern überfordert wird. Für die *Selbstverhältnisse* wird das eindrücklich am Beispiel der Depression, deren Verbreitung epidemisch zuzunehmen scheint und die für den französischen Soziologen Alain Ehrenberg „die (unvermeidliche Kehrseite) eines Individuums, das nur es selbst sein will und diesem Anspruch nie gerecht wird“²³ und damit „die Krankheit von Demokratie und Marktwirtschaft par excellence“²⁴ darstellt. Auf der Ebene der *Sozialverhältnisse* lassen sich zunehmend Vertrauenskrisen beobachten – etwa in Form von Finanzmarktkrisen oder Politikverdrossenheit –, die zentrale soziale Institutionen in ihrer Funktion gefährden. Und selbst für die *Naturverhältnisse* gilt, dass ihre Veränderung problematisch wird, wo

²² So Fredric Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham 1991. Kritisch dazu: B. Massumi (Anm. 9), S. 28 und S. 260.

²³ Alain Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst*, Frankfurt/M. 2008, S. 291.

²⁴ Ders., *Die Müdigkeit, man selbst zu sein*, in: Carl Hegemann (Hrsg.), *Endstation Sehnsucht. Kapitalismus und Depression*, Berlin 2000, S. 103–139, hier: S. 124f. Vgl. auch H. Rosa (Anm. 13), S. 386.

Menschen infolge der Auswirkungen technischen Fortschritts von der Natur nicht mehr leben können.

Psychische Erkrankungen, Verdrossenheit und Entwurzelung sind zunächst normative Probleme, welche die Frage nach gerechterer Verteilung der Lasten der Globalisierung aufwerfen. Zugleich aber sind sie Quelle von Folgeproblemen, die den Modernisierungsprozess insgesamt gefährden. Erinnern wir uns des oben ausgeführten Arguments: Handlungsunfähigkeit bedeutet nicht die Abwesenheit von affektiver Energie, sondern die Unfähigkeit, diese in Handlungen umzusetzen. Mit innerer Ruhe hat sie nichts zu tun. Vielmehr bedeutet sie permanente Aktivierung, unentwegtes Suchen nach einem Ausweg, bei dem jede Lösung besser ist als keine.²⁵ Der gestaute Affekt sucht sich früher oder später sein Objekt: Sucht,²⁶ Suizid, Amokläufe, Selbstmordattentate, Radikalisierung, Fremdenfeindlichkeit oder Flucht werden so verständlich als Symptome ins Extrem gesteigerten Unbehagens – dessen Entfesselung die Errungenschaften der Globalisierung insgesamt zu begraben droht.

Schlussfolgerungen

Verstanden als körperlich gespürte Korrelate sozialer Verunsicherung bieten Gefühle Orientierung (aber keine Gewissheit), wo unsere kognitiven Ressourcen unzuverlässig werden. Dadurch verweisen sie, angesiedelt an der Schnittstelle zwischen Struktur und Handeln, auf die *Problematik* sozialen Wandels – auf jene Stellen im Sozialen, wo sich die Frage nach (besseren oder schlechteren) Alternativen am dringendsten stellt.

Einer *theoretischen* Perspektive bieten Gefühle somit ein begriffliches Werkzeug, um die Funktionsweise der Globalisierung zugleich in ihrer Kontinuität und Veränderlichkeit zu verstehen. Einer *empirischen* Perspektive bieten sie einen Wegweiser zu den Brennpunkten sozialen Wandels, an denen

sich die Probleme und die politischen Strategien, die um ihre Bewältigung ringen, untersuchen lassen. Und einer *zeitdiagnostischen* (oder -kritischen) Perspektive schließlich eröffnet die Einbeziehung der Gefühle einen differenzierteren Zugang zu den – gegenwärtigen und zukünftigen – Folgen von Globalisierung: So können wir der affektiven Signatur der Globalisierung bestimmte Probleme – wie die Überforderung von Flugbegleitern – zuordnen, und diese zugleich in ihren soziologischen Zusammenhängen verstehen. Im Unbehagen fordert die Globalisierung ihren Preis – und uns dazu auf, zu bewerten, ob dieser Preis gerechtfertigt ist oder sich die Bilanz gesellschaftlicher Modernisierung verbessern lässt.

Damit tritt zugleich die politische Dimension der Gefühle zutage: Denn insofern *Affekte* auf die Problematik des Sozialen verweisen, sind *Emotionen* weder automatisch destruktiv noch automatisch emanzipativ. Sie sind vielmehr zugleich gefährlich und produktiv, in dem gleichen Sinne, in dem für den Philosophen Michel Foucault Macht beides ist: Sie drohen mit Eskalation, aber wecken zugleich die Hoffnung auf Überwindung der Widersprüche. Doch gerade deshalb kann Politik nicht umhin, sich auf die Beschäftigung mit Affekten einzulassen – alles andere hieße, „dieses Gebiet denen zu überlassen, die die Demokratie untergraben wollen“.²⁷ Ob und wie mit dem Unbehagen umgegangen wird, ist eine Frage des politischen Angebots: Zur Auswahl stehen autoritäre wie demokratische, fundamentalistische wie kosmopolitische Entwürfe.

²⁵ Für Zygmunt Bauman sind deshalb „die schlaflosen Nächte der Fluch der Freien“. Z. Baumann (Anm. 19), S. 11.

²⁶ Vgl. A. Ehrenberg (Anm. 24), S. 292: „Depression und Abhängigkeit sind wie die Vorder- und Rückseite derselben Krankheit der Unzulänglichkeit.“

²⁷ Chantal Mouffe, Über das Politische, Frankfurt/M. 2007, S. 40.

Bernd Greiner

Angstunternehmer. Zur Karriere eines amerikanischen Rollenmodells

Jeder hätte es wissen können, und doch taten alle überrascht, als ab Anfang Juni 2013 über die Sammelwut des amerikanischen

Bernd Greiner

Dr. phil., geb. 1952; Historiker und Politologe; Mitarbeiter des Hamburger Instituts für Sozialforschung (HIS) und Professor für Zeitgeschichte an der Universität Hamburg; HIS, Mittelweg 36, 20148 Hamburg. bernd.greiner@his-online.de

Militärgeheimdienstes National Security Agency (NSA) berichtet wurde. Es liegt in der Natur der Sache, dass in diesem Fall nur ein Bruchteil der Wahrheit aufgedeckt werden wird. Dennoch ergibt sich bereits ein klar konturiertes Bild. Die NSA will auf alle Kommunikationsdaten Zugriff haben – und sie verfügt über die technischen Mittel, um im In- und Ausland herauszufinden, wer mit wem wie lange von wo aus telefoniert oder E-Mails ausgetauscht hat, wie und in welchem Umfang online Bankgeschäfte getätigt, Urlaube gebucht oder Informationen zu diesem und jenem abgerufen wurden. Kurz: Es geht um das Speichern aller elektronischen Daten, die im Alltag anfallen – um Informationen zur Aufklärung von Verbrechen, die noch nicht geschehen, ja noch nicht einmal geplant sind, und um Bewegungsprofile von Verdächtigen zu Zeiten, als diese sich noch gar nicht verdächtig gemacht hatten. In den Worten eines ehemaligen Mitarbeiters des US-Justizministeriums: „Nicht alle Daten sind relevant, aber die Datenbank ist relevant. Sie muss alles beinhalten, sonst ist sie wertlos.“¹

Weil kein Geheimdienst dieser Welt Derartiges alleine bewerkstelligen kann, kooperiert die NSA mit Privatunternehmen wie dem Telefonanbieter Verizon, mit Internet-Größen wie Google, Facebook, Microsoft, Yahoo und Apple. Und nicht zuletzt mit einer Vielzahl vergleichsweise unbekannter IT-Firmen,

deren Hauptgeschäft in der Beschaffung und Bearbeitung einschlägiger Informationen besteht. Auf diese Weise ist seit Herbst 2001 ein privater Spionagemarkt riesigen Ausmaßes entstanden. Ungefähr 500 000 Beschäftigte privater Anbieter erhielten staatlicherseits die höchste Sicherheitsfreigabe und haben damit Zugriff auf alle Daten. Und die Profitmargen sind astronomisch: Der Technologiedienstleister Booz Allen Hamilton beispielsweise soll 2012 allein mit Regierungsaufträgen fast sechs Milliarden Dollar Umsatz gemacht haben.² Wie alle Unternehmer haben auch diese ein doppeltes Interesse: dass mit ihrem Produkt ein Bedürfnis befriedigt wird und dass dieses Bedürfnis nicht versiegt. In anderen Worten: Wer Vorsorge gegen die Angst trifft, muss den Ängsten ständig neue Nahrung geben, um nicht bankrott zu gehen.

US-Präsident Barack Obama ging derweil zur Tagesordnung über. Bürgerrechte? Überwachungsstaat? Verfassungsbruch? Von wegen. Der Präsident war noch nicht einmal um Schadensbegrenzung bemüht, sondern verteidigte die Politik der NSA als notwendigen Beitrag zur „nationalen Sicherheit“ und zur Rettung von Menschenleben. Und das in einem Tenor, der amerikanische Journalisten fast spöttisch über die dritte und vierte Amtszeit von George W. Bush schreiben ließ. In der Tat: Sobald *national security* auf der Agenda steht, gelten eigene Regeln. Auf diesem Terrain treten Parteien, Kongress und Wähler in eine Art Überbietungswettbewerb ein: Je mehr Geld investiert wird, je größer die Behörden und Institutionen und je schärfer das Vokabular, desto besser. Selbst für eingefleischte Republikaner, die ansonsten mit ihrer Staatsskepsis kokettieren, kann der *national security state* gar nicht stark und abwehrbereit genug sein. Wer als Meinungsforscher nach dem Vertrauen in Geheimdienste und Militär oder nach der Legitimität geheimdienstlicher Praktiken fragt, notiert regelmäßig Zustimmungsquoten von weit über fünfzig Prozent. Politiker, die auf diesem

¹ Steven Bradbury, zit. nach: Nicolas Richter, Das neue Gold des US-Geheimdienstes, in: Süddeutsche Zeitung (SZ) vom 22./23. 6. 2013, S. 8; vgl. Bernd Greiner, 9/11: Der Tag, die Angst, die Folgen, München 2011, S. 228ff.

² Vgl. Matthias Rüb, Eine Truppe von mehr als 850 000 Mann, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ) vom 11. 6. 2013, S. 2.

Terrain auch nur den Eindruck von Schwäche erwecken, haben gemeinhin verspielt.

Dass die Gewährleistung von Sicherheit zur *raison d'être* eines jeden Staates gehört, ist ein naheliegender, aber gleichwohl an der Pointe vorbei zielender Einwand. Denn im amerikanischen Fall steht *national security* für eine Art kollektiver Obsession. Für ein Denken und Fühlen nämlich, das keinen Unterschied zwischen Innen und Außen macht, das äußere und innere Feinde in einem überdimensionierten Tableau der Bedrohung wie Gleich und Gleich nebeneinanderstellt – genauer gesagt: amalgamiert. In dieser Vorstellungswelt sind ausländische Feinde von Haus aus viel zu schwach, um dem starken Amerika etwas anhaben zu können; bedrohlich werden sie erst, wenn Amerika im Inneren Schwäche zeigt, wenn es unentschlossen auftritt, wenn Unzuverlässige Verwirrung stiften, sich dem Feind als Helfershelfer anbieten oder gar zu ihm überlaufen. 1798 in den „Alien and Sedition Acts“^f erstmals aktenkundig, gehört die Phobie vor dem Feind im Inneren seither zum festen Bestandteil des politischen Lebens in den USA. Mitunter verdichtete sich das Misstrauen gegen die eigene Bevölkerung zu regelrechten Hysterien, die in den 1920er Jahren als „Red Scare“ oder im frühen Kalten Krieg als „McCarthyismus“ bekannt geworden sind. Die Exzesse dauerten nur wenige Jahre, das Grundrauschen indes blieb. Es konserviert verlässlich die vorausseilende Legitimation eines Staates, der den Schutz des Einzelnen vom Generalverdacht gegen alle abhängig macht.

Verängstigte Nation

Woher rühren diese Angstfantasien, die stets präsenten und oft ins Maßlose übersteigerten Diskurse über Bedrohung und Verletzlichkeit? Unter dem Eindruck von „9/11“ beschäftigen sich Historiker und Sozialwissenschaftler mehr denn je mit dieser klassischen Frage an die amerikanische Geschichte. So unterschiedlich ihre Ansätze und Ergebnisse auch sind, in einer Beobachtung sind sie sich offenkundig einig: Wer einen Schlüssel

^f Vier Bundesgesetze, mit denen dem Präsidenten unter anderem weitreichende Befugnisse zum Vorgehen (Verhaften, Abschieben) gegen Ausländer eingeräumt wurden (*Anm. d. Red.*).

zum Verständnis des Problems sucht, sollte als Erstes einen genauen Blick auf die nationale Meistererzählung der Vereinigten Staaten werfen.^f

Ein derartiges Herangehen überrascht und irritiert zugleich. Denn Liberalismus und Exzeptionalismus – die beiden Grundpfeiler des amerikanischen Welt- und Selbstbildes – signalisieren im landläufigen Verständnis alles Mögliche. Nur mit Selbstzweifel, Verunsicherung oder Angst werden sie nicht in Verbindung gebracht, eher mit Selbstbewusstsein und Vertrauen. Liberalismus oder die Vision von der größtmöglichen Freiheit des Individuums ist untrennbar mit der Zuversicht verbunden, Menschen unterschiedlichster Herkunft, Religion und Ethnie zu souveränen Bürgern einer Nation machen zu können. *E pluribus unum* („Aus Vielen, Eins“), so wie es im Siegel der Vereinigten Staaten steht, steht zugleich für die staatsbürgerliche Neutralisierung sozialer Unterschiede: Gleichberechtigung wiegt auf Dauer schwerer als soziale Differenz, das Angebot zur Inklusion entschärft die Gefahren gesellschaftlicher Exklusion. Auf diesen Prämissen fußt auch die Idee von der Einzigartigkeit Amerikas. Sie kann bekanntlich mit religiösen wie mit säkularen Gedanken begründet werden: mit dem Auftrag Gottes an sein auserwähltes Volk, ein „neues Jerusalem“ aufzubauen und dafür Sorge zu tragen, dass die Freiheit nicht vom Erdboden verschwindet. Oder mit der Gründungsakte der Republik, in der erstmalig in der Weltgeschichte Rechtsstaatlichkeit und Gewaltenteilung als leitende Maximen staatlichen Handelns festgeschrieben wurden. Wenn der Historiker William E. Leuchtenburg von einem „quasi religiösen Glauben an Amerikas demokratische Mission“ als einem überzeitlichen Phänomen spricht, so bezieht er sich auf das gemeinsame Dritte von Liberalismus und Exzeptionalismus – auf die unbedingte Überzeugung vom Gelingen des Experiments Amerika.^f Umgangssprachlich ausgedrückt: *Failure is not an option*.

^f Vgl. Peter N. Stearns, *American Fear. The Causes and Consequences of High Anxiety*, Hoboken, NJ 2006.

^f Vgl. William E. Leuchtenburg, *Progressivism and Imperialism: The Progressive Movement and American Foreign Policy, 1898–1916*, in: *The Mississippi Valley Historical Review*, 39 (1952) 3, S. 483–504, hier: S. 500.

Trotz alledem gehört eine angstbesetzte Schattenseite zu dieser Meistererzählung: die Dystopie vom ewigen Fremden oder unversöhnlichen Feind. Im Exzeptionalismus ist dieses Narrativ von vornherein ausbuchstabiert. Wer zum Vorbild berufen ist, so die Unterstellung, weckt den bösen Willen Anderer und wird umso verwundbarer, je erfolgreicher er ist. Und weil ausländische Neider und Hasser auf dem offenen Marktplatz der Ideen nicht bestehen können, verlegen sie sich auf die besonders hinterhältige Politik innerer Unterwanderung. Seit dem späten 19. Jahrhundert kommen derlei Ängste zunehmend als Zweifel an der Integrationskraft der Vereinigten Staaten zur Sprache. Wiewohl im liberalen Diskurs über „Rassenintegration“ und Einwanderung die Vorstellung freiwilliger oder paternalistisch gesteuerter Assimilation stets präsent bleibt, kann von einem ungetrübt selbstbewussten Auftreten keine Rede sein. Im Gegenteil: „Nationale Sicherheit“ gilt zunehmend als prekäres Gut, weil sich mit jeder Einwanderungswelle die Frage nach der Zuverlässigkeit der Fremden, nach ihrer Bereitschaft zur Anpassung, neu stellt – und weil auch dem Liberalismus die stereotype Zuschreibung innewohnt, dass bestimmte Ethnien zu diesen Anpassungsleistungen überhaupt nicht fähig sind. Das Selbstgespräch ist mithin ein Klagelied über unabänderliche Webfehler des liberalen Modells: Gerade wegen seiner Toleranz und Weltoffenheit setzt sich Amerika einem Belastungstest voller Unwägbarkeiten aus. Der Nährboden für hypertrophe Fantasien über Anfälligkeiten jedweder Art, über den Feind im Inneren zumal, könnte kaum fruchtbarer sein.¹⁶

Posse Comitatus

Das Bemühen, reale Bedrohungen oder imaginierte Ängste zu bändigen, hat im Laufe der amerikanischen Geschichte einen besonderen Typus des Staatsbürgers hervorgebracht:

¹⁶ Vgl. Lane Crothers, *The Cultural Roots of Isolationism and Internationalism in American Foreign Policy*, in: *Journal of Transatlantic Studies*, 9 (2011) 1, S. 21–34, hier S. 24; Stuart Creighton Miller, *Benevolent Assimilation. The American Conquest of the Philippines, 1899–1903*, New Haven 1982, S. 123–126, S. 137; Michael Patrick Cullinane, *Liberty and American Anti-Imperialism, 1898–1909*, New York 2012, S. 115–150.

den „Angstunternehmer“. Gemeint sind Individuen, die sich alleine oder in Gruppen für die Belange „nationaler Sicherheit“ engagieren – stets auf eigene Rechnung und jenseits etablierter Parteien, mit fließenden Übergängen von Selbstmobilisierung zur Selbstermächtigung. In den staatsfernen Räumen des jungen Amerika – von den schutzlosen Siedlungen in Neuengland bis zur *frontier* im Westen – war das Engagement des Einzelnen ein für das Überleben notwendiger Dienst an der Gemeinschaft. Dass mit dieser Pflicht zur Selbstverpflichtung auch die gegenseitige Kontrolle und Überwachung der Bürger untereinander gemeint war, nahm man anstandslos hin. Daraus bezogen die „Vigilanten“, Sicherheitswächter im eigenen Auftrag, Legitimation und Renommee – obwohl sie Gefahren nicht nur eindämmten, sondern zum Erhalt ihrer Deutungsmacht die Angst vor der Gefahr auch am Köcheln hielten.¹⁷

Der zur Gefahrenabwehr sich selbst ermächtigende Staatsbürger war seinem Selbstverständnis nach aber kein staatsferner Bürger. Er sprang in die Bresche, wenn die Umstände es erforderten; und er stellte sich in den Dienst des Staates, sobald dieser danach verlangte. Damit genügte er dem von England in die Neue Welt mitgeführten *common law*, das bekanntlich zweierlei verlangt: dass sich jeder Einzelne in Zeiten der Gefahr den lokalen Sicherheitskräften für Hilfsdienste zur Verfügung stellt und dass dergleichen Dienste vom Staat jederzeit in Anspruch genommen werden können. Das von Juristen sogenannte Prinzip des *posse comitatus* oder der *possible force* konnte sich auf Dauer behaupten und wurde 1791 in der amerikanischen Verfassung in Gestalt des zweiten Zusatzartikels verankert, welcher es der US-Regierung untersagt, das Recht auf privaten Waffenbesitz einzuschränken. Genau genommen benennt „the right to bear arms“ nicht nur ein Recht, sondern eine Pflicht zum Tragen von Waffen. An die Unerschlichkeit eines wehrhaften Bürgerschutzes appellierten beispielsweise die ehemals konföderierten Staaten in den Chaosjahren 1874 bis 1876, als die *reconstruction* beendet war und eine Restauration der alten Ordnung begonnen hatte. Letztmals berief sich

¹⁷ Vgl. Christopher Capozzola, *Uncle Sam Wants You. World War I and the Making of the Modern American Citizen*, Oxford 2008, S. 119.

1977 ein Sheriff in Aspen, Colorado auf *posse comitatus* und ernannte mit eigenen Waffen ausgestattete Bürger bei der Fahndung nach einem Massenmörder zu Stellvertretern. Beispiele dieser Art illustrieren den Kern der Geschichte: die auf zwei Schultern verteilte Wahrnehmung des Gewaltmonopols, die zum Prinzip erhobene Arbeitsteilung zwischen Staat und Bürgern bei der Herstellung innerer Sicherheit.⁸

Das 20. Jahrhundert wurde zur großen Bühne von „Angstunternehmern“ jeder Couleur. Sie traten als Wehrbürger und Nachbarschaftskontrolleure in Erscheinung, als Privatagenten und Denunzianten, als Rüstungslobbyisten und Militärexperten. So unterschiedlich ihr Auftreten auch war, gemeinsam teilten sie eine ins Maßlose übersteigerte Angst vor einem hausgemachten Scheitern Amerikas und das brennende Bedürfnis, den Feind im Inneren mit allen Mitteln zu bekämpfen. Mitte Juni 1916 fanden sie in Präsident Woodrow Wilson einen ihrer prominentesten Fürsprecher: „Illoyalität grassiert in den Vereinigten Staaten. Sie muss vollständig zerschlagen werden.“⁹

Von Wehrbürgern, Privatagenten und Denunzianten

Zwischen 1914 und 1941, vom Vorabend des Ersten Weltkrieges bis zum japanischen Überfall auf Pearl Harbor, galt Einwanderung mehr denn je als Synonym für die Bedrohung „nationaler Sicherheit“. Den politischen Anlass hatten aus Europa eingeschleuste beziehungsweise eingewanderte Terroristen geliefert: Agenten im Auftrag der deutschen Regierung, die am 30. Juli 1916 auf Black Tom Island vor New York City ein mit 2000 Tonnen Sprengstoff gefülltes Munitionsdepot der US-Streitkräfte in die Luft jagten; Anarchisten, die auf die Repression gegen die International Workers of the World und anderer Gewerkschafter mit einem Mordkomplott reagierten und von April bis Juli 1919 36 Paketbomben an führende Vertreter aus Politik

⁸ Vgl. ebd., S. 117–143, S. 207–214.

⁹ Woodrow Wilson, Rede bei einer Parade am 14.6.1916 in Washington, DC, zit. nach: Justus D. Doenecke, *Nothing Less Than War. A New History of America's Entry into World War I*, Lexington 2011.

und Wirtschaft verschickten sowie in sieben Städten insgesamt neun Bomben zündeten – glücklicherweise ohne Menschen in Mitleidenschaft zu ziehen; und vermutlich wiederum Anarchisten oder Sozialisten, die am 16. September 1920 den schwersten Terroranschlag in den USA vor „9/11“ verübten, als sie an der Wall Street einen Pferdewagen voller Dynamit in Brand steckten und 38 Passanten töteten sowie 400 verletzten.

Damit kehrte eine Urangst ins öffentliche Leben zurück, die bereits im 19. Jahrhundert für erbitterte Kontroversen gesorgt hatte: das Szenario politisch und sozial nicht integrierbarer Immigranten, illegal im Land lebender Unruhestifter und radikalisierter Bürger, die unter sozial entwurzelten Neuankömmlingen angeblich leichte Beute machten. *National security* wurde folgerichtig als Dreiklang buchstabiert: Soziale Disziplinierung, politische Homogenität, kulturelle Amerikanisierung. Unter diesem Schlachtruf versammelten sich seit 1914 diverse Bürgerorganisationen in ihrem Kampf für einen wehrhaften Staat: Die Army League, die Navy League, das Plattsburgh Movement, die National Security League, die American Protective League und nicht zuletzt der im November 1919 auf Schlachtfeldern in Frankreich gegründete Veteranenverband American Legion. Dass es um die Existenz der Nation ging, war aus ihrer Sicht keine propagandistische Taktik, sondern eine realitätsnahe Beschreibung zeitgenössischer Zustände.¹⁰

Während des Ersten Weltkrieges verwandelte sich die weit verbreitete Unsicherheit in eine kollektive Hysterie. Hatten die staatsbürgerlichen Sicherheitsaktivisten anfänglich noch darauf gesetzt, die Heimatfront durch militärische Ausbildungslager für Freiwillige, sodann durch eine militärische Ausbildung aller Männer im wehrfähigen Alter unter Kontrolle halten zu können, so verschärfte man unter Führung der American Protective League alsbald die Gangart. „Verteidigungsräte“ und „Patriotische Gesellschaften“ übernahmen vielerorts die Aufgaben von Stadt- oder Regionalparlamenten und erließen Verordnungen mit Gesetzeskraft. „Feindliche Ausländer“ oder alle, die man dafür hielt, mussten landesweit mit allem rechnen: Sie wurden in ungekann-

¹⁰ Vgl. W.E. Leuchtenburg (Anm. 5), S. 496.

ter Zahl denunziert, registriert, eingesperrt und deportiert, in aller Öffentlichkeit verprügelt, geteert, gefedert und bisweilen auch gelyncht. Als Justizminister Alexander Mitchell Palmer zur Reinigung des Landes „von diesem ausländischen Abschaum“ aufrief und lautstark seine Hoffnung äußerte, „dass die amerikanischen Bürger für uns in einer riesigen Organisation als freiwillige Agenten tätig werden“,¹¹ waren diese Agenten längst unterwegs – nämlich in den Reihen der 300 000 Mitglieder starken American Protective League, die regelrechte Suchtrupps loschickte, um Mitbürger auszuspionieren, Razzien gegen Sozialisten, Anarchisten und andere Verdächtige zu organisieren und Informationen an das Justizministerium sowie den im Aufbau befindlichen Inlandsgeheimdienst, das spätere FBI, weiterzugeben.¹²

Dass sich das Phantasma „totaler Sicherheit“ am Ende des Ersten Weltkrieges nicht erschöpft hatte, sondern auf Dauer konserviert wurde, geht auf die dauerhafte Kooperation zivilgesellschaftlicher Akteure mit staatlichen Funktionsträgern und Eliten zurück. Der Veteranenverband American Legion spielte dabei eine Schlüsselrolle und begründete seinen jahrzehntelang zutreffenden Ruf als einflussreichster „Angstunternehmer“ der Vereinigten Staaten. Vernetzt mit einer Vielzahl von Clubs, Verbänden und Vereinigungen – von Handelskammern bis zu kirchlichen Organisationen –, sah die „Legion“ die „Subversion im Inneren“ als hauptsächliche Bedrohung „nationaler Sicherheit“. Im Zuge ihrer Kampagne für „100 Prozent Amerikanismus“ forderte sie einen kompletten Einwanderungsstopp für die Dauer von zehn Jahren, die Deportation illegaler Immigranten sowie die Säuberung aller Schulen und Universitäten von unzuverlässigem Lehrpersonal und anstößigem Schrifttum – und zwar mit Erfolg, wie zahlreiche Entlassungen und die von vielen Lehrern seither geforderten Loyalitätserklärungen belegen. Auch bei der Einrichtung eines auf staatsfeindliche Um-

triebe spezialisierten Kongressausschusses im Jahr 1938, dem später legendären House Committee on Unamerican Activities, zählte die „Legion“ zu den treibenden Kräften. Diese überbordende Energie bewog das FBI zu einer verstärkten Rekrutierung informeller Informanten aus den Reihen des Veteranenverbandes. 33 000 waren es in den frühen 1940er Jahren, weit über 40 000 im darauffolgenden Jahrzehnt.¹³

So gesehen stand die Paranoia des Kalten Krieges schon auf Abruf bereit, ehe die Konfrontation mit dem neuen Feind überhaupt begonnen hatte. Der taktgebende Impuls war und blieb derselbe: Der Kommunismus ist im Grunde schwach, erst die Immunschwäche liberaler Demokratien macht ihn stark. Geändert hatte sich indes die Identität des Feindes im Inneren. Fortan ging es nicht mehr in erster Linie um ideologisch verseuchte Einwanderer, sondern um unzuverlässige Eliten. Gemeint waren *fellow travelers* aus Kultur und Wissenschaft, Politik und Wirtschaft – Gelegenheitskommunisten also oder hinterlistige Verräter, die auf den ersten Blick nicht als solche zu erkennen waren. Als nicht minder verdächtig galten entscheidungsschwache, zögerliche und zu Kompromissen geneigte Diplomaten – ein Vorwand, der zehn Jahre lang für die Entlassung Hunderter Mitarbeiter des Außenministeriums erhalten musste, denen man homosexuelle Neigungen, Alkoholismus oder hedonistische Vorlieben andichtete.¹⁴ Dass die staatliche Überwachung seit den frühen 1950er Jahren auf die Spitze getrieben wurde, ist das Eine. Dass sie aber ohne die tätige Mithilfe „von unten“ in dem heute dokumentierten Umfang kaum möglich gewesen wäre, ist das Andere. Der Informant konnte sich in diesem gesellschaftlichen Umfeld sicher sein, dass Bespitzelung und voraus-eilende Weitergabe von Informationen jedweder Art den Status eines vorbildlichen Staatsbürgers beglaubigten. Ob bestimmte Hinweise tatsächlich von Wert waren oder nicht, blieb im Grunde zweitrangig. Was

¹¹ Alexander Mitchell Palmer, zit. nach: Tim Weiner, FBI. Die wahre Geschichte einer legendären Organisation, Frankfurt/M. 2012, S. 61.

¹² Vgl. ebd., S. 36. Zur Repression „feindlicher Ausländer“ vgl. auch Jörg Nagler, Nationale Minoritäten im Krieg. „Feindliche Ausländer“ und die amerikanische Heimatfront während des Ersten Weltkriegs, Hamburg 2000, S. 354 ff., S. 365, S. 392, S. 405, S. 413, S. 427 ff.

¹³ Vgl. William Pencak, For God and Country. The American Legion, 1919–1941, Boston 1989, S. 265, S. 277.

¹⁴ Vgl. Eric Paul Roorda, McCarthyite in Camelot: The „Loss“ of Cuba, Homophobia, and the Otto Otepka Scandal in the Kennedy State Department, in: Diplomatic History, 31 (2007) 4, S. 723–754, hier: S. 728, S. 751.

zählte, war der als staatsbürgerliche Pflicht geadelte Akt des Ausspionierens – und das damit verknüpfte Versprechen sozialer Aufwertung.¹⁵

Eben darin liegt das Vermächtnis der „Angstunternehmer“ aus der Zeit des Kalten Krieges – in der unhinterfragten Bereitschaft, den *national security state* grundsätzlich anzuerkennen und ihm zuzuarbeiten. Hatten wortmächtige Kritiker in den 1930er Jahren, unter ihnen auffallend viele Konservative, noch vor einer Aushöhlung demokratischer Fundamente durch wuchernde Sicherheitsapparate gewarnt, so verloren sich diese Einwände unter dem Eindruck jahrzehntelang wirkmächtiger Droh- und Angstkulissen. Womit nicht gesagt sein soll, dass es keine realen Bedrohungen gegeben hätte. Aber in erster Linie zahlt Amerika bis heute den Preis einer inflationären Angst, die in seiner kollektiven Imagination entstanden ist und noch immer mit Hingabe gepflegt wird. Unablässig auf der Suche nach Monstern, die es zu zerstören gilt, sind der politischen Klasse wie auch der Öffentlichkeit offenkundig die Maßstäbe abhandengekommen, zwischen Risiko, Bedrohung und Gefahr zu unterscheiden. Das aber ist die politische Lebensversicherung für den „nationalen Sicherheitsstaat“ und eine *carte blanche* für seine Zuarbeiter.¹⁶

Transatlantische Gemeinsamkeiten

Die jüngsten Erkenntnisse über das flächendeckende Abzapfen von Kommunikationsdaten jeder Art zeigt einmal mehr, dass Europa wenig Grund hat, die Sicherheitsobsession in den USA als nationalen Sonderweg zu stigmatisieren. Gewiss gibt es amerikanische Spezifika, die besonderen historischen Umständen geschuldet sind und folglich einzigartig bleiben werden. Und dennoch befindet man sich diesseits des Atlantiks längst im Modus der Annäherung, wenn nicht der Nachahmung. Allein ein Blick in die Tagespresse zeugt von der Dynamik. Britische Geheimdienste stehen mit

ihrem „Tempora“-Programm der NSA in nichts nach, der Bundesnachrichtendienst raunt von der Notwendigkeit eines „Technikaufwuchsprogramms“, der Vorsitzende der Polizeigewerkschaft erklärt den Schutz vor Terror zum „wertvollsten Bürgerrecht“ und das von der NSA generierte Projekt „Prism“ zum „Modell für Deutschland“ und Europa. Und die Bundesregierung spielt das Problem nach Kräften herunter: „Wir müssen aktionsfähig bleiben“ (Angela Merkel) – „Es (gibt) größere Bedrohungen für unsere Sicherheit als den amerikanischen Nachrichtendienst“ (Wolfgang Schäuble).¹⁷

Offenkundig hat das Denken in den Kategorien der Prävention auch in Europa seinen Siegeszug angetreten. Gemeint ist eine normative Zeitenwende, die traditionelle Maximen von Rechtsstaatlichkeit ebenso zur Disposition stellt wie konventionelle Vorstellungen über Aktion und Reaktion. Sobald man sich mit der Vision umfassender Sicherheit angefreundet hat, klingt der Grundsatz, erst im Nachgang einer Straftat die Ermittlungen aufzunehmen, in der Tat antiquiert. Wer nämlich danach strebt, dass Verbrechen – Terrorakte zumal – erst gar nicht begangen werden, plädiert für die Aufdeckung und Ahndung im Vorwege. Soll heißen: Ermittler nehmen auch ohne konkreten Verdacht ihre Tätigkeit auf, sie benötigen weder schlüssige Vermutungen noch tatsächliche Anhaltspunkte für eine Bedrohung. Die Frage ist nicht, ob oder wie wahrscheinlich ein Szenario ist; dass es potenziell vorstellbar ist und im Lichte vergangener Ereignisse nicht völlig abwegig erscheint, gibt den Ausschlag. Unter diesen Voraussetzungen wiegen die Risiken des Nichthandelns allemal schwerer als die Folgekosten einer vorzeitigen Intervention. In den Worten des amerikanischen Soziologen Cass Sunstein: „Nur oder vor allem dem schlimmstmöglichen Fall wird Beachtung geschenkt, selbst wenn dieser höchst unwahrscheinlich ist. (...) Das Vorsorgeprinzip (scheint) nur deswegen Orientierung zu

¹⁵ Vgl. Olaf Stieglitz, *Undercover. Die Kultur der Denunziation in den USA*, Frankfurt/M. 2013.

¹⁶ Vgl. Ira Chernus, *Monsters to Destroy: The Neo-conservative War on Terror and Sin*, Boulder, CO 2006; sowie P. Stearns (Anm. 4), S. 188–191.

¹⁷ Rainer Wendt zit. nach: Sascha Lobo, *Das Recht, vor dem die anderen verblassen*, 11.6.2013, www.spiegel.de/netzwelt/netzpolitik/-a-904982.html (1.7.2013); Angela Merkel zit. nach: Merkel verteidigt Überwachungspläne, 17.6.2013, www.spiegel.de/politik/deutschland/-a-906212.html (1.7.2013); Wolfgang Schäuble zit. nach: *Der Tagesspiegel* vom 7.7.2013, S. 3.

bieten, weil die Frage der Wahrscheinlichkeit vernachlässigt wird.“¹⁸ Darum dreht sich die politische Mobilisierung wider die Angst, die immer auch eine Selbstmobilisierung verängstigter Subjekte ist.

Im Zeichen eines vorbeugenden Bekämpfungsrechts sind die Fahndungsräume für imaginierte, fantasierte und konstruierte Gefahren jeder Art per definitionem unbegrenzt, im Prinzip kann und muss jederzeit gegen jedermann ermittelt werden. Wer aber die Unschuldsvermutung gegenüber einzelnen durch einen Generalverdacht gegen alle ersetzt, wer Personen nach Überzeugungen und Gesinnungen statt nach ihren Taten beurteilt und von Beschuldigten den Beweis ihrer Unschuld erwartet, verabschiedet sich von einer konstitutiven Prämisse des Rechtsstaates: dass der Staat fehlerhaft handeln kann und daher das Risiko eingehen muss, eher zehn Schuldige aus Mangel an Beweisen freizusprechen als einen Unschuldigen einzusperren. Ob der uralte Menschheitstraum von einer Welt ohne Gewalt dabei den Ausschlag gibt oder ein grundsätzliches Misstrauen gegen die Funktionstüchtigkeit des Rechtsstaates in Zeiten des Notstandes, sei dahingestellt. In jedem Fall ebnet die antagonistische Entgegensetzung von Freiheit und Sicherheit einem maßlosen Streben nach Prävention die Bahn.¹⁹

Mission Creep

Nicht zuletzt klingt auch die politische Selbstnarkotisierung vieler Europäer vertraut amerikanisch: „Wir haben nichts zu verbergen.“ Dass sich die Suchkriterien staatlicher

¹⁸ Cass Sunstein, *Gesetze der Angst: Jenseits des Vorsorgeprinzips*, Frankfurt/M. 2007, S. 56 und S. 63. Vgl. ebd., S. 14, S. 62, S. 98 und S. 103 ff.

¹⁹ Vgl. Heribert Prantl, *Der Terrorist als Gesetzgeber. Wie man mit Angst Politik macht*, München 2008, S. 118, S. 143–147; Stephan Büssing, *Rechtsstaat und Terrorismus. Untersuchung der sicherheitspolitischen Reaktionen der USA, Deutschlands und Großbritanniens auf den internationalen Terrorismus*, Frankfurt/M. 2010, S. 135 ff.; Anna Oehmichen, *Terrorism and Anti-Terror Legislation: The Terrorized Legislator? A Comparison of Counter-Terror Legislation and Its Implications on Human Rights in the Legal Systems of the United Kingdom, Spain, Germany and France*, Antwerpen 2009, S. 347–352; Winfried Hassemer, *Warum Strafe sein muss. Ein Plädoyer*, Berlin 2009.

Fahnder jederzeit ändern können und darum morgen verdächtig wird, wer heute noch unauffällig lebt, ist ein naheliegender, aber kein hinreichender Einwand. Zu kritisieren ist vielmehr die selbst verordnete Ignoranz gegenüber der Eigendynamik eines „nationalen Sicherheitsstaates“. Was auf dem Terrain der Terrorbekämpfung ins Werk gesetzt wird, so eine weitere transatlantische Erfahrung, ist in der Regel nicht nur irreversibel; es neigt auch zu unkontrollierter Ausdehnung. *Mission creep* heißt dieses Phänomen im Amerikanischen. Man könnte von einer infektiösen Eigendynamik sprechen, von einer schwer zu kontrollierenden Übertragung auf alle möglichen Problemfelder. Vorbeugende Überwachungen bieten sich auch zur Bekämpfung von Bandenkriminalität und organisiertem Verbrechen an, verschärfte Ausweisvorschriften können problemlos auf Ausländergesetze und Einwanderungsbestimmungen übertragen werden. Wer als Politiker dennoch auf Korrekturen besteht, setzt sich im Falle eines neuerlichen Anschlags dem Vorwurf unterlassener Vorsorge aus und riskiert die politische Karriere.

Davon abgesehen sind die Interessen von Geheimdiensten und anderen Sicherheitsapparaten erfahrungsgemäß nur mit hohem Aufwand zu bändigen. Aus Furcht um die eigene Legitimität, wenn nicht Existenz neigen derlei Institutionen strukturell zu einer Konservierung des Ausnahmezustands – oder, anders gesagt: zu einer überdehnten Interpretation der ihnen gewährten Kompetenzen und zur Schaffung weiträumiger Grauzonen. Mit dem Ergebnis, dass Vorschriften zur ministeriellen oder parlamentarischen Kontrolle selten den Praxistest bestehen. Von diesen „strukturell unstillbaren Sicherheitsbedürfnissen“ handelt die Klage über den schrittweisen Ausbau des Präventionsstaates, darauf bezieht sich die Kritik an der Mentalität und am Auftreten von „Angstunternehmern“ – nicht nur in den USA.²⁰

²⁰ W. Hassemer (Anm. 19), S. 8. Vgl. B. Greiner (Anm. 1), S. 234 ff.; Jörg Häntzschel, *Süchtig nach Angst*, in: *SZ* vom 22./23.6.2013, S. 15.

Jan Süselbeck

War Sells, But Who's Buying? Zur Emotionalisierung durch Kriegsdarstellungen in den Medien

Hermann L. Gremliza, Herausgeber der Zeitschrift „Konkret“, greift in seiner Kolumne „Gremlizas Express“ regelmäßig

Jan Süselbeck

PD Dr. phil., geb. 1972; wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Neuere deutsche Literatur der Philipps-Universität Marburg und am Germanistischen Seminar der Universität Siegen; Redaktionsleiter der Zeitschrift *literaturkritik.de*; Institut für Neuere deutsche Literatur, Wilhelm-Röpke-Straße 6A, 35039 Marburg. jan.sueselbeck@staff.uni-marburg.de

Phrasen aus der Presse auf, um sie in der Tradition des Sprachkritikers Karl Kraus polemisch zu kommentieren. Bestimmte Formen der Kriegsberichterstattung sind für solche Analysen ein gefundenes Fressen. So auch im Mai 2013, als sich einige Regierungen der „westlichen Welt“ bereits seit Längerem fragten, ob es nunmehr unvermeidlich geworden sei, den seit 2011 in Syrien tobenden Bürgerkrieg durch eine militärische Intervention zu „beenden“. Gremliza rückte dazu einige Schlagzeilen deutscher Zeitungen in den Fokus, welche sich dazu eignen, die Entscheidung für einen heiklen Angriffskrieg durch die gezielte Erzeugung von Empörung bei den Adressaten leichter erscheinen zu lassen – etwa 2011 „Gaddafi bombardiert sein eigenes Volk“ („Westdeutsche Allgemeine Zeitung“) oder nunmehr „Assad führt Krieg gegen sein Volk“ („Süddeutsche Zeitung“).

Die stete Wiederholung dieser Formeln, die wir so oft in den Zeitungen lesen oder in audiovisuellen Medien zu hören bekom-

men, fordert dazu heraus, einmal nicht bloß unhinterfragt hingenommen, sondern genauer analysiert zu werden. Was impliziert also jene rhetorische Figur des Krieges „gegen das eigene Volk“? Gremliza beantwortet die Frage damit, dass die „Methode der deutschen Medien“ darauf abziele, „das Ansehen des Kriegs, der nicht gegen das eigene Volk geführt wird, bei diesem zu heben, damit es wieder eine Frage der Ehre wird, auf dem Feld der Ehre fremde Völker abzuschlachten“.¹

Gremliza weist damit pointiert auf eine Widersprüchlichkeit der medialen Bewertung von Kriegen hin: Wenn also ein Krieg „gegen das eigene Volk“ besonders schlimm ist, ließe sich der Umkehrschluss ziehen, dass ein „ganz normaler“ Krieg gegen ein anderes offenbar weniger schlimm sei (ganz abgesehen davon, dass „Volk“ eine durchaus problematische Konstruktion ist, neigen doch völkisch denkende Menschen dazu, Mitmenschen aus irgendwelchen Gründen als Fremde auszugrenzen, selbst wenn sie den gleichen Pass haben). Während Assads Krieg also eindeutig als illegitim und verwerflich dargestellt werden kann, fällt die Bewertung des Einsatzes deutscher Truppen im *war on terror* – bei dem bekanntermaßen auch durch Deutsche schon Zivilisten zu Tode gekommen sind – sehr viel milder aus.

Ähnlich verhält es sich mit der oftmals kaum weiter beachteten, aber erstaunlich häufig verbreiteten Äußerung, in kriegerischen Konflikten seien „unschuldige Opfer“ zu beklagen. Auch diese rhetorische Formel, die auf die besondere Empörung der Adressaten über die erwähnten Verluste zielt, bedeutet in der Konsequenz ihrer Logik, dass es also sehr wohl auch „schuldige Opfer“ in Kriegen gebe, deren Tod weniger bedauerlich wäre, ja vielleicht sogar Anlass zur Genugtuung bieten könnte. Wie auch immer man dazu im Einzelnen stehen mag: Letztlich kommt es in solchen Formulierungen und Szenarien stets darauf an, wer Empathie verdient, mit wem man Mitleid haben soll – und wem solche Gefühle angeblich nicht zustehen. Es geht um emotionalisierende Freund- oder Feindkonstrukte, die reale Folgen haben, weil sie das Zusammenleben der Menschen strukturieren oder den Ausschluss bestimmter Gruppen vorschreiben.

¹ Hermann L. Gremliza, *Gremlizas Express*, in: *Konkret*, (2013) 5, S. 66.

Wer verdient Trauer?

So leuchtet die von der Gender-Theoretikerin Judith Butler aufgestellte These ein, dass die gesellschaftliche Kanalisierung von Emotionen angesichts von massiver Gewalt der konstruierten Dichotomie von betrauerbaren und nicht betrauerbaren Opfern folge. Butler liefert damit ein typisches Beispiel für einen emotionalen Code, wie er insbesondere unter der „kulturellen“ beziehungsweise „sozialen“ Bedingung des Krieges entsteht, die eine Umkehrung aller humanen Werte nahelegt: „Krieg lässt sich als ein Geschehen verstehen, das Bevölkerungen aufteilt in einerseits diejenigen, um die getrauert werden kann, und andererseits diejenigen, um die nicht getrauert werden kann. ‚Unbetrauerbar‘ in diesem von der Logik des Kriegs etablierten Sinn sind Leben, die nicht betrauert werden, weil ihnen zuvor ihre Existenz abgesprochen worden ist, weil sie nie als Leben zählten.“[¶]

In diesem Sinne werden menschliche Gefühle durch die Medien immer wieder neu manipuliert. Emotionen folgen bestimmten Codes, deren soziale Annahme oder Ablehnung nicht zuletzt mit der medialen Vielfalt ihrer Vermittlung beziehungsweise der Frequenz ihrer öffentlichen Wiederholung steht und fällt. Die Zirkulationsintensität gewisser sprachlicher Formeln oder auch von Bildern, die mit bestimmten Botschaften oder Geschichten assoziiert werden können, welche wiederum keinesfalls mit der „Wahrheit“ des Dargestellten übereinstimmen müssen, regelt, inwiefern wir dazu neigen, das durch solche Inhalte evozierte „Wissen“ für eine unanfechtbare Tatsache zu halten. Kognitive Prozesse im Alltag und emotionale Erfahrungen jener Welt, wie wir sie um uns herum wahrnehmen, sind dabei keinesfalls strikt voneinander getrennt.

Die Literaturwissenschaftlerin Simone Winko referierte in ihrer Habilitation über „Kodierte Gefühle“ den wissenspsychologischen Forschungsstand zur Formung propositionalen, prozeduralen und episodischen Wissens: Alle drei Wissensformen seien eng mit emotionalen Erfahrungen und dem menschlichen Denken vernetzt. Das *prozedurale Wissen* beziehe sich auf nichtsprachliche Abläufe, die etwa auf sozialen Kon-

¶ Judith Butler, *Krieg und Affekt*, Zürich–Berlin 2009, S. 18.

ventionen beruhen, während das *episodische Wissen* stark auf emotionale Erlebnisse rekurriere: „Bestimmte gefühlsbesetzte Situationen rufen beim Wiedererleben bzw. Erinnern dieselben Gefühle hervor.“ Winko betont, dass solche sozial „geteilten“ Gefühle in der Alltagskommunikation insbesondere *narrativ* vermittelt würden, wobei vor allem die mehrmalige Reproduktion bestimmter Erzählungen Wirkung zeige: „Ist die Rate der Wiederholungen hoch, dann prägen diese ‚Erzählungen‘ das kulturelle Wissen über Emotionen.“[¶] Einerseits würden also „Propositionen (Aussagen, *Anm. d. Red.*), die Mitglieder eines kulturellen Systems für wahr halten“, also das sogenannte *propositionale Wissen*, bewusst und unbewusst als Emotionsquellen wirken; andererseits aber seien diese Emotionsquellen dynamisch, da sie stets mit dem episodischen und dem prozeduralen Wissen in Kommunikation blieben – also je nach Status der sozialen Interaktion und Wissensvermittlung auch wieder veränderbar seien. Mit anderen Worten: „Durch Codes wird geregelt, unter welchen kulturellen und sozialen Bedingungen welche Emotionen ausgelöst werden.“[¶]

Auch die Sprachwissenschaftlerin Monika Schwarz-Friesel hat auf die Untrennbarkeit kognitiver und emotionaler Prozesse in der massenmedial moderierten Alltagskommunikation hingewiesen: Mit sprachlichen Äußerungen würden „Gefühle und emotionale Einstellungen ausgedrückt und benannt, geweckt, intensiviert sowie konstituiert.“[¶] Latenter (oder offener) Antisemitismus etwa, der in *social networks*, Artikeln oder Nobelpreisträger-Gedichten wie selbstverständlich und in unterschiedlichen Abstufungen der affektiven Vermittlung immer wieder auftaucht, kann demnach – wie viele kleine Giftinjektionen – auf das Fühlen und Denken der Gesellschaft wirken, um deren ethische Reaktions- und Verhaltensformen bestimmten Gruppen gegenüber auf negative Weise zu modifizieren. Die sich rasch verbreitenden diskriminierenden, verschwörungstheoretischen oder auch kriegsverherrlichenden Äu-

¶ Simone Winko, *Kodierte Gefühle. Zu einer Poetik der Emotionen in lyrischen und poetologischen Texten um 1900*, Berlin 2003, S. 80.

¶ Vgl. ebd., S. 78–81; Zitat S. 89.

¶ Monika Schwarz-Friesel, *Sprache und Emotion*, Tübingen 2007, S. 361.

ßerungen in den digitalen Medien lassen sich so für ungeübte Leserinnen und Leser mitunter nicht klar von solchen Wortmeldungen abgrenzen, die allgemein als vernünftig, objektiv und intellektuell gelten: Vielmehr bestimmt die Quantität gewisser emotionalisierender Botschaften, die über die verschiedensten Medien parallel vermittelt werden, in entscheidender Weise mit, was einer Leserin oder einem Zuschauer schließlich rational erscheint, nachdem sie oder er für eine bestimmte Zeit einem gewissen Gerede ausgesetzt war. „Die Sprache hat also neben der realitätsabbildenden Funktion auch eine realitätskonstituierende Rolle.“¹⁶

Spielfilme als Emotionsmultiplikatoren

Kriegsdarstellungen sind in ihrer emotionalisierenden Wirkung nicht nur auf nationale Rezipientenkreise beschränkt. Im Zeitalter der Globalisierung haben vielmehr solche Kriegsnarrative eine umso größere Bedeutung erlangt, die das Massenpublikum in der ganzen Welt zu erreichen und nachhaltig zu berühren vermögen.

Die Politikwissenschaftlerin Maja Bächler hat zum Beispiel mit Blick auf die „Folter im US-amerikanischen Kriegsfilm 1979–2009“ untersucht, inwiefern Hollywood an der Plausibilisierung bestimmter, in der „westlichen Welt“ verbreiteter Feindbilder beteiligt sein könnte. Ihre Hauptthese lautet: Hollywood propagiere insbesondere seit dem 11. September 2001 mehr denn je den Ausnahmezustand, um Freund-Feind-Paradigmen zu schaffen, welche die kriegerische Konfrontation mit dem weltweiten islamistischen Terror plausibilisieren helfen sollen. Hollywood halte die „Bevölkerung – bewusst oder unbewusst – in einer Erwartungshaltung potentieller Kriege, indem es kontinuierlich Kriegs- und Terrorismusfilme produziert“, um eine „Permanenz des Ausnahmezustands“ zu inszenieren. Bächler betrachtet dabei die *audiences*, also ein aufgrund seiner globalen Heterogenität im Plural analysiertes Publikum, keineswegs nur als beherrschte und manipulierte Masse. Vielmehr begreift sie die Zuschauer in aller Welt

als aktive Beteiligte dieses sich netzwerkartig ausbreitenden Machtdiskurses.¹⁷

Bächler zufolge geht es also nicht nur um das Publikum in den USA, sondern in der globalen Wirkung der US-Filmindustrie eben auch um *audiences* in der ganzen Welt: Die „westlich“ orientierten Adressaten würden zu ubiquitären Teilhabern an einem großangelegten „Mythenbildungsprozess“, der „zugleich als Machtdiskurs funktioniert“. Die *audiences* selbst befänden sich demnach mitten im Ausnahmezustand und hätten gleichzeitig wesentlichen Anteil an seiner Permanenz: „Über die emotionale Anbindung werden sie zum Teil eines Kommunikationsprozesses mit dem im Film Gezeigten“, die *audiences* würden zu „Zeugen, zu Mitwissenden und damit zu Verantwortlichen“ gemacht.¹⁸

Doch nicht nur Hollywood-Produzenten versuchen, mit millionenschweren Kriegsfilmprojekten ein weltweites Publikum zu erreichen. Auch deutsche Filme wie die von Nico Hofmann produzierte Trilogie „Unsere Mütter, unsere Väter“ (2013) werden heute bereits gezielt auf internationale Publikumsresonanz hin produziert. Abgesehen davon, dass in diesem Fall aufgrund der Darstellung des polnischen Widerstands gegen die NS-Besatzer, der in dem Film antisemitischer erscheint als die vergleichsweise „anständig bleibenden“ Protagonisten der Wehrmacht, massive Proteste aus Polen und Russland durch die Weltpresse gingen – Hofmanns Produktionen orientieren sich an Emotionalisierungsstrategien und dramaturgischen Formen filmischer Gewaltdarstellungen, wie sie in Hollywood bereits Welterfolge erzielt haben: So werden in „Unsere Mütter, unsere Väter“ Szenen aus Filmen wie „Saving Private Ryan“ (1998) von Steven Spielberg nachgestellt, wobei allerdings die Freund-Feind-Stereotype aus deutscher Sicht soweit uminszeniert werden, dass sie den *audiences* in aller Welt nunmehr Empathie für das Schicksal deutscher Täter nahelegen. Der deutsche Film – oder auch von der deutschen Filmförderung mitproduzierte internationale Filme, die deutsche Themen verhandeln – haben längst mit Erfolg begonnen, das globale Bild der Deutschen mit Hilfe fikti-

¹⁶ Ebd., S. 32. Vgl. auch dies./Jehuda Reinharz, Die Sprache der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert, Berlin–Boston 2013.

¹⁷ Vgl. Maja Bächler, Inszenierte Bedrohung. Folter im US-amerikanischen Kriegsfilm 1979–2009, Frankfurt/M. 2013, S. 93 f.

¹⁸ Ebd., S. 343 f.

onaler Umerzählungen der NS-Geschichte im „positiven“ Sinne zu verändern.

Infotainment und Voyeurismus in den Nachrichten

Ähnlich verhält es sich mit der Beeinflussung der *audiences* durch Emotionalisierungsstrategien im Journalismus. So etwa im Sommer 2011, als täglich Meldungen wie die folgende zu lesen waren: „Der Diktator in Tripolis gerät immer mehr unter Druck: Die Nato hat nach eigenen Angaben ihre Luftangriffe auf den von Muammar al-Gaddafi kontrollierten Westen Libyens ausgeweitet. Mehr als 50 militärische Ziele seien in dieser Woche in der Region zerstört worden.“⁹ Seit Februar führten revolutionäre Truppen in Libyen einen erbitterten Bürgerkrieg gegen die Verbände Gaddafis. Am 19. März griff die Nato mit Luftschlägen in den Konflikt ein. Einmal mehr entstanden damit die mittlerweile seit Jahrzehnten bekannten Effekte „westlicher“ Medienkriege: Die zitierte Meldung etwa war auf „Spiegel Online“ mit einer pittoresken Qualmwolke in Pilzform illustriert, die sich über mediterranem Buschwerk in den blauen Himmel erhob. Was da genau explodierte, wo es passierte, und ob jemand dabei zu Schaden kam, konnte man nicht sehen. Wesentliche Informationen dieser Art wurden, wie so oft, verschwiegen. Unter dem Kürzel „AFP“ (Agence France Presse) für die Bildquelle fand sich lediglich noch ein redaktioneller Vermerk, der fast schon wie eine Selbstermahnung klang: „Luftangriff der Nato auf Vorstadt von Tripolis: Vormarsch der Aufständischen unterstützen“.¹⁰

Was die Leser anhand solcher Nachrichten vermittelt bekommen, ist lediglich eine abstrakt wirkende Perspektive auf die Ereignisse, sind wenige allgemeine Informationen über militärische Entscheidungen, Marschbewegungen und eventuelle Geländegewinne oder -verluste – in diesem Fall der libyschen Rebellen, da die eingreifenden Nato-Mächte selbst keine Bodentruppen entsandt hatten. Wie auch schon in früheren Fällen solcher Interventionen wurde von der Presse der Eindruck vermittelt, dass es nach der Entscheidung der

beteiligten Nato-Staaten zum Eintritt in den Luftkrieg im Grunde nur noch kurze Zeit werde dauern können, bis eine militärische Entscheidung herbeigeführt sei: *Shock and Awe* – also „Schrecken und Ehrfurcht“ – wird die militärische Taktik, die derartige mediale Darstellungen ins Kalkül zieht, seit dem Irak-Krieg von 2003 genannt. Durch gezielte Propaganda-Inszenierungen soll der Eindruck einer unmittelbaren Evidenz militärischer Macht entstehen, wo doch tatsächlich kaum etwas zu sehen ist und niemand mehr unabhängig Bericht erstatten kann: Der Bilderkrieg mündet nach den Worten des Kunsttheoretikers Bazon Brock in eine „theatralische, spektakelhaft Verblendung“.¹¹

Judith Butler hat das Propaganda-Phänomen einer solchen abstrakten, auf rein „technische“ Vorgänge konzentrierten Nachrichtenpolitik zu Kriegszeiten so interpretiert: „Die ganze Strategie, der man den perfiden Titel ‚Schrecken und Ehrfurcht‘ gegeben hat, scheint mir sehr gut zu der spezifischen Ästhetik zu passen, mit der die Medien die Bombardierungen zeigen. Die Bombenabwürfe sehen wir nur aus der Luft oder aus anderweitiger Distanz. Sie werden die Bombe niemals von unten fallen sehen, sondern nur von oben. Und Sie sehen nie Bilder von Menschen, wie sie rennen und Deckung suchen, wenn die Bomben fallen. Sie sehen niemals die verstümmelten Körper. Sie sehen nie die Nahaufnahme. Die zeigt der Mainstream nicht. Stattdessen präsentiert er uns eine Panorama-Ästhetik, die einer ruchlosen Erhabenheit stattgibt, die tatsächlich etwas wie ‚Schrecken und Ehrfurcht‘ erzeugt – indes ist dies eine Wirkung, die nur möglich ist aus der Distanz, unserer Distanz.“¹²

Parallel dazu entstehen eingängige „Schlagbilder“, also das, was man ganz selbstverständlich für „Schlüsselbilder“ des modernen Krieges hält, obwohl sie diesen gar nicht abzubilden vermögen und in ihrer emotionalisierenden Wirkung irreführende Sachverhalte suggerieren. Als Schlagbilder bleiben solche Fotos allerdings nur dann im Gedächtnis, wenn sie vom Publikum mit mehr Informationen verknüpft werden können als nur mit ei-

⁹ Krieg gegen Gaddafi. Nato verstärkt Angriffe in Libyens Westen, 3.7.2011, www.spiegel.de/politik/ausland/-a-772022.html (12.7.2013).

¹⁰ Ebd.

¹¹ Bazon Brock, Bilderkriege, in: Pia Janke (Hrsg.), Jelinek[Jahr]Buch 2011, Wien 2011, S. 149–154, hier: S. 151.

¹² J. Butler (Anm. 2), S. 78f.

ner bloßen Rauchwolke, wie sie das erwähnte AFP-Bild bei „Spiegel Online“ zeigt. Sie avancieren immer dann zu besonders affektiven Motiven, wenn sie im Kopf „ganze Geschichten auslösen“, die durch sie erinnert werden können: „In diesem Prozess wird das Abbild eines vergangenen Sachverhalts (Denotat) mit Bedeutung aufgeladen und aus seinen historischen Bezügen gelöst. Diese Bedeutungszuschreibung produziert einen Bedeutungsüberschuss (Konnotat). Schlüsselbilder liefern dem Rezipienten auf diese Weise ein Sinnbildungsangebot“, erläutert der Medienhistoriker Gerhard Paul.¹³ Das Schlagbild, ein von dem Kunsthistoriker Aby Warburg geprägter Begriff, wird also paradoxerweise erst dann wirksam, wenn es aus seinem historischen Rahmen gelöst wurde und eine neue Geschichte konstruieren hilft, die mit der „tatsächlichen“ nur noch mittelbar verknüpft ist.

Dies schließt keinesfalls aus, dass „schuldige Opfer“ in den Fokus gerückt werden können: Das Ende des Diktators Gaddafi, das schließlich am 20. Oktober 2011 gemeldet wurde,¹⁴ setzte in der medialen Berichterstattung über den Krieg in Libyen einen vorläufigen Schlusspunkt. Es war ein Schlagbild der verstörendsten Sorte, das die Adressaten zu Zeugen und Mitwissern einer tödlichen Folter machte, die trotz der Distanzlosigkeit ihrer Dokumentation vielfach begeistert kommentiert wurde. Die sensationsheischende und voyeuristische Rezeption dieses Schlüsselbilds durch Blätter wie „Bild“ oder die britische Boulevardzeitung „The Sun“ (sowie durch deren Weiterverbreitung in den *social networks*) zeugte von einer archaischen Lust an der Wahrnehmung einer Grausamkeit, die man in Libyen eigentlich gerade zu bekämpfen vorgegeben hatte:¹⁵ Gaddafi war auf der Flucht aus der Stadt mit seinem Fahrzeugkonvoi durch einen Luftangriff gestoppt und von Aufständischen verletzt aus einer Beton-Abflussröhre unter einer Ausfallstraße gezerrt worden, in der er zuletzt Zu-

flucht gesucht hatte. Die verwackelten Handyfilme und -fotos, die seither im Internet kursieren, ließen sofort auf einen qualvollen Tod des Diktators schließen, der geschlagen, angeschossen, verhöhnt, schwer misshandelt und blutend auf der Motorhaube eines Fahrzeugs präsentiert wurde.

Das schemenhafte Foto vom blutenden Kopf des sterbenden Diktators avancierte trotz seiner Grausamkeit zum Schlüsselbild des Kriegsendes in Libyen: Seine bedenkenlose Verwendung durch die genannten Zeitungen demonstrierte, dass der Krieg der Bilder, mit dem die „asymmetrischen“ Konflikte unserer Tage ausgetragen werden, häufig auch mit extremen Affekten arbeitet – selbst wenn die „euphorische“ Affirmation dieser Schlüsselbilder der „westlichen“ Selbstwahrnehmung als einer rechtsstaatlich und demokratisch organisierten Zivilisation in eklatanter Weise widerspricht: „That’s for Lockerbie, Gaddafi“, triumphtierte etwa die „Sun“ in Anspielung auf das libysche Flugzeugattentat von 1988, bei dem 270 Menschen umkamen.¹⁶

Bei diesen drastisch illustrierten Meldungen handelte es sich um revanchistisch motivierte Ausstellungen von Gräueln, die offensichtlich nach wie vor ein Massenpublikum finden, dass derlei Darstellungen zu goutieren weiß.¹⁷ Hinzu kommt eine weitere Beobachtung: Die ethische Entscheidung der Medien, auf die Wiedergabe der bewegten Bilder von Gaddafis Folterung zu verzichten oder nicht, spielte für den interessierten Gräuelpublikum letztlich überhaupt keine Rolle mehr. Die in Windeseile vervielfältigte und weltweit per Mausklick verfolgbare Dokumentation des Diktatorentodes führte eindrucksvoll vor Augen, dass die Leichtigkeit der Herstellung von Bildern durch Handykameras sowie deren weltweite Veröffentlichung im Internet das Monopol von Zeitungen und Fernsehsendern bereits auszuhebeln begonnen hat: Das Internet hat sich damit zu einem unabhängigen Archiv des Grauens entwickelt, in dem jeder, der möchte, *alles* sehen kann, zu jeder Zeit.

¹³ Vgl. Gerhard Paul, *Das Jahrhundert der Bilder. Die visuelle Geschichte und der Bildkanon des kulturellen Gedächtnisses*, in: ders. (Hrsg.), *Das Jahrhundert der Bilder. 1900 bis 1949*, Göttingen 2009, S. 14–39, hier: S. 31.

¹⁴ Vgl. Libyen: Übergangsrat meldet Gaddafis Tod, 20.10.2011, www.spiegel.de/politik/ausland/-a-792982.html (12.7.2013).

¹⁵ Vgl. Christian Stöcker, *Tod eines Diktators: Weltöffentlicher Lynchmob*, 21.10.2011, www.spiegel.de/netzwelt/web/-a-793154.html (12.7.2013).

¹⁶ Virginia Wheeler, *That’s for Lockerbie, Gaddafi*, 21.10.2011, www.thesun.co.uk/sol/homepage/news/3884974/Thats-for-Lockerbie-Gaddafi.html (12.7.2013).

¹⁷ Vgl. Jan Süselbeck, *Im Angesicht der Grausamkeit. Emotionale Effekte literarischer und audiovisueller Kriegsdarstellungen vom 19. bis zum 20. Jahrhundert*, Göttingen 2013.

Bilderkriege als „reale“ Tragödien unserer Tage?

Die Gefühle vieler „westlicher“ Leser und Betrachter, die über solche drastisch illustrierten Meldungen wie die zum Tod Gaddafis nicht weiter nachdenken, bleiben in der Regel eher kühl. Exzessive Emotionen wie das „Jammern“ und das „Schaudern“, von denen sich Aristoteles in seiner „Poetik“ noch kathartische Wirkungen auf den Tragödien-Rezipienten versprach, und zwar im Sinne einer Erzeugung von Furcht und Mitleid (*eleos* und *phobos*),¹⁸ was „eine Reinigung von derartigen Erregungszuständen“ bewirken sollte,¹⁹ sind dem heutigen Konsumenten des Kriegsinfotainments fremd geworden: Die *realen* „Tragödien“, die mittlerweile beinahe täglich in aller Welt passieren, betreffen den Nachrichten-Interessenten kaum – zumindest solange der Krieg, von dem berichtet wird, „weit weg“ stattfindet und ihm daher unwirklich vorkommt. Gaddafi mag dabei ohnehin als jemand erscheinen, der seinen Tod „verdient“ hat – doch auch das Leid ungezählter Zivilisten interessiert den routinierten Medienkonsumenten vor dem heimischen Bildschirm eher wenig: Auch das hängt vor allem wieder davon ab, ob diese Opfer von dem Zuschauer als „Freunde“ oder als „Fremde“ beziehungsweise „Feinde“ wahrgenommen werden.

Auf welcher seltsamen Sehnsucht aber beruht nun diese Faszinationskraft, die Re-Inszenierungen der kriegerischen Gewalt auf große Teile des Publikums ausüben? Worin liegt der geheime Reiz vielfältiger nachträglicher Verrätselungen und machtpolitischer Euphemisierungen von grausamen Geschehnissen? Zu konstatieren ist hier eine Mixtur aus Angstlust, Voyeurismus sowie der schieren Neugier auf „drastische“ Ereignisse aller Art. Sie erklärt möglicherweise auch die Vielzahl der durch das Netz flottierenden Fotos realen Grauens, deren extreme affektive Wirkung auf ein Massenpublikum diejenige von Texten in unserer Kultur längst weit überholt zu ha-

¹⁸ Vgl. Thomas Anz, Kulturtechniken der Emotionalisierung. Beobachtungen, Reflexionen und Vorschläge zur literaturwissenschaftlichen Gefühlsforschung, in: Karl Eibl/Katja Mellmann/Rüdiger Zymner (Hrsg.), Poetogenesis. Im Rücken der Kulturen, Paderborn 2007, S. 207–239, hier: S. 230.

¹⁹ Vgl. Aristoteles, Poetik, übersetzt und hrsg. von Manfred Fuhrmann, Stuttgart 2010, S. 19.

ben scheint. Hier sind emotionale Ambivalenzen im Spiel, die für den modernen, durch die digitalen Medien noch erheblich begünstigten Vorgang typisch sind, das „Leiden anderer“ zu betrachten, wie ihn die Schriftstellerin Susan Sontag 2003 in ihrem Essay „Regarding the Pain of Others“ reflektiert hat.²⁰

Bei der Darstellung des Krieges in den Nachrichten, die vielleicht tatsächlich so etwas wie die spezifischen „Tragödieninszenierungen“ unserer Tage sind, weil sie und ihre Lesart sich auch in der Kunst, im Film und der Literatur weiter fortsetzen und dort performativ oder deskriptiv multiplizieren beziehungsweise differenzieren können, ginge es also weniger um die Erzeugung gewisser Gefühle, wie sie bei Aristoteles noch im Zentrum standen. Vielmehr geht es in den meisten Fällen um deren Kanalisierung und Disziplinierung, um nicht zu sagen: ihre *Verhinderung*. Das Erstaunliche daran ist, dass diese zielgerichtete Betäubung von Mitgefühl und Mitleid auch von den entmündigten Rezipienten als Selbstermächtigung erfahren und somit individuell als *angenehm* empfunden werden kann. Das mangelnde Mitgefühl für die „Anderen“ beziehungsweise die als „Feinde“ deklarierten Gruppen impliziert nämlich ein höheres Zusammengehörigkeitsgefühl unter den Individuen der „eigenen“ Gesellschaft.

Mit den Thesen des Germanisten Fritz Breithaupt zu den „Kulturen der Empathie“ gesprochen, artikuliert sich hier ein „evolutionär“ entstandenes „Interesse daran, den Dritten als schlechtere Wahl darzustellen. Und insofern das beobachtende Individuum sich mit dem einen assoziiert und dessen Perspektive übernimmt, adaptiert es wohl auch regelmäßig die (zumindest teilweise) negativen Gefühle des einen dem Dritten gegenüber. Die emotionale Nähe zu dem einen zieht insofern sekundär die Ausgrenzung des Dritten nach sich. Die auf Empathie gegründete Gemeinschaft generiert mithin notwendig stets auch (...) Feindbilder.“²¹

Die Analyse der „Rahmungen“ des Krieges ist für die Einstufung des Emotionalisierungsfaktors von Kriegsdarstellungen wichtig – ändern sich doch die Bewertungsmodi

²⁰ Vgl. Susan Sontag, Das Leiden anderer betrachten, München 2003.

²¹ Fritz Breithaupt, Kulturen der Empathie, Frankfurt/M. 2009, S. 191.

solcher Gewaltdarstellungen fern von Kriegszonen oder auch außerhalb im Kriegszustand lebender und durch Propaganda massiv beeinflusster Gesellschaften rasch. Ihre Bewertung ist nicht zuletzt eine Frage der zeitlichen Distanz zu den Ereignissen. „Die äußeren Bilder, zumal die des Krieges, sind nicht (...) eo ipso eine ‚Anklage‘, kein eigenständiges Subjekt“, so Gerhard Paul, „sondern immer abhängig von ihrem je spezifischen historischen politisch-kulturellen Deutungs- und Handlungskontext sowie von den Menschen, die sie produzieren und rezipieren. Zu unterschiedlichen Zeiten können sie daher auch ganz unterschiedlich wahrgenommen werden und zu völlig verschiedenen Reaktionen führen.“²²

Wichtig ist es dabei laut Judith Butler, zu begreifen, dass die jeweiligen „Raster des Krieges“, jene „Rahmungen“ also, die diese Wahrnehmungen ordnen, beim Betrachter abermals zu partiellen *Blindheiten* führen können – akuten Wahrnehmungsstörungen im Sinne der in den Bilder-Inszenierungen vertretenen Propaganda: „Es ist nicht leicht, den Rahmen sehen zu lernen, der uns blind macht gegenüber dem, was wir sehen. Und wenn der visuellen Kultur in Zeiten des Krieges eine kritische Rolle zukommt, dann besteht sie eben darin, den aufgezwungenen Rahmen zu thematisieren, jenen Rahmen, der die entmenslichte Norm umsetzt, der das Wahrnehmbare begrenzt, ja der beschränkt, was überhaupt sein kann.“²³ Die unzensurierten Bilder des Krieges bleiben durch die Zeiten hindurch dieselben, doch viel wirksamer als diese Aufnahmen selbst ist ihre spätere diskursive und mediale Einordnung, ihre immer wieder neu konstituierte narrative „Rahmung“. In diesem Sinne bleiben etwa die Folter-Fotos von Abu Ghraib, die 2004 einen weltweiten Skandal auslösten, in ihrer Emotionalisierungskraft uneindeutig, da sie von Tätern für Täter geknipst wurden und später einem weit größeren Publikum bekannt wurden, für das sie zunächst gar nicht gedacht waren.

Das Bild des zu Tode gefolterten Diktators Gaddafi zeigte schließlich, dass es durchaus möglich ist, Gräuel-Fotos so zu präsentieren, dass einem Massenpublikum nahegelegt wird,

²² Gerhard Paul, *Bilder des Krieges, Krieg der Bilder*, Paderborn–München 2004, S. 11 f.

²³ Judith Butler, *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Frankfurt/M. 2010, S. 97.

dass dem Opfer *gerecht* geschehen sei – und zwar auch in „westlichen“ Medien. Aufgrund dieser Manipulierbarkeit der öffentlichen Wahrnehmung werden Kriege heute mehr denn je durch Medien definiert, sie werden *mit* ihnen geführt, und diese Medien sind es auch, welche die darauf folgenden Memorialkulturen und Sinngabungsmodelle immer wieder neu kanalisieren.²⁴ Während es im *hard war* um Leben und Tod geht, versuchen moderne Medien weniger, den emotionalen Appeal solcher historischen Ereignisse aufzuklären, als diesen mit dem visualisierten *soft war* zu Geld zu machen: „Krieg ist als Content wertvoll, denn er ist spannend und interessant, bietet ‚Action‘ und ‚Thrill‘, Identifikationspotential, bietet Ergebnisse, Orientierung, Information, Unterhaltung und Debattenstoff, hat hohes Dramatisierungspotential. Krieg polarisiert auch in den Medien, er erzeugt Freude und Stolz ebenso wie Ekel und Abscheu, und er ist jedenfalls ein Ernstfall, der Aufmerksamkeit verdient (...). Krieg vollzieht sich in den Medien und durch die Medien.“²⁵

Letztlich gibt es nur einen Weg, dieser fast schon banalen Realität aufklärerisch zu begegnen. Jan Philipp Reemtsma hat 2008 in seiner Studie „Vertrauen und Gewalt“ darauf hingewiesen, dass es heute insbesondere darauf ankäme, „in welcher Weise aggressive Äußerungen als Gewalt angesehen und als erlaubte, verbotene oder gebotene Gewalt akzeptiert oder nicht akzeptiert werden.“²⁶ Nachrichtensendungen, Filme, Literatur, Zeitungen, bestimmte Inhalte im Internet oder auch in Videospiele nehmen auf den Verlauf eines solchen Diskurses enormen Einfluss – und zwar vor allem auch deshalb, weil ihre Wahrnehmung den Menschen Freude bereitet und ihre Emotionen manipuliert. Diese Medien definieren die Größe der Distanz immer wieder neu, die eine Gesellschaft zu jener verhängnisvollen Lust an der Grausamkeit behält, die in Kriegen und Genoziden immer wieder ausgelebt wird.

²⁴ Vgl. Matthias Karmasin, *Krieg – Medien – Kultur*, in: ders./Werner Faulstich (Hrsg.), *Krieg, Medien, Kultur. Neue Forschungsansätze*, München–Paderborn 2007, S. 11–43, hier: S. 20 ff.

²⁵ Ebd., S. 16.

²⁶ Jan Philipp Reemtsma, *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne*, Hamburg 2008, S. 342.

Christian von Scheve ·
Thomas Stodulka · Julia Schmidt

Guter Neid, schlechter Neid? Von der „Neidkultur“ zu Kulturen des Neides

Neid wird immer wieder zum Gegenstand des öffentlichen Diskurses um Gerechtigkeit und wohlfahrtsstaatliche Politik. In

Christian von Scheve

Dr. rer. pol., geb. 1973; Juniorprofessor für Soziologie am Institut für Soziologie und am Cluster „Languages of Emotion“, Freie Universität Berlin, Habelschwerdter Allee 45, 14195 Berlin. scheve@zedat.fu-berlin.de

Thomas Stodulka

Dr. des. phil., geb. 1976; Postdoc am Institut für Ethnologie und am Cluster „Languages of Emotion“ (s. o.). thomas.stodulka@fu-berlin.de

Julia Schmidt

M. A. Ethnologie, geb. 1982; wissenschaftliche Mitarbeiterin am Cluster „Languages of Emotion“ (s. o.). schmidt.julia@fu-berlin.de

parlamentarischen Debatten, parteipolitischen Auseinandersetzungen, im Wahlkampf sowie in der entsprechenden Medienberichterstattung landet Neid als sozial unerwünschtes und vermeintlich auf Ungerechtigkeiten hinweisendes Gefühl regelmäßig auf der Agenda. Besonders in Deutschland, so kann man den Eindruck gewinnen, spielt Neid stets eine prominente Rolle, wenn es darum geht, soziale Gerechtigkeit einzufordern. Die Ankündigung bestimmter fiskalpolitischer Maßnahmen wird dann als Durchsetzung einer „Neidsteuer“ gebremst, Deutschland zur „Neidgesellschaft“ erklärt, der „Sozialneid“ als etwas „typisch Deutsches“ etikettiert¹ und überhaupt die „deutsche Neidkultur“ als „Plage“ gegeißelt.² Gern wird in diesem Zusammenhang der Vergleich mit den USA gezogen, wo wirtschaftlicher Erfolg bedenkenlos öffentlich zur Schau gestellt werden könne, wohingegen man in Deutschland stets Acht geben müsse, dadurch nicht den Neid seiner Mitmenschen auf sich zu ziehen. Dabei zeigt der Blick über den Atlantik, dass zum Beispiel auch ein Mitt Romney (der republikanische Herausforderer des US-Prä-

sidenten Barack Obama bei der Präsidentschaftswahl 2012) den Neid als niederes Motiv ins Feld führt, um sozialpolitische Positionen von Widersachern zu diskreditieren.³

In diesem Beitrag möchten wir erörtern, welcher Status Begriffen wie „Neidkultur“ und „Neidgesellschaft“ im Kontext sozialpolitischer Auseinandersetzungen und vor dem Hintergrund einer kulturellen beziehungsweise kulturvergleichenden Emotionsforschung zugeschrieben werden kann. Dabei gehen wir auf die individuellen und gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen von Neid ein und diskutieren die Konsequenzen der Verwendung des Neidbegriffs in diesen Debatten.

Was ist Neid, und wie entsteht er?

Initialzündler des Neid-Erlebens ist stets der soziale Vergleich, genauer: der unvorteilhafte Aufwärtsvergleich. Neid entsteht, wenn jemand anderes über Eigenschaften, Fähigkeiten oder Besitztümer verfügt, die man selbst gerne hätte, aber nicht erlangen kann. Obgleich nicht unumstritten, geht das Erleben von Neid oft einher mit Gefühlen von Unterlegenheit, Ärger und Frustration. Ein weiteres und vielfach diskutiertes Element des Neides ist die Missgunst, also der Wunsch, der andere möge das Begehrte verlieren oder anderweitig leiden. Dieser Wunsch resultiert zumeist – aber keineswegs immer – aus der Überzeugung, das Begehrte sei deshalb unerreichbar, weil eben der andere es besitzt. Vielfach wird die These vertreten, dass Neid ohne die Komponente der Missgunst kein Neid im eigentlichen Sinne sei: Lediglich das zu begehren, was andere haben, ohne aber gleichzeitig den Wunsch zu verspüren, der andere möge das Begehrte verlieren oder habe

¹ Vgl. Andrea Seibel, „Sozialneid ist typisch deutsch“. Der Politikwissenschaftler Klaus Schroeder über Leistungsgesellschaft und Uli Hoeneß, in: Die Welt vom 27.4.2013, online: www.welt.de/print/die_welt/wirtschaft/article115660192 (4.7.2013).

² Zum Beispiel von Ludwig Georg Braun, dem damaligen Präsidenten des Deutschen Industrie- und Handelskammertages: „Die deutsche Neidkultur ist eine Plage“, in: Die Welt vom 3.1.2003, online: www.welt.de/print-welt/article323244 (4.7.2013).

³ Vgl. The Politics of Envy, in: The Economist vom 12.1.2012, online: www.economist.com/blogs/free-exchange/2012/01/inequality (4.7.2013).

es nicht verdient, entspräche vielmehr dem Charakter des Wetteifers als dem des Neides. Etymologische Untersuchungen weisen dagegen auf einen bis ins ältere Neuhochdeutsche hinein durchaus positiv konnotierten Neidbegriff im Sinne des „Eifers“ hin.¹⁴ Diese Facetten des Neides spiegeln sich auch in der Tatsache wider, dass einige Sprachen über *einen* Neidbegriff verfügen, der beide Konnotationen umfassen kann, zum Beispiel das Englische (*envy*) oder Spanische (*envidia*). Andere Sprachen wiederum verfügen über distinkte Begriffe, um diese (und weitere) Spielarten des Neides zu benennen, neben dem Deutschen etwa das Niederländische (*benijden, afgunst*) und Polnische (*zazdrosc, zawisc*).¹⁵

Die beiden Facetten des Neides zeigen sich nicht nur in Berichten des subjektiven Gefühlslebens und sprachlichen Benennungen, sondern auch in zwei konträren Handlungstendenzen, die mit Neid einhergehen: Zum einen wettbewerbsorientiertes Handeln, das auf der Motivation beruht, das Begehrte durch eigene Anstrengungen ebenfalls zu erreichen, ohne es dem anderen abspektiv zu machen; zum anderen ein destruktives und konflikthafte Handeln, das ganz im Sinne der Missgunst vor allem darauf abzielt, Güter oder Besitz des anderen zu zerstören, auch wenn man dadurch das Begehrte selbst nicht erlangt.¹⁶

Für ein weit verbreitetes Verständnis von Neid als ein Gefühl, das immer auch destruktive Elemente und Motive der Missgunst enthält, spricht schlicht die soziale Normierung und moralische Konnotation dieses Gefühls. Nicht umsonst gilt Neid in christlich-katholischen Lehren als eine der sieben Todsünden. Der Neid ist in den meisten westlichen Gesellschaften eine zutiefst tabuisierte und stigmatisierte Emotion, und kaum jemand würde sich öffentlich dazu bekennen, neidisch auf jemand anderes zu sein. Es ist kaum denkbar, auf der Grund-

lage von Neid für eigene Ansprüche oder gar subjektiv empfundene Rechte zu argumentieren – nimmt das Neidempfinden solchen Forderungen doch von vornherein den Legitimationsanspruch. Neid ist wie kaum eine andere Emotion so weitgehend sozial normiert und kulturell reguliert, dass er nicht nur in der sozialen Interaktion zurückgehalten wird, sondern auch sich selbst gegenüber in aller Regel uneingestanden bleibt.¹⁷

Ungeachtet dieser Fragen zum Neid-Erleben ist weiterhin bemerkenswert, dass nicht jeder unvorteilhafte Vergleich mit anderen im Erleben von Neid mündet. In der Literatur finden sich mindestens zwei „Randbedingungen“, die weithin als Voraussetzung für das Neid-Erleben gelten. Die erste ist die *soziale Nähe*: Wir beneiden jemanden, der uns sozial oder persönlich nahesteht, etwa die Nachbarin um ihr neues Auto oder die Schwester um das Weihnachtsgeschenk, das man selbst schon immer haben wollte. Wir „Normalsterblichen“ beneiden hingegen kaum den spanischen Startenor Placido Domingo um seine Stimme oder den russischen Oligarchen Roman Abramowitsch um seine Luxusyachten. Als zweite Bedingung gilt die *subjektive Relevanz*, das heißt die persönliche Bedeutung, die Eigenschaften, Fähigkeiten oder Besitztümer anderer für mich haben. Fährt die Nachbarin eine neue Luxuskarosse, ich aber gestalte mein Leben ökologiebewusst und bin überzeugte Fahrradfahrerin, so lässt mich dieser Vergleich vermutlich kalt. Gönnst ein Freund sich jedoch mehrmals im Jahr eine Fernreise und auch ich bin reiselustig, kann mir solche Reisen aber nicht leisten, dann ist zumindest der Grundstein für Neid gelegt.

Eine weitere Randbedingung sind aber ohne Zweifel auch die *kulturellen* Deutungsmuster, die jeden sozialen Vergleich rahmen und Auskunft darüber geben, welche Güter, Leistungen und Eigenschaften überhaupt als erstrebenswert erachtet werden. Nicht zuletzt schlagen sich solche Deutungsmuster auch in der Bewertung des Neides selbst und in entsprechenden sozialen Normen nieder, die das Erleben und den Ausdruck von Neid – wie auch von anderen Emotionen – regulieren.

¹⁷ Vgl. R. H. Smith/S. H. Kim (Anm. 6).

¹⁴ Vgl. Nicole Schippers, Die Funktionen des Neides. Eine soziologische Studie, Marburg 2012.

¹⁵ Vgl. Niels van de Ven/Marcel Zeelenberg/Rik Pieters, Leveling Up and Down. The Experiences of Benign and Malicious Envy, in: *Emotion*, 9 (2009) 3, S. 419–429.

¹⁶ Vgl. Richard H. Smith/Sung Hee Kim, Comprehending Envy, in: *Psychological Bulletin*, 133 (2007) 1, S. 46–64; N. van de Ven et al. (Anm. 5).

Neid und soziale Ungleichheit

Wenn wir Neid in erster Linie als Resultat eines sozialen Vergleichs verstehen, so können wir ihn in einem größeren und allgemeineren Zusammenhang „sozialkomparativer Orientierungen“ verorten, wie es der Politikwissenschaftler Frank Nullmeier⁸ eindrucksvoll getan hat, auf dessen Ausführungen wir uns im Weiteren beziehen werden. Aus dieser Perspektive lassen sich vor allem die für den Neid konstitutiven Facetten des Sozialen sowie deren kulturelle Deutungsmuster rekonstruieren. Der dem Neid zu Grunde liegende soziale Vergleich bedeutet nämlich zunächst lediglich, dass sich Akteure miteinander vergleichen; er lässt jedoch offen, anhand welcher Kriterien Vergleiche angestellt werden, die für das Neidempfinden bedeutsam sind. Auch wenn man als Rahmenbedingung unterstellt, dass soziale Vergleiche, um Neid auszulösen, auf Dimensionen beruhen müssen, die für den Einzelnen subjektiv relevant sind, bleibt hier doch ein Kaleidoskop an Möglichkeiten, die kulturellen und gesellschaftlichen Ursachen des Neides weiter zu spezifizieren. Dem Bruder das größere Stück Pizza zu neiden offenbart andere Facetten von Sozialität als der Neid auf die Kollegin, die zur Abteilungsleiterin befördert wurde.

Um mit Jean-Jacques Rousseau⁹ zu argumentieren, sind es einerseits die „natürlichen Unterschiede“ zwischen den Menschen – Talente, Begabungen, körperliche Fähigkeiten –, die im Zusammenspiel mit entsprechenden kulturellen Praktiken Rang, Status und Anerkennung repräsentieren und damit das wechselseitige Ein-, Wert- und Abschätzen befördern. Andererseits sind es die Konsequenzen der Arbeitsteilung als epochaler Wendepunkt im menschlichen Zusammenleben, die neue Ungleichheiten hervorbringen und die „natürlichen“ dramatisch verstärken. Vor allem Eigentum und Besitz produzieren – gerade im Zusammenspiel mit Staatlichkeit – weithin sichtbare Unterschiede zwischen den Menschen, die zum Gegenstand des sozialen Vergleichs und damit potenziell zum Auslöser von Neid werden.¹⁰

⁸ Vgl. Frank Nullmeier, *Politische Theorie des Sozialstaats*, Frankfurt/M.–New York 2000.

⁹ Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*, Kritische Ausgabe des integralen Textes, editiert, übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier, Paderborn 1993³ (1755).

¹⁰ Vgl. F. Nullmeier (Anm. 8).

Dass materielle Unterschiede zwischen den Menschen aber nicht *per se* Auslöser des Empfindens von Neid sind, hat Alexis de Tocqueville bereits im 19. Jahrhundert in seinen Schriften „Über die Demokratie in Amerika“¹¹ dargelegt. Darin beschreibt er anschaulich, wie das politische Streben nach Gleichheit unter den Menschen, das sich vor allem in der Abschaffung ständischer Grenzen wie etwa denen zwischen Adel und einfachem Bürgertum äußert, neue und vorher nicht gekannte Sensibilitäten in der Wahrnehmung anderer schafft. Durch die politisch motivierte Gleichheit, wie sie kennzeichnend für Demokratien ist, fallen die unüberwindbaren Hürden und Barrieren ständischer Systeme. Diese Gleichheit erweckt bei den Menschen den Eindruck, dass *prinzipiell* alle alles erreichen können. Eine solche politisch verankerte Gleichheit dehnt folglich den Möglichkeitsraum des sozialen Vergleichs ins nahezu Unendliche und fördert damit – so Tocquevilles These – den Neid.¹² Der Neid entstehe vor allem deshalb, weil Demokratien dazu neigten, das Verlangen nach Gleichheit zu entfachen – indem sie es rechtlich und institutionell abgesichert in Aussicht stellten –, es aber nicht stillen könnten, weil ihnen keine entsprechenden Verteilungsprinzipien inhärent seien.

Tocquevilles Analysen führen uns also zwei gesellschaftliche Seiten des Neides vor Augen: zum einen eine kulturelle Seite, die sich aus solchen Wünschen, Vorstellungen, Ideen und Begriffen speist, die sich auf das Verhältnis der Menschen zueinander – auf ihre relative soziale Position – beziehen; zum anderen eine sozialstrukturelle und institutionelle Seite, die sich auf die ungleiche Verteilung von begehrten Ressourcen und auf die rechtlichen Rahmenbedingungen des Miteinanders bezieht. Dort wo Rousseau den gesellschaftlichen Ursprung der *Kriterien* des sozialen Vergleichs und der kulturellen Praktiken des Ein- und Wertschätzens näherbringt, gibt Tocqueville Einblicke in die Frage, *mit wem* wir uns in einer Gesellschaft vergleichen. Welche Güter oder Eigenschaften man begehrt, die, sofern sie jemand anderes besitzt und sie für einen selbst unerreichbar bleiben, Neid auslösen, ist somit immer eine Frage der

¹¹ Vgl. Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*. 1. + 2. Band, Stuttgart 1962 (1830/1845).

¹² Vgl. F. Nullmeier (Anm. 8).

gesellschaftlichen Umstände und der Praktiken des Wertschätzens. Gleiches gilt für die Frage, gegenüber welchen Personen in welchen sozialen Positionen man diese Vergleiche überhaupt anstellt. Somit verwundert es auch nicht, dass die Rolle von *Gerechtigkeitsvorstellungen* im Neidempfinden in der Forschung vielfach diskutiert wird. Uneinigkeit herrscht vor allem darüber, ob Gerechtigkeitserwägungen überhaupt ein notwendiges Element des Neid-Erlebens sind.

Als problematisch wird in diesem Zusammenhang besonders die Unterscheidung des Ressentiments vom Neid angesehen. Vor allem der Soziologe Max Scheler verwies mit seiner Interpretation von Friedrich Nietzsche auf Neid als einen Bestandteil des Ressentiments, das im Gegensatz zum Neid jedoch dauerhafter, ungerichteter und mit einem allgemeinen Empfinden von Unterlegenheit und Benachteiligung verbunden sei.¹³ Vor allem aber basiert das Ressentiment bei vielen Autorinnen und Autoren per Definition auf der Einschätzung einer Situation als ungerecht im Sinne eines moralisch-normativen Standards und als weitgehend außerhalb der eigenen Kontrolle liegend. Dementgegen wird oftmals argumentiert, dass Neid keine in diesem Sinne *moralische* Emotion sei, weil er nicht (notwendigerweise) auf der Verletzung weithin akzeptierter moralischer Normen beruht, sondern vielmehr auf der subjektiven Einschätzung, etwas, das man eigentlich *verdient*, nicht erlangen zu können. So ist auch John Rawls¹⁴ – trotz der herausgehobenen Stellung des Neides in seiner Gerechtigkeitstheorie – dahin gehend interpretiert worden, dass der Neid im Gegensatz zum Ressentiment relativ losgelöst von allgemeinen Gerechtigkeitsvorstellungen existiert und gerade dann zutage tritt, wenn ein unvoreilhafter sozialer Vergleich sich *nicht* mit Gerechtigkeitsmaßstäben, sondern lediglich mit persönlichem Begehren und der Wahrnehmung, das Begehrte zu verdienen, bemessen lässt.¹⁵

¹³ Vgl. Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, hrsg. von Manfred S. Frings, Frankfurt/M. 1978 (1912).

¹⁴ Vgl. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1979.

¹⁵ Vgl. Colin Wayne Leach, *Envy, Inferiority and Injustice. Three Bases of Anger About Inequality*, in: Richard H. Smith (ed.), *Envy. Theory and Research*, Oxford 2008.

Wie man auch immer die Rolle von Gerechtigkeitsvorstellungen im Neid interpretieren mag, als subjektive Anmaßung des „Verdientseins“ oder normativ abgesicherten Anspruch auf das Begehrte, so verdeutlicht diese Diskussion in jedem Fall eine weitere Dimension der gesellschaftlichen beziehungsweise kulturellen Konstitution des Neidens. Ob wir meinen, das Begehrte zu verdienen, ob wir der Ansicht sind, es stünde uns aus moralischen Gründen zu, oder ob wir die ungleiche Verteilung begehrten Güter oder Eigenschaften schlicht als durch Gott oder andere unhinterfragbare Instanzen gegeben betrachten, hängt maßgeblich von der symbolischen Ordnung einer Gesellschaft, von ihrem Glaubens- und Wertegerüst ab. Dieses Gerüst bestimmt zudem die Bedeutung und den Wert des Neides an sich.

„Neidkulturen“ im Vergleich

Kulturvergleichende Forschung, insbesondere in einer kulturanthropologisch-ethnologischen Tradition, verfolgt oftmals zwei grundlegende Ziele. Zum einen möchte sie der eigenen Gesellschaft durch die Beschreibung anderer kultureller Kontexte den Spiegel vorhalten. Die Relativität und somit Veränderbarkeit der eigenen subjektiven Erfahrung und – im Kontext der Emotionsforschung – emotionalen Deutungen und Bewertungen von gesellschaftlicher Ordnung kann häufig erst durch das Nachvollziehen und Verstehen anderer, zunächst fremder symbolischer Ordnungen, Glaubens- und Wertegerüste besser verstanden werden. Zum anderen hilft eine kulturvergleichende Perspektive auch dabei, Erkenntnisse über fundamentale soziale Prozesse und Mechanismen zu erlangen. Zudem trägt der Kulturvergleich auch dazu bei, die eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse pragmatisch und mit Blick auf politische Entscheidungen in einem anderen Licht zu betrachten.

Was die Erforschung des Neides angeht, kann die kulturvergleichende Betrachtung einen Beitrag dazu leisten, das Gerüst von Deutungsmustern, die sowohl die von Rousseau fokussierte soziale Ungleichheit als auch Tocquevilles Gleichheits-Paradox flankieren, zu rekonstruieren und somit auch das Erleben von Neid in diesen Kontexten besser zu verstehen. Insofern stellt die kulturvergleichende Analyse der emotionalen Bewertung eines

subjektiv als nachteilig empfundenen Aufwärtsvergleichs unter anderem folgende Fragen voran: Was macht begehrte Güter oder Eigenschaften überhaupt so begehrenswert? Warum werden sie von bestimmten Personen begehrt und von anderen nicht? Welche Glaubens- und Wertesysteme einer Gesellschaft – auch jenseits staatlicher Organisationsprinzipien – rahmen den sozialen Vergleich? Die Zusammenhänge zwischen Neid-Erleben, Sozialstruktur, herrschenden Machtverhältnissen und kulturspezifischen Norm- und Wertesystemen möchten wir kurz an einem Beispiel aus Java, dem politisch-ökonomischen Zentrum des indonesischen Archipels, verdeutlichen, um sie dann theoretisch zu untermauern und mit hiesigen Debatten um eine „typisch deutsche“ Neidkultur zu verknüpfen.

Die javanische Gesellschaft gilt hinsichtlich ihrer sozialen Schichtung als ausgeprägt hierarchisch organisiert. In der ethnologischen Forschung wird die soziale Organisation Javas hinsichtlich der sozialen Mobilität zwar als deutlich offener als etwa das hinduistische Kastensystem Indiens beschrieben, im Vergleich zu den meisten europäischen Gesellschaften gilt es jedoch als geschlossener und undurchlässiger. Auch wenn die javanische Gesellschaft den globalen Dynamiken von ausgeprägter Arbeitsmigration und veränderten Strategien des Lohnerwerbs sowie weiteren Modernisierungstendenzen ausgesetzt ist, basiert der soziale Status einer Person nach wie vor primär auf den Kriterien der sozialen Herkunft und dem Beherrschen der daran eng gekoppelten javanischen Etikette (*budi pekerti*, „gutes Benehmen“). Diese gilt als kulturelles Ideal und gesellschaftliche wie zwischenmenschliche Manifestierung des lokalen Glaubens- und Wertegerüsts (*cara Jawa*), das nicht nur die soziale Interaktion regelt, sondern letztlich der Bewahrung des gesellschaftlich-strukturellen Status quo dient.

Neben der Aufrichtigkeit, der Folgsamkeit, der Vermeidung von Scham hervorrufendem Verhalten, dem Erhalt der sozialen Harmonie, dem Vermeiden von Konflikten, der aufrichtigen Akzeptanz von Widrigkeiten, der Bedeutung kollektiver Anstrengungen und der Ächtung von Egoismus wird im Rahmen dieser Etikette besonders betont, dass der Erfolg anderer nicht beneidet werden darf, da ein erfolgreiches Leben letztendlich nur durch harte Arbeit und göttlichen Beistand erreicht wer-

den könne. Die Existenz und Allgegenwärtigkeit dieses Ideals lässt jedoch nur bedingt Rückschlüsse auf das tatsächliche subjektive Erleben von Emotionen zu. Die Empfindung von Neid, der in Java als *iri*, *sirik* (Neid), gelegentlich auch als *dengki* (hasserfüllter Neid) bezeichnet wird, ist auch Javanerinnen und Javanern nicht fremd. Er wird jedoch – ähnlich wie in der deutschen Gesellschaft – in den meisten Fällen weder zum Ausdruck gebracht noch sich selbst gegenüber eingestanden.

Im Vergleich mit der Bedeutung des Neides in der deutschen Gesellschaft und den ungleichheits- und demokratietheoretischen Diagnosen Rousseaus und Tocquevilles fällt zweierlei auf. Erstens ist es ein integraler Bestandteil des Werte- und Normengerüsts des javanischen *budi pekerti*, das Wohl der Gemeinschaft über den Erfolg des Einzelnen zu stellen. Neben der Vermeidung des Neides spielt dies sowohl in der frühen Sozialisation als auch in der formalen schulischen Bildung von Jugendlichen eine zentrale Rolle. Dieser ausgeprägte Fokus auf die Gemeinschaft deutete der Anthropologe George M. Foster als Strategie, die eigene Furcht zu bewältigen, dem Neid anderer ausgesetzt zu sein.¹⁶ So ist es in der javanischen Gesellschaft üblich, die öffentliche Zurschaustellung der (gehobenen) sozialen Herkunft und wirtschaftlichen Potenz tunlichst zu vermeiden. Gleiches gilt für erworbene materielle Güter und berufliche Kompetenzen. Die Pflicht zu „Kompensationsleistungen“ des eigenen Erfolgs gegenüber der Gemeinschaft wird bereits in der frühen Sozialisation verankert und äußert sich etwa in der Beteiligung an gemeinschaftlichen Aktivitäten und materiellen oder monetären Zuwendungen auf familiärer, nachbarschaftlicher oder kollegialer Ebene.

Zweitens zeigt sich an der javanischen Gesellschaft deutlich, auf welche Weise kulturelle Deutungsmuster und Wertungen des Neides selbst das Erleben dieses Gefühls jenseits von politischer Organisationsform und sozialer Ungleichheit bedingen. Trotz Demokratisierung und Modernisierung ist eine weithin als legitim erachtete, starre Schichtung der javanischen Gesellschaft zu beobachten, die dazu führt, dass vermutlich weite

¹⁶ Vgl. George M. Foster, *The Anatomy of Envy. A Study in Symbolic Behavior*, in: *Current Anthropology*, 13 (1972) 2, S. 165–186.

Teile der Bevölkerung das Kriterium der „sozialen Nähe“ als Vergleichsmoment nicht erfüllen. Bestimmte soziale Positionen bleiben auch unter demokratischen Verhältnissen für viele unerreichbar, ohne dass dieser Umstand grundsätzlich und notwendigerweise als illegitim oder inkompatibel mit der politischen Ordnung betrachtet würde.

Kulturen des Neides statt „Neidkultur“

Für die vielfältigen sozialpolitischen Neiddebatten im deutschen Kontext und die immer wieder artikulierte „typisch deutsche Neidkultur“ lassen sich aus diesen Betrachtungen einige weiterführende Überlegungen anstellen. Vor allem lohnt es sich, die Verhältnisse zwischen den sozialstrukturellen, auf sozialen Ungleichheiten basierenden Komponenten des Neides einerseits und seiner kulturellen Bedeutung und Normierung andererseits näher zu beleuchten. Legt man die Ergebnisse der sozialwissenschaftlichen Ungleichheitsforschung als Maßstab an und konstatiert zunehmende soziale Ungleichheiten etwa in den Bereichen Bildung, Einkommen und Vermögen, so ist zu fragen, in welchem Umfang eine Gesellschaft Möglichkeiten für den Einzelnen bereitstellt, bestimmte Güter und Auszeichnungen überhaupt erreichen zu können. Der Soziologe Sighard Neckel hat diese Frage mit Blick auf den Neid unter dem Stichwort der „Leistungsgerechtigkeit“ ausführlich diskutiert.¹⁷

Darüber hinaus ist zu fragen, welche Konsequenzen der weithin akzeptierte Imperativ der *Vergleichbarkeit* und der vermeintlich objektiven *Messbarkeit* – etwa von schulischen oder universitären Leistungen, von beruflichem Können, oder auch von sozialen und emotionalen Fähigkeiten – für das Erleben von Neid mit sich bringt. Wo beispielsweise Bildung und Erziehung in weiten Teilen auf eine Individualisierung und Kommodifizierung von Kompetenzen in Form von Zusatzausbildungen und Zertifikaten abzielen, was den Jugendlichen in einer durch Wettbewerb geprägten Gesellschaft Vorteile sichern soll, eröffnen sich stetig neue Möglichkeiten des sozialen Vergleichs. Aufgrund der kulturellen und normativen Legitimierung – ja gerade Erwünscht-

heit – solcher Differenzen entfällt zumeist die Deutung von unvoreteilhaften Vergleichen unter Bezugnahme auf allgemein gültige Gerechtigkeitsnormen. Stattdessen wird der Deutung von persönlicher Unzulänglichkeit und damit dem Neid-Erleben Vorschub geleistet.

Diese Inflation der *Kriterien* des Vergleichs wird in der Gegenwartsgesellschaft flankiert von den zunehmenden *Möglichkeiten* des Vergleichs, und zwar nicht nur im Sinne Tocquevilles, sondern vor allem auch mit Blick auf mediale Darstellungen vermeintlich realer und alltäglicher Erfolge und Misserfolge im Panoptikum einer *scripted reality* (zum Beispiel TV-Sendungen, die vorgeben, die Realität zu zeigen, aber inszeniert sind). Darüber hinaus liegt ein Wesensmerkmal der immer stärker verbreiteten sozialen Medien darin, das Selbst auf allen denkbaren Ebenen vergleichbar zu machen, mit der Konsequenz, dass Nutzerinnen und Nutzer den Neid als eine der dominanten Emotionen während ihrer *Social-media*-Aktivitäten schildern.¹⁸

Ganz abgesehen von den vielfach debattierten sozialpolitischen Maßnahmen stehen solchen Entwicklungen erstaunlich wenige Bestrebungen gegenüber, die Konsequenzen der Gleichzeitigkeit von zunehmender Ungleichheit und Vergleichbarkeit auch kulturell zu rahmen. Weder existieren, wie im Beispiel der javanischen Kultur, Verhaltensnormen und Korrektive, die das Wohl und den Erfolg der Gemeinschaft über den des Einzelnen stellen, noch Erwartungen und Anforderungen an Beneidete, auch nur symbolische Kompensationsangebote an die Masse der Übrigen und Übriggebliebenen zu machen. Stattdessen stehen die Debatten um die deutsche „Neidgesellschaft“ und den „Sozialneid“ unter umgekehrten Vorzeichen, indem das Erleben von Neid grundsätzlich pathologisiert und als auf niederen Motiven beruhend diskreditiert wird. Solange jedoch weithin geltende Gerechtigkeitsnormen und -vorstellungen bestehende Ungleichheiten legitimieren, wird darauf kaum mit Ressentiments, sondern mit Neid und dem Gefühl persönlicher Unzulänglichkeit reagiert.

¹⁸ Vgl. Hanna Krasnova et al., *Envy on Facebook. A Hidden Threat to Users' Life Satisfaction?* Vortrag, 11th International Conference on Wirtschaftsinformatik, Leipzig 27. 2.–1. 3. 2013.

¹⁷ Vgl. Sighard Neckel, *Blanker Neid, blinde Wut? Sozialstruktur und kollektive Gefühle*, in: *Leviathan*, 27 (1999) 2, S. 145–165.

„APuZ aktuell“, der Newsletter von

Aus Politik und Zeitgeschichte

Wir informieren Sie regelmäßig und kostenlos per E-Mail über die neuen Ausgaben.

Online anmelden unter: www.bpb.de/apuz-aktuell

APuZ

Nächste Ausgabe 34–36/2013 · 19. August 2013

Politische Grundwerte

A. Süer · U. Nothelle-Wildfeuer · H. Grebing · R. Saage
Menschenbilder

Siegfried Schiele
Gibt es noch Werte?

Martin Hartmann · Sascha Tamm
Solidarität

Tatjana Freytag · Michael Borchard
Gerechtigkeit

Ute Gerbard · Ulrike Ackermann · Jasper von Altenbockum
Freiheit und Gleichheit

Lothar Probst
Nachhaltigkeit

Bernhard Frevel
Sicherheit

Stephan Heichel · Christoph Knill
Rahmenbedingungen moralpolitischer Steuerung



Die Texte dieser Ausgabe stehen unter einer Creative Commons Lizenz vom Typ Namensnennung-NichtKommerziell-Keine-Bearbeitung 3.0 Deutschland.

Herausgegeben von
der Bundeszentrale
für politische Bildung
Adenauerallee 86
53113 Bonn



Redaktion

Dr. Asiye Öztürk
Johannes Piepenbrink
(verantwortlich für diese Ausgabe)
Anne Seibring
Sarah Laukamp (Volontärin)
Telefon: (02 28) 9 95 15-0
www.bpb.de/apuz
apuz@bpb.de

Redaktionsschluss dieses Heftes:
26. Juli 2013

Druck

Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH
Kuhessenstraße 4–6
64546 Mörfelden-Walldorf

Satz

le-tex publishing services GmbH
Weißenfelder Straße 84
04229 Leipzig

Abonnement-service

Aus Politik und Zeitgeschichte wird mit der Wochenzeitung **Das Parlament** ausgeliefert.
Jahresabonnement 25,80 Euro; für Schülerinnen und Schüler, Studierende, Auszubildende (Nachweis erforderlich) 13,80 Euro. Im Ausland zzgl. Versandkosten.

Frankfurter Societäts-Medien GmbH
Vertriebsabteilung **Das Parlament**
Frankenallee 71–81
60327 Frankfurt am Main
Telefon (069) 7501 4253
Telefax (069) 7501 4502
parlament@fs-medien.de

Nachbestellungen

IBRo
Kastanienweg 1
18184 Roggentin
Telefax (038204) 66 273
bpb@ibro.de
Nachbestellungen werden bis 20 kg mit 4,60 Euro berechnet.

Die Veröffentlichungen in **Aus Politik und Zeitgeschichte** stellen keine Meinungsäußerung der Herausgeberin dar; sie dienen der Unterrichtung und Urteilsbildung.

ISSN 0479-611 X

Emotionen und Politik *APuZ* 32–33/2013

- Gary S. Schaal · Felix Heidenreich*
3–11 **Zur Rolle von Emotionen in der Demokratie**
Westliche Demokratien sind in der Bearbeitung von Emotionen in der Politik durch zwei sich widersprechende Paradigmen geprägt: den Liberalismus und den Republikanismus. Der bislang dominante emotionsaverse Liberalismus erweist sich heute als ergänzungsbedürftig durch den emotionsaffineren Republikanismus.
- Jan Plamper*
12–19 **Vergangene Gefühle. Emotionen als historische Quellen**
Seit einigen Jahren erfahren Emotionen auch in der Geschichtswissenschaft erhöhte Aufmerksamkeit. Es werden verschiedene, einflussreiche Ansätze der historiografischen Erforschung von Gefühlen vorgestellt und Perspektiven für die noch junge Disziplin der Emotionengeschichte aufgezeigt.
- Benjamin C. Seyd*
20–26 **Gegenwart des Unbehagens. Gefühle und Globalisierung**
Gefühle bieten Orientierung, wo kognitive Ressourcen unzuverlässig werden. Indem sie Handlungsunsicherheit spür- und bewältigbar machen, spielen sie eine wichtige Rolle für sozialen Wandel. Ihre Berücksichtigung ermöglicht ein differenzierteres Verständnis der Wirkungsweise und Problematik von Globalisierung.
- Bernd Greiner*
27–33 **Angstunternehmer. Zur Karriere eines amerikanischen Rollenmodells**
Das Bemühen, reale Bedrohungen oder imaginierte Ängste zu bändigen, hat im Laufe der amerikanischen Geschichte einen besonderen Typus des Staatsbürgers hervorgebracht: den „Angstunternehmer“. Doch Europa hat wenig Grund, die Sicherheitsobsession in den USA als nationalen Sonderweg zu stigmatisieren.
- Jan Süselbeck*
34–40 **Zur Emotionalisierung durch Kriegsdarstellungen in den Medien**
Zwar wird in der medialen Kriegsdarstellung heutzutage stark auf Emotionalisierung gesetzt – doch erzeugt sie vielfach nicht Mitgefühl, sondern bedient eher einen verbreiteten Voyeurismus. Aufgrund der Manipulierbarkeit der öffentlichen Wahrnehmung werden Kriege heute mehr denn je auch mit Medien geführt.
- Christian von Scheve · Thomas Stodulka · Julia Schmidt*
41–46 **Von der „Neidkultur“ zu Kulturen des Neides**
Nicht selten wird Neid als etwas „typisch Deutsches“ etikettiert. Im Beitrag wird erörtert, welcher Status Begriffen wie „Neidkultur“ und „Neidgesellschaft“ im Kontext sozialpolitischer Auseinandersetzungen und vor dem Hintergrund einer kulturvergleichenden Emotionsforschung zugeschrieben werden kann.