

Florian Weber (Berlin)

Emotionalisierung, Zivilität und Rationalität. Schritte zu einer politischen Theorie der Emotionen

Mit den Schlagworten „Personalisierung“, „Amerikanisierung“ und „Medialisierung“ wird im zeitgenössischen Politikdiskurs ein Unbehagen an der gegenwärtigen Emotionalisierung des Politischen zum Ausdruck gebracht. Grund dieses Unbehagens ist die im politischen common sense verankerte Annahme, Emotionen seien Sand im Getriebe rationaler politischer Prozesse. Dieses gängige dualistische Verständnis von Emotion und Rationalität, das einer differenzierten Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Emotionen und Politik im Wege steht, wird in zwei Schritten auf den Prüfstand gestellt. Erstens wird der soziologische Topos gesellschaftlicher Rationalisierung mit dem Befund der gegenwärtigen Emotionalisierung konfrontiert. Zweitens wird in systematischer Anbindung an die seit den späten 1970er Jahren im angelsächsischen Sprachraum geführte Emotionsdebatte in Psychologie, Philosophie und Soziologie nach dem (potentiellen) Rationalitätsgehalt von Emotionen gefragt und eine Erweiterung des Konzepts politischer Rationalität vorgeschlagen.

*Keywords: Emotionalisierung, Rationalität, Konzeptualisierung, politische Theorie der Emotionen
Emotionalisation, rationality, conceptualisation, political theory of emotions*

1. Emotion und Politik¹

In der politischen Gegenwart ist Emotionalisierung – der inszenierte Appell ans Gefühl – von einer rhetorischen Strategie zu einem Strukturmerkmal des Politischen geworden. Die Jahrhundertflut des Mitleids als Reaktion auf die Tsunami-Katastrophe in Asien veranschaulicht nicht nur die grenzenlose Sensibilität der westlichen Öffentlichkeit für fernes Leid, sondern belegt auch, dass die humanitäre Mitleidsindustrie zur Veranstaltung einer „Olympiade der Barmherzigkeit“ (Eberwein 2005) auf medial inszenierte Betroffenheit angewiesen ist.² Die aufgeregte Debatte um die Legitimität der „Rettungsfolter“ (Beestermöller/Brunkhorst 2006) im Anschluss an die Entführung Jakob von Metzlers nährt die von KritikerInnen seit Jahren geäußerte Vermutung, dass Kriminalitäts- und Strafrechtspolitik der Logik eines emotionalen Ausnahmezustands gehorchen.

Spätestens seit Gerhard Schröders Erfolgen bei den Bundestagswahlen 1998 und 2002 ist die Verbreitung positiver Stimmung, die Berücksichtigung des so genannten „Feel-Good-Faktors“ (Dörner 2001, 62), zum nicht mehr wegzudenkenden Ingredienz der Wahlkämpfe geworden, die nicht nur in ihrer Ausrichtung auf Fernsehduelle der Spitzenkandidaten „amerikanisiert“ sind (Dörner 2001, 112ff.).

Die politikwissenschaftliche Debatte dieses Befunds ist im deutschsprachigen Raum bislang vorrangig unter zwei Aspekten geführt worden. Erstens wird die gesteigerte Bedeutung des Emotionalen in der Politik auf die Wirkung kommerzialisierter massenmedialer Berichterstattung zurückgeführt (Dörner 2001, 240; Meyer 2001). Zweitens wird politische Emotionalisierung zumeist – Dörners Konzept des „Politainment“ bildet eine prominente Ausnahme – kritisch in den Blick genommen und als irrational und kurzfristig, als bloß symbolisch und nicht inhaltlich ausgerichtet (Meyer 2003),

als darstellungs- und nicht entscheidungsorientiert (Sarcinelli 1987), als anti-institutionell und populistisch kritisiert.

Dem Substrat der Emotionalisierung, den Emotionen,³ wird hingegen kaum Beachtung geschenkt. Die dem Lamento über Emotionalisierung zugrunde liegende Einschätzung nämlich, Emotionen seien Sand im Getriebe rationaler Entscheidungen – flüchtig und manipulierbar, in ihrer Ausrichtung privat und borniert und Eigenschaften der Masse und nicht der Aufgeklärten – erscheint als so selbstverständlich, dass sie gar nicht explizit gemacht zu werden braucht. Mit diesen Attributen ist recht präzise die verdeckte normative Matrix beschrieben, die nach Volker Heins (1999; 2002) den Urteilen des politischen *common sense* über das Verhältnis von Emotion und Politik unterliegt:

(Hiernach) stehen ... (erstens) Rationalität und Emotion in einem unvereinbaren Gegensatz zueinander; zweitens sind die Bewusstseinszustände von Vernunft und Emotion auf unterschiedliche Sorten von Menschen verteilt; und drittens sind die Vernünftigen legitimiert, die anderen zur Raison zu bringen (Heins 1999, 89).

Indem Heins die den emotionspolitischen Kanon anleitenden Überzeugungen thesenartig rekonstruiert, weist er darauf hin, dass die kritische Bezugnahme auf „Emotionalisierung“ in der Politik nicht selbsterklärend ist, sondern einer Auseinandersetzung mit Emotionen und insbesondere einer Bestimmung des Verhältnisses von Emotionalität und Rationalität bedarf. Seine Forderung, die undifferenzierte Diagnose der Emotionalisierung durch eine Analyse des Verhältnisses von Politik und den im Plural auftretenden Emotionen zu ersetzen, ist in der Politikwissenschaft nach Einschätzung von Deutschlands führender Emotionssoziologin bislang weitgehend ungehört verhallt: „Mit dem Thema Politik und Gefühl“, so Helena Flam (2002, 252), „betreten wir terra incognita.“

Dieses bislang unbekanntes Land könnte urbar gemacht werden, wenn die Politikwissenschaft sich einer vor allem im angelsächsischen Sprachraum seit den späten 1970er Jahren ge-

fürten Debatte öffnen würde, die das Nachdenken über Emotionen auf eine neue Grundlage und den gängigen Vernunft-Emotions-Dualismus in Frage gestellt hat. Die Versuche einer Neubestimmung des Verhältnisses der Emotionen zur Rationalität in der Philosophie (Solomon 1993; de Sousa 1997; Nussbaum 2001) und der Psychologie bzw. Neurowissenschaft (Ciompi 1997; Damasio 1999) sind unter deutschen PolitologInnen fast vollständig, die Erkenntnisse der mittlerweile als eigenständige Fachrichtung etablierten und in viele Strömungen ausdifferenzierten Emotionssoziologie trotz deutscher Überblicksdarstellungen (Gerhards 1988; Flam 2002) weitgehend unbeachtet geblieben.

Vor dem Hintergrund des Ausgangsbefunds der gegenwärtigen Emotionalisierung von Politik, die in einem ersten Schritt als genuines Gegenwartsphänomen ausgewiesen werden soll (2), ist das gängige dualistische Verständnis von Emotion und Rationalität auf den Prüfstand zu stellen. Dazu wird zunächst – aus makroskopischer Perspektive – der soziologische Topos gesellschaftlicher Rationalisierung mit dem Befund der gegenwärtigen Emotionalisierung konfrontiert (3). Anschließend soll – mit mikroskopischem Blick – nach dem (potentiellen) Rationalitätsgehalt von Emotionen gefragt werden (4), bevor abschließend Ansätze zu einer Politologie der Emotionen skizziert werden (5).

2. Charakteristika gegenwärtiger Emotionalisierung

Die gegenwärtige strukturelle Emotionalisierung des Politischen ist Ausdruck einer gesellschaftlichen Tendenz, deren Anfänge hinter das Auftreten von Massenmedien zurückreichen und deren Dynamik komplexer ist als die einer bloß (medien-)technischen Transformation. Folgende vier Charakteristika sind zu nennen:

1) *Das Darstellen angemessener Emotionen ist in modernen westlichen Gesellschaften zum Garanten politischer Glaubwürdigkeit geworden.* Gefühle, zu Beginn der bürgerlichen Epoche als Charakteristikum der neu erschlossenen

Intimsphäre entdeckt, gelten als Ausweis der Integrität öffentlicher Personen. In der Allgegenwart politisch kalkulierter öffentlicher Emotionalität,⁴ von Gerhard Schröders telegenem Mitleiden auf den Deichen Ostdeutschlands bis zu Angela Merckels Jubelversuchen auf den Tribünen der deutschen WM-Arenen, wäre Willy Brandts Warschauer Kniefall keine Aufsehen erregende Geste mehr, sondern eine Übung in politischer Routine.

Richard Sennett (1983, 17) verfolgt die Anfänge einer zunehmend „intime(n) Sichtweise der Gesellschaft“, die auf die Annahme gründe, „gesellschaftlicher Sinn erwachse aus dem Gefühlsleben der Individuen“ (Sennett 1983, 426) und die den PolitikerInnen emotionale Selbstdarstellungen abverlangt, bis ins 19. Jahrhundert zurück. Als kulturelle Ursache für diese Intimisierung des Wertesystems nennt er den Triumph der „säkularen Weltsicht“, die Äußeres als Ausdruck des Inneren verstehe und damit den Umgang mit Fremden in der Öffentlichkeit am Maßstab der Authentizität ausrichte (Sennett 1983, 54) – Folge ist die „Transformation der Öffentlichkeit in eine Arena der Zurschaustellung von Privatheit, Emotion und Intimität“ (Illouz 2006, 160). Nach Einschätzung von Cora Stephan (1993, 67) wird diese langfristige Tendenz der Intimisierung unter dem Einfluss des „katastrophischen Denkens“, das ihr als Charakteristikum des mit dem Schlagwort „Betroffenheitskult“ belegten bundesrepublikanischen politischen Klimas seit der Studentenrevolte gilt, noch einmal verstärkt und Politik dadurch inhaltsentleert: „Heute gelten ... Argument und Sachverhalt als das Obszöne: als Gefühlskälte, als vorgeschobenes Argument, als uneigentlich“ (Stephan 1993, 42).

2) *Emotionen sind zum zentralen Bestandteil des Diskurses über das „gute Leben“ geworden.* Der gestiegene Bedarf an psychotherapeutischer Auseinandersetzung mit der eigenen Emotionalität, die wachsende gesellschaftliche Bedeutung des Körperlichen als Form der Sinnggebung (Gerhards 1988, 252), die Entdeckung des Emotionalen als Bestandteil der Identitätskonstruktion (Gerhards 1988, 102) und die auf die Vermeidung von – geschäfts-

schädigenden – Negativ-Emotionen ausgerichtete „Emotionsarbeit“ im Dienstleistungssektor sind nach Jürgen Gerhards (1988, 223) Anzeichen für die Herausbildung einer postmodernen Emotionskultur. Eva Illouz (2006, 81) führt diese von Gerhards herausgestellte Zentralität des Emotionalen auf die kulturelle Hegemonie des „therapeutische(n) Narrativ(s) der Selbstverwirklichung“ und die Verfügbarkeit emotionaler Kompetenz als „eine Form des Kapitals“ (Illouz 2006, 106) zurück. In dieses Bild einer kulturell verankerten, postmaterialistischen Ausrichtung auf emotionales Wohlergehen fügt sich die auf emotionale Hygiene bedachte *political correctness* ebenso ein wie der postmoderne Ansatz, Liberalismus durch ein emotionales Kriterium, nämlich den Widerwillen, anderen Schmerzen zuzufügen (Rorty 2005), von konkurrierenden politischen Strömungen abzugrenzen.

3) *Emotionen sind durch die modernen Massenmedien zum integralen Bestandteil politischer Wissensvermittlung geworden.* Bereits Ende der 1960er Jahre kritisierte Arnold Gehlen (1969, 178), dass die weit verbreitete „zeitungshafte Bewusstseinsstruktur“ Politisches nur wahrnehme, insoweit es in „Erlebnisbegriffe des Alltags und Berufs übersetzbar ist“ (Gehlen 1969, 158). Mit dem Aufstieg des Fernsehens zur primären und nahezu flächendeckend verbreiteten Informationsquelle und der Ausbildung einer nunmehr „bildlichen“ Bewusstseinsstruktur erreicht die Emotionalisierung der Wissensvermittlung noch einmal eine neuartige Qualität. Vor allem seit der Einführung des dualen Rundfunksystems (1984) und der damit verbundenen Kommerzialisierung und Entertainsierung politischer Berichterstattung emanzipieren sich sequentielle Bilderfolgen vom (Nachrichten-)Text und produzieren eine „Realitätsillusion“ (Meyer 2003, 14), deren Wahrheitsgehalt danach bemessen wird, ob sie sich „echt“ anfühlt.

4) *Emotionen sind in ihrer Reichweite global geworden.* McLuhans notorisch verwendete Metapher des „*global village*“, die auf die informationstechnische Virtualisierung von Entfernungen in der Globalisierung abzielt,

transportiert die Einsicht, dass globale Geschehnisse den Charakter dörflicher Ereignisse erlangt haben. Mit der Etablierung lückenloser weltumspannender Berichterstattung (CNN-Faktor) sind, so treffend McLuhan in einem weniger bekannten Bild, die Satelliten zu peripheren Punkten unseres affektiven Nervensystems geworden (McLuhan 1995). Seit dem Bürgerkrieg in Biafra (1968) hat sich beispielsweise, unter anderem als Produkt der umfassenden bildmedialen Berichterstattung, ein globales „humanitäres Ethos“ herausgebildet, das David Rieff (2002, 92) als „the reigning utopia for the last two decades“ charakterisiert und dessen emotionale Basis Michael Ignatieff (1998, 90) ausdrücklich hervorhebt:

Since the advent of television news in the 1960s, we have been brought face-to-face with human misery that was once beyond our ken and therefore beyond the ambit of those emotions – guilt, shame, outrage, remorse – that lead us to make other people’s trouble our business.

Kehrseite dieser Globalisierung der Empathie, die ihr Fundament in der doppelten Einbettung geografischer Distanz durch Bilder fernen Leids und moralischer Distanz durch universalistische moralische Narrative hat, ist die zunehmend durch Negativemotionen eingefärbte Wahrnehmung kultureller Differenzen. Der „ressentimentgeladene Zorn“ (Sloterdijk 2006) bzw. der „Hass“ (Glucksmann 2005) des gewaltbereiten Islamismus auf „den Westen“ wird auf der Gegenseite durch Wut und Verachtung im „Krieg gegen den Terror“ durchaus erwidert. Die Moralisierung des Konfliktaustrags führt zum Exzess der feindlichen Gefühle.

Sprengen diese Aspekte gegenwärtiger Emotionalisierung den Rahmen der etablierten Gesellschaftstheorien?

3. Entemotionalisierung als Kehrseite gesellschaftlicher Rationalisierung

„The missing ingredient in most sociological theorizing is the role of the emotions“ (Mestrovic 1997, xi). Diese Einschätzung trifft ins Mark

zumindest der vorherrschenden soziologischen Modernisierungstheorien. Die Vernachlässigung des Emotionalen ist in ihnen geradezu systematisch angelegt, weil gesellschaftliche Rationalisierung – „das Gründer- und Grundmotiv der Soziologie von Comte über Weber und Elias bis zu Habermas“ (Oesterdiekhoff 2000, 63) – an die Entemotionalisierung des (öffentlichen) Verhaltens rückgekoppelt wird. Rationalisierung lässt sich in struktureller und kultureller Perspektive nachgerade als Funktion öffentlicher Entemotionalisierung rekonstruieren.

Der „Prozess der Zivilisation“ ist nach Norbert Elias durch die Ausbildung von „Affektkontrolle“ charakterisiert. Zivilisierung bestimmt er als eine Veränderung des menschlichen Habitus von einer „außerordentlich großen Freiheit im Auslauf (der) Gefühle und Leidenschaften“ zu einer „Dämpfung der spontanen Wallungen (und) Zurückhaltung der Affekte“ (Elias 1997, 333). Die *psychogenetische* Rationalisierung durch Affektkontrolle bindet Elias an den *soziogenetischen* Prozess gesellschaftlicher Differenzierung zurück. Der „Zivilisationsprozess“ als eine „Veränderung des menschlichen Verhaltens und Empfindens“ (Elias 1997, 323) ist abhängig von sozialstrukturellen Veränderungen, die als erklärende Variable⁵ fungieren:

(D)ie Richtung dieser Veränderung des Verhaltens im Sinne einer immer differenzierteren Regelung der gesamten psychischen Apparatur ist bestimmt durch die Richtung der gesellschaftlichen Differenzierung ... (Elias 1997, 328).

Zivilisierung wird als Funktion der Veränderung sozialer Figurationen erklärt, die durch den Grad der Dichte, die Länge der Bindungsketten, den Grad der Zentralisierung von Macht und den Umfang der sozialen Beziehungsmuster definiert sind. Das immer dichter werdende Netz sozialer Beziehungen und die länger werdenden Handlungsketten bei gleichzeitiger Ausbildung eines staatlichen Gewaltmonopols „züchten in dem Einzelnen eine ... gleichmäßige Selbstbeherrschung, die, wie ein fester Ring, sein ganzes Verhalten umfasst, und eine beständige Regelung seiner Triebe im Sinne der ge-

sellschaftlichen Standarden“ (Elias 1997, 339) bewirkt.

Elias' Verständnis von Rationalisierung unterliegt kein substanzialistisches Vernunftkonzept (Elias 1997, 323), sondern „Ratio“ selbst versteht er als Ausdruck „für eine bestimmte Modellierung des ganzen Seelenhaushaltes“ (Elias 1997, 389). Die Attribute „rational“ und „affektkontrolliert“ sind nahezu austauschbar. Sie bezeichnen einen Habitus, der gegenüber dem „leidenschaftsdurchtränkt(en)“ (Elias 1997, 338) Verhalten durch die Stabilisierung des Affektlebens und die Privatisierung von Emotionalität charakterisiert ist.

Nicht strukturelle Differenzierung, sondern *kulturelle Rationalisierung* steht im Zentrum von Max Webers Deutung der Moderne. Nach der „Protestantischen Ethik“ ist Affektkontrolle die Bedingung für die instrumentell-rationale Beherrschung der äußeren Welt: Die kulturell durch das protestantische Deutungsmuster kodierte und auf innerweltliche Askese angewiesene Rationalisierung der Lebensführung fußt auf der Stigmatisierung affektiver Sinnorientierungen als sündhaft (Gerhards 1988, 31).

In seiner ideengeschichtlichen Deutung der Entwicklung des Kapitalismus als eines endogenen, langfristigen Prozesses grenzt sich Albert Hirschman (1987, 76) zwar von Webers exogener, auf den Einfluss des Protestantismus fixierter Deutung ab, legt aber gleichermaßen Wert auf die durch Hegung der Emotionen erreichte Rationalisierung des Verhaltens. Nach Hirschman (1987, 44ff.) wird die moderne Lebensführung allmählich und ohne kulturelle „Revolution“ durch den im späten 16. Jahrhundert etablierten und ursprünglich nicht ökonomisch verengten Begriff des „Interesses“ rationalisiert, der nun als Oberbegriff einer Gruppe von Leidenschaften fungiert, die bisher als Habgier und Gewinnsucht zu den Sünden gezählt worden seien. Die wichtigsten Vorzüge des Interesses gegenüber den (anderen) Leidenschaften, die es ordnen und notfalls unterdrücken soll, seien seine „Voraussagbarkeit“ und „Beständigkeit“. Am Interesse ausgerichtete Handlungen würden so transparent und voraussehbar wie tugendhafte (Hirschman 1987, 57ff.).

Als beständig und berechenbar – beinahe tugendhaft – stehen am Interesse ausgerichtete Handlungen in direktem Gegensatz zum emotional bestimmten, „affektuellen Handeln“, das Weber (1972, 12) als „hemmungsloses Reagieren auf einen außeralltäglichen Reiz“ definiert. Wie Gerhards (1988, 24f.) zeigt, schlägt sich die „makrosoziologische These der Dominanz des zweckrationalen Handelns in der Moderne“ mikrosoziologisch „auf die Konzipierung der Grundbegriffe in der Weise nieder, dass alle Handlungstypen entlang der Leitlinie des Idealtypus des zweckrationalen Handelns konzipiert sind“ – affektuelles Handeln ist nach dieser Weichenstellung lediglich als störende „Restgröße“ (Heins 2002, 426) zu behandeln.⁶

Muss vor dem Hintergrund des Dualismus von Emotion und Vernunft, der in der Gleichsetzung von rationalem und affektkontrolliertem Handeln bei Elias ebenso spürbar ist wie in der Weberschen Gegenüberstellung von rationalem und affektuellem Handeln, die gegenwärtige Freisetzung von Emotionen als Dezivilisierung oder gar Rebarbarisierung gedeutet werden?

Vergegenwärtigt man sich die im zweiten Abschnitt aufgelisteten Beispiele politischer Emotionalisierung, so bereitet die Deutung des islamistischen Hasses auf den Westen aus modernisierungstheoretischer Sicht scheinbar die geringsten Schwierigkeiten. Er lässt sich – nicht sonderlich überzeugend, aber doch zumindest in Konformität mit den eigenen Annahmen – als Irregularität im Modernisierungsprozess nicht-westlicher Gesellschaften erklären.

Größere Probleme bereiten Emotionalisierungsphänomene *innerhalb* der bereits modernisierten westlichen Gesellschaften selbst. Einige TheoretikerInnen interpretieren sie durchaus als Anzeichen einer schleichenden Rebarbarisierung. Sennett (1983, 298) moniert im Anschluss an Plessner (1972), dass der intimen Gesellschaft die „Zivilisiertheit“ abhanden komme, und Mestrovic (1997, 92) zentriert seine Gegenwartsdiagnose um den durch die Emotionalisierung ausgelösten „uncivilizing process“. Volker Heins (2002, 425) hat gegenüber diesen dekadenztheoretischen Interpreta-

tionen des Emotionalisierungsbefunds die These vertreten, „dass die politische Modernisierung ein Prozess ist, in dem die beiden Prozesse der Rationalisierung und der Emotionalisierung gleichzeitig gesteigert werden.“ Lässt sich diese These mit den Grundannahmen der Modernisierungstheorie in Einklang bringen?

Einen solchen Versuch unternimmt der Elias-Schüler Cas Wouters (1979), der die Lockerung der Etikette und der Sexualmoral seit den 1960er Jahren als emotionale Öffnung im Rahmen des einmal erreichten Zivilitätsstandards deutet. Nach Wouters lerntheoretischer Deutung⁷ der Koppelung von strukturellen und psychischen Zwängen führt die Aufweichung der Affektkontrolle deshalb nicht zu einer Gefährdung unserer Zivilität, weil wir, salopp formuliert, bereits so zivilisiert sind, dass wir uns ein wenig „emotionalen Freigang“ erlauben können. Mit Wouters' *Informalisierungstheorie* können allerdings zentrale Aspekte gegenwärtiger Emotionalisierung, der öffentliche Charakter von Gefühlen und das Entstehen neuer Emotionslagen nicht erklärt werden.

Hierfür bietet die Theorie der *Postmodernisierung* von Ronald Inglehart (1997, 10f.) einen Ansatzpunkt, der sich selbst in die Tradition der Modernisierungstheorie stellt. Das Weber/Hirschmansche Rationalisierungsparadigma verortet er historisch in der durch Industrialisierung, Urbanisierung und Bürokratisierung geprägten Moderne. In den ökonomisch saturierten „Wohlfahrtsstaaten“ der Postmoderne hingegen träten materielle Werte wie Wohlstand als Orientierungsgröße hinter neue postmaterialistische Werte zurück, die um die individuelle Lebensqualität zentriert seien (Inglehart 1997, 28; vgl. schon Inglehart 1977). Auch wenn Inglehart eine Bedeutungssteigerung des Emotionalen nicht ausdrücklich thematisiert, ist es plausibel, die Orientierung am emotionalen Wohlbefinden (z.B. „*wellness*“) als postmaterialistische Wert zu deuten (Gerhards 1988, 239).

Lassen sich damit aber tatsächlich alle genuin zeitgenössischen Emotionslagen überzeugend erklären? – Wer die etwa durch das Reaktorunglück von Tschernobyl oder den Treib-

hauseffekt genährte Angst vor planetarischer Zerstörung nicht allein als Ausfluss „katastrophischen Denkens“ (Stephan 1993) oder als postmaterialistische *libertinage* (Inglehart 1997) abstempeln will, kommt um die Frage nicht umhin, auf welche *strukturellen* Veränderungen diese neue Form von Emotionen reagiert.

Emotionalisierung als Charakteristikum der globalen „Risikogesellschaft“ (Beck 1986) fällt durch das kulturelle Analyseraster Ingleharts und wird auch vom sozialstrukturellen Ansatz der Elias-Schule nicht angemessen erfasst, weil soziale Differenzierung im Sinne immer komplexer werdender Handlungsketten – Elias' erklärende Variable – auch und gerade in der „Zweiten Moderne“ (Beck) weiter zunimmt. Als Reaktion auf die Erosion von (nationalstaatlichen) Institutionen rückt sie erst in der Perspektive der *Institutionentheorie* in den Blick. Gehlen (1961) bindet die verstärkte Freisetzung von Emotionen an den Zerfall von Institutionen zurück, die die Antriebe des Mängelwesens Mensch⁸ kanalisieren und damit sein Innenleben stabilisieren.⁹ Emotionalisierung ist in Gehlenscher Perspektive die fatale Folge der die Institutionen aufreibenden Prozesse von Individualisierung und Autonomisierung in der Moderne – und damit paradoxerweise ein Produkt der dialektisch umschlagenden kulturell vermittelten Rationalisierung.

Die rekapitulierten Versuche, das Phänomen der Emotionalisierung durch eine Neujustierung der modernisierungstheoretischen Annahmen im Rahmen des Rationalisierungsparadigmas zu erklären, sind in zweifacher Hinsicht aufschlussreich. Erstens erweist sich der in den Modernisierungstheorien ungenügend berücksichtigte Institutionenbegriff für eine Analyse des Zusammenspiels von Emotion, Rationalität und Politik als unverzichtbar. In deskriptiver Hinsicht lässt sich mit der Erosion von Institutionen eine zentrale strukturelle Ursache der Emotionalisierung erfassen. In normativer Hinsicht zeichnet sich – in Abgrenzung von Gehlen, der Emotionen als bloßes Verdampfungsprodukt des Institutionenverfalls behandelt und damit das Erklärungspotential der Institutionentheorie

dekadenztheoretisch halbiert – die Frage nach der Möglichkeit von (Re-)Institutionalisierung (Kanalisation, Verstetigung, Generierung) von Emotionen als zentral für eine Beurteilung des Verhältnisses von Emotion und Rationalität ab.¹⁰

Zweitens ist das Faktum, dass Wouters und Inglehart trotz der diagnostizierten Emotionalisierung am Paradigma gesellschaftlicher Rationalisierung festhalten, ein deutliches Indiz dafür, dass der in den soziologischen Gesellschaftstheorien verwendete Emotionsbegriff undifferenziert und überinklusiv ist. Einerseits wird bei Elias und Weber, aber auch Gehlen, zwischen Trieb und Emotion nicht deutlich differenziert – die Triebgesteuertheit entpuppt sich nachgerade als das Bedrohliche am „affektuellen Handeln“. Andererseits wird von Elias zwar beschrieben, aber nicht begrifflich fixiert, „that (the current) emotions ... are ... not the same type of emotions as in previous eras“ (Mestrovic 1997, 49). Gegenüber der vereinheitlichenden Rede von „Emotionen“, die erst mit der Psychologisierung der theologischen und anthropologischen Seelen- und Affektenlehren seit Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzt, wäre unter Rekurs auf die älteren Unterscheidungen zwischen „appetites“, „passions“, „affections“, „sentiments“ und „feelings“ (Dixon 2006) zwischen verschiedenen Typen von Emotionen zu differenzieren. So ließe sich zeigen, dass die gegenwärtige Emotionalisierung nicht notwendig eine Rückkehr zum zivilitätsbedrohenden leidenschaftsdurchtränkten Leben der Vormoderne bedeuten muss, dessen Unterdrückung Weber und Elias zur Bedingung von Rationalität erklären.

4. Emotion und Rationalität

Die Vermischung von Triebhaftem und Emotionalem und die mangelnde Differenzierung zwischen Leidenschaften, Affektionen und Gefühlen ist angelegt in einem Emotionsbegriff, der – schematisch vereinfacht – durch folgende Attribute charakterisiert ist: Emotionen sind a) *nicht-kognitive, subjektive körperliche* Empfindungen, die als Reaktion auf externe Stimuli

entstehen. Wegen ihrer Reizabhängigkeit sind es b) *passive Zustände*, die erlitten und nicht gestaltet werden. Insofern die auslösenden Reiz-Reaktionsmuster weitgehend biologisch festgelegt sind, haben Emotionen c) relativ *kultur-invariante Äußerungsformen*.¹¹ Und sie treten d) wie Naturgewalten *spontan und eruptiv* auf, weshalb ihre Wirkungsweise zumeist in einem „hydraulischen Modell“ veranschaulicht wird (Solomon 1993, 83).

Diese „klassische“ Sichtweise, deren Grundzüge die vormoderne humoraltherapeutische Deutung der Emotionen als durch das Mischungsverhältnis der Körpersäfte bestimmt (dazu Solomon 1993, 75ff.) ebenso prägen wie William James' (1884) rezeptionsgeschichtlich bedeutsames Verständnis der Emotionen als mentale Repräsentationen physiologischer Vorgänge, ist in den letzten 30 Jahren in der Psychologie, Philosophie und Anthropologie aus verschiedenen Perspektiven kritisiert worden. Trotz gravierender Unterschiede im Detail hat sich ein Grundkonsens über einen „revisionistischen“ Emotionsbegriff herausgebildet, der sich vom „klassischen“ in den folgenden Punkten unterscheidet:

Ad a) Emotionen sind keine rein körperlichen Phänomene, sondern besitzen einen *kognitiven Aspekt*.¹² Aufgrund ihrer kognitiven (Urteils-)Struktur und ihres intentionalen Gehalts lassen sich Emotionen von non-kognitiven „*bodily appetites*“ (Hunger, Durst, Schmerz usw.) und objektlosen Stimmungen (Langeweile, Melancholie usw.) unterscheiden.¹³

Ad b) Emotionen haben zwar (phänomenologisch) Widerfahrnischarakter (Demmerling 2004, 21), die meisten werden aber nicht rein passiv erlitten, sondern sind durch (z.B. psychotherapeutische) Konditionierung oder durch kognitive Modulation („Umdenken“), wenigstens teilweise, *aktiv gestaltbar* (Gerhards 1988, 177ff.).

Ad c) Selbst naturalistische Emotionstheorien neurowissenschaftlicher Provenienz erkennen mittlerweile an, dass Emotionalität zu einem guten Teil *sozial konstruiert* ist. Kulturelle Konzepte dienen nicht nur als „Schleuse“, die über das Zulassen bzw. Unterdrücken (potenti-

eller) Emotionen entscheiden, sondern greifen auch qualitativ (produktiv) in unsere Emotionalität ein (Ciompi 1997, 82).

Ad d) Dementsprechend werden Emotionen nicht mehr als blinde Naturkräfte begriffen, „die wie Erdöl aus einem dunklen Untergrund sprudeln“ (Heins 2002, 427) – „fluid forces, pushing their way up through the psyche, accumulating, and eventually bursting through“ (Solomon 1990, 223f.) –, sondern als „Rohstoffe“ oder gar genuine Kulturprodukte, die der institutionellen oder politisch-kulturellen „Weiterverarbeitung“ zugänglich sind und ihrer bedürfen.

Im Rahmen dieses revisionistischen Emotionsverständnisses stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der Emotionen zur Rationalität auf neue Weise. Dabei ist zwischen zwei Ebenen von Rationalität zu unterscheiden: der Funktionalität des emotionalen Vermögens für Prozesse rationaler Lebensführung oder Entscheidungsfindung einerseits, der Beurteilung der Rationalität/Irrationalität einzelner Emotionen gemäß eines Rationalitätskriteriums andererseits. Um sich nicht im Detail einer Fülle von emotionsphilosophischen Theorien zu verlieren, sollen die Ansätze anhand der Frage nach dem „epistemischen Status“ von Emotionen differenziert und idealtypisch in drei Strömungen – die aristotelisch, nietzscheanisch und heideggerianisch genannt werden könnten – untergliedert werden (1). Diese Kategorisierung erleichtert es, die Bedeutung der Emotionen für ein erweitertes Konzept praktischer Rationalität zu bestimmen (2). Vor diesem Hintergrund sind die eingangs genannten Beispiele politischer Emotionalisierung neu zu diskutieren (3).

1a) Im Anschluss an *Aristoteles*, den Ahnen der „cognitive revolution in the study of emotions“ (Elster 1999, 56),¹⁴ lassen sich *Emotionen als eigenständige Form des Strebens* bestimmen. Das den Handlungen zugrunde liegende Strebevermögen (*orexis*) ist nach *Aristoteles* in a) das appetitive Begehren (*epithymia*), b) das Wunschvermögen (*boulesis*) und c) den *thymós* untergliedert, den Barbara Koziak (2000, 82ff.) als Vermögen emotionaler Begehrung inter-

pretiert.¹⁵ Durch diese Zuordnung werden Emotionen, erstens, gewissermaßen zwischen nicht-kognitiven Neigungen und Trieben (*epithymia*)¹⁶ und rein kognitiven Motiven (*boulesis*) verortet und damit als Bindeglied zwischen dem tierischen und dem genuin menschlichen, rationalen Seelenteil ausgewiesen (*Aristoteles* 1995, 414a1-2; 432a24-5; 432b5-6). Als Teil des Strebevermögens ist ihnen, zweitens, im Gegensatz etwa zum kantischen „pathologischen“ Affiziertsein, eine aktivische Komponente, eine „antwortende“ und nicht bloß „sehnde“ Ausrichtung auf ein Objekt (Nussbaum 1994a, 274) eingeschrieben.

Die Funktionalität des emotionalen Vermögens ergibt sich aus einer Bestimmung seines Zwecks (*ergon*). Während das appetitive Begehren auf das Lustvolle gerichtet ist und das wünschende Begehren zum Objekt das Gute hat, lässt *Aristoteles* das Objekt des *thymós* unbestimmt. Barbara Koziak (2000) und Martha Nussbaum (1994b) rekonstruieren in ihren *Aristoteles-Interpretationen* das gute Leben im Sinne gelingender sozialer Beziehungen als seinen genuinen Zweck: „Emotions encapsulate our sociality“ (Koziak 2000, 97).

Die Rationalität im engeren Sinne bemisst sich hingegen nach der richtigen Haltung (*hexis*) zu den Emotionen. Emotionale Exzellenz (*areté*) besteht im richtigen Maßhalten – das aristotelische Tugendverständnis als einer „Mitte“ und einem „Verhalten“ (*Aristoteles* 1991, 1114b26) prägt auch seine Emotionstheorie. Der ethisch Tugendhafte ist durch den Einklang des Begehrungsvermögens mit der Vernunft definiert (*Aristoteles* 1991, 1102b30-1103a10). Gemessen an diesem „Rationalitätsstandard“ können Emotionen auch nicht-rational sein, d.h. unangemessen im Hinblick auf den emotional bewerteten Sachverhalt, den situativen, kulturellen Kontext etc.

1b) Im Anschluss an *Nietzsche* und *Sartre* deutet Robert Solomon (1993) *Emotionen als (eudämonistische) Urteile*. Auch in aristotelischer Perspektive bildet die Urteils Komponente einen zentralen Aspekt der Emotionen (Elster 1999; Koziak 2000; Nussbaum 2001), sie bildet ihre „Formursache“ (*causa formalis*):¹⁷ Die

Individuierung eines Gefühls erfolgt aufgrund seines intentionalen Gehalts (Nussbaum 1994b, 88). Für Solomon (2003) hingegen, der seine stark kognitivistische¹⁸ Interpretation gegen zahlreiche Einwände aufrecht erhalten hat, sind Emotionen mit einer bestimmten Form von Urteilen – eilig getroffenen und unsere soziale Umwelt evaluierenden – identisch.¹⁹ „(T)o have an emotion is to hold a normative judgement about one’s situation“ (Solomon 1980, 258).

In seiner Interpretation wendet sich Solomon – existenzialistisch – gegen das von ihm als „myth of the passions“ (Solomon 1993, 132) betitelte Vorurteil, Emotionen seien passive, zu erleidende Zustände. In Analogie zur Handlung interpretiert er sie als frei wählbare Akte: „I am as responsible for my emotions as I am for the judgements I make“ (Solomon 1980, 261).²⁰

Die Funktion der Emotionen besteht nach Salomon – nietzscheanisch – in „the maximization of self-esteem“ (Solomon 1993, 184; 129). Als „personally involved judgements“ (Solomon 1980, 277) bewerten sie unsere sozialen Beziehungen nicht anhand eines externen Maßstabes, sondern haben selbst „gesetzgebende“,²¹ konstitutive Bedeutung für unsere Perspektive auf die Realität (Solomon 1993, 135; 141). Gemessen an einer auf die Steigerung des Selbstwertes ausgerichteten, als „intelligent, purposive activity, whether reflective and fully articulated or not“ (Solomon 1993, 183) verstandenen Rationalität sind Emotionen intrinsisch rational (Solomon 1993, 138) – gerade als solche können sie im Licht der Handlungs- und Entscheidungsrationale hingegen als irrational erscheinen (Solomon 1993, 189).

1c) Im Anschluss an Heideggers Auszeichnung der „Stimmung als ursprüngliche(r) Seinsart des Daseins“ (Heidegger 1993, 136) lassen sich *Emotionen*²² als *Form der stimmungs-mäßigen Wahrnehmung* deuten. Sie bilden den Kontext, in dem sich andere, z.B. rationale Lebensvollzüge „immer schon“ bewegen. Emotionalität erhält wie bei Solomon den Status eines weltbildenden Vermögens, ist ihrer Struktur nach aber nicht notwendig propositional, wie es die Charakterisierung von Emotionen als „Urteilen“ nahe legt.

Der Neurowissenschaftler Luc Ciompi (1997, 13), der auf eine Verbindung der zentralnervösen Grundlagen von Emotionen mit Wahrnehmung und Denken hinweist, vertritt die These, dass emotionale Bewusstseinskomponenten nicht nur als Motivatoren funktional in die neuronalen Netzwerke eingebaut sind, sondern auch ihrer Strukturierung dienen (Ciompi 1997, 50). In explizitem Rückbezug auf Heidegger argumentiert er, dass „man immer in irgendeiner Weise affektiv gestimmt“ ist und „Form und Inhalt des Bewusstseins ... abhängig von der affektiven Grundstimmung (sind)“ (Ciompi 1997, 69; 329).

Die Funktionalität der Emotionen besteht darin, dass sie, analog zu „Paradigmen“ im Prozess wissenschaftlicher Forschung, unsere Aufmerksamkeit in eine bestimmte Richtung lenken: „Emotions are determinate patterns of salience among objects of attention, lines of inquiry, and inferential strategies. ... (T)hey are what we see the world ‚in terms of‘“ (de Sousa 1980, 137; 138). Nach Ronald de Sousa ermöglichen Emotionen durch diese Ausrichtung des Blicks überhaupt erst rationale Entscheidungen. Während in der *rational-choice*-Theorie Emotionen, die nicht die Stetigkeit von Präferenzen erreicht haben, als irrationale Störgrößen behandelt werden (Marcus 2002, 34), gleicht nach de Sousa (1997, 317ff.) die Situation eines nicht emotional „ausgerichteten“ Akteurs der des buridanschen Esels, der unfähig ist, zwischen vier gleichweit entfernten Heuhaufen zu wählen und schließlich verhungert. Die Unfähigkeit, anhand rationaler Kriterien zwischen verschiedenen, in gleichem Maße rationalen Lösungen eine Entscheidung zu treffen, wird durch die Sinn hierarchisierenden Emotionen ausgeglichen:

Gefühle ... beseitigen das Patt bei der rationalen Festlegung von Urteil und Begehren, indem sie unter den Objekten der Aufmerksamkeit, unter verschiedenen Fragerichtungen und bevorzugten Schlussfolgerungen die Vordringlichkeit festsetzen (de Sousa 1997, 320; 331).

Emotionen sind in Fällen der Dringlichkeit „einfach schneller als der Verstand und werden

deshalb theoretisch als eine Art Lückenfüller zwischen einem Reflektieren ohne Motivationsgrundlage und einer vollrationalen Handlung angesehen“ (Landweer 2004, 472). Als „tiebreakers in case of indeterminacy“ (Elster 1999, 284) sind sie funktionaler Bestandteil strategischer (Handlungs-)Rationalität. Können sie darüber hinaus auch an einem intrinsischen Rationalitätskriterium als rational bzw. nicht-rational beurteilt werden? – De Sousa schlägt vor, die den Emotionen eigene Rationalität im Gegensatz zur kognitiven, auf Wahrheit ausgerichteten, und zur strategischen, auf Erfolg ausgerichteten Rationalität axiologisch zu bestimmen. Das Kriterium der Emotionsrationalität sei „appropriateness“: „(A)n emotion is appropriate if and only if the evoking object or situation warrants the emotion“ (de Sousa 1980, 133). So wie Wahrnehmungen im Hinblick auf das affizierende Objekt korrekt oder illusionär sind, seien Emotions-Wahrnehmungen im Hinblick auf das „evozierende“ Objekt angemessen oder unangemessen. Für die Angemessenheit einer Emotion ist ihre Passung mit einem emotionalen „paradigm scenario“ (de Sousa 1980, 142) ausschlaggebend – einer kulturell kodierten und über Primär- und Sekundärsozialisation vermittelten Schlüsselszene, in der die „richtige“ emotionale Antwort auf eine evozierende Situation „definiert“ wird. Die durch die *paradigm scenarios* definierten emotional passenden Reaktionen treten mit dem Anspruch der Verbindlichkeit auf, können aber in einem emotionalen Lernprozess revidiert werden: „Paradigms can be revised in the light of other, competing paradigms that are seen also to be applicable to the situation at hand“ (de Sousa 1980, 145).

2) Auf der Folie der drei skizzierten emotionsphilosophischen Ansätze ist das Verhältnis von Emotionen und praktischer Rationalität neu zu bestimmen. Einerseits können Emotionen rational beeinflussbar (Aristoteles) bzw. wählbar (Solomon) sein, andererseits Rationalität durch Emotionen positiv beeinflusst bzw. erst ermöglicht werden (de Sousa, Ciompi). Gegenüber auf dem Emotions-Vernunft-Dualismus beruhenden praktischen Rationalitäts-

theorien, die den Emotionen in kantischer Tradition nur motivierende Funktion zusprechen (Tugendhat 1993, 80; dazu kritisch Demmerling 2004, 28ff.), sind aus „revisionistischer“ Sicht Emotionen in dreifacher Hinsicht „part and parcel of the system of ethical reasoning“ (Nussbaum 2001, 1).

a) Emotionen *erschließen den moralischen Kontext*. Sie erweitern in aristotelischer Perspektive unsere Wahrnehmungsfähigkeit, die Voraussetzung für rationales Handeln ist: „Emotions ... allow us to recover what is morally required“ (Kozia 2000, 16). De Sousas Charakterisierung von Emotionen als „patterns of salience“ und sein Vergleich von Emotionen mit „Paradigmen“ weisen in eine ähnliche Richtung, ebenso Christoph Demmerlings (2004, 31) Vorschlag, neben Handlungen und Urteilen auch gefühlsmäßige Wahrnehmungen zu den Konstituenten eines „moralischen Ereignisses“ zu zählen. Solomon (1993, 135) steigert diese These zur Behauptung, der moralische Kontext werde durch Emotionen *konstituiert*: „One does not become angry because the comment is offensive: the comment is offensive by virtue of its being an object for anger.“

Solomons – in ihrer radikalen, individualistischen Verkürzung unhaltbare – existentialistische Interpretation stellt einen Zusammenhang zwischen Emotionalität und dem „guten Leben“ her. Die aristotelischen und heideggerianischen Lesarten streichen hingegen die Verwiesenheit moralischer Urteile auf einen emotional zu erschließenden Kontext ethisch-politischer Grundwerte heraus. Auf komplementäre Weise bringen damit alle drei Ansätze die emotional repräsentierte „Sittlichkeit“ gegen eine rationalistisch verkürzte „Moralität“ in Stellung.

b) Emotionen leisten einen Beitrag zur *Rekrutierung, Anleitung und Entlastung der Entscheidungsrationaltät*. Das von Aristoteles (1999, 1883a) vorgeprägte, aber erst bei Hobbes systematisch zentrale Argument, dass rationales Verhalten durch Furcht begünstigt wird, findet in neurowissenschaftlichen Untersuchungen zum emotionalen Basiszustand kognitiver Operationen Bestätigung: „To gain the intervention of reason requires not reason itself, abjuring

emotion, but instead the intervention of anxiety, the state of mind where reason finds its place“ (Marcus 2002, 132).²³ „Vernunft“ wird aber durch Emotionalität nicht nur rekrutiert, sondern nach de Sousas (1997, 317ff.) Theorem der „strategischen Unzulänglichkeit der Vernunft“ auch inhaltlich ausgerichtet, d.h. sie beeinflusst auch die Parameter der Wahl. Die aus philosophischer Perspektive dem Gehalt nach kognitiven Emotionen können aus psychologischer Sicht kognitiv entlastend wirken, indem Informationen entlang emotionaler Codes im Gedächtnis gespeichert und kognitive Denkprozesse durch das schnellere „emotionale Dispositionssystem“ entlastet werden. Es ermöglicht „thoughtless but efficient reliance on habits so numerous that they provide an extraordinary array of abilities and the ability to use our minds to think, reflect, reconsider, and reformulate our prospects“ (Marcus 2002, 97).

c) Mit der Verstetigung rationalen Verhaltens sind die *ethischen Tugenden* angesprochen, die Aristoteles bestimmt als Eigenschaften, „durch die wir uns zu den Leidenschaften richtig oder falsch verhalten“ (Aristoteles 1991, 1105b26). Die tugendhafte „Mitte“ im Verhalten bewahrt jedoch nicht nur vor einem Zuviel an Emotionalität, sondern auch vor einem Zuwenig, wie Nussbaum (1994a, 308) ausführt: „(V)irtue, as Aristotle says again and again, is a ‚mean disposition with regard to both passions and actions‘.“ „Even were the apparently correct action to be chosen without the appropriate motivating and reactive emotions, it would not count for Aristotle as a virtuous action“ (Nussbaum 1994b, 96). „Without the right ‚passion‘, the very same choice and action will cease to be virtuous“ (Nussbaum 1994a, 308).

3) Erscheinen vor diesem Hintergrund die einleitend genannten Beispiele für politische Emotionalisierung, das globale humanitäre Mitleiden, die emotional geführte Folterdebatte und die Entertainingisierung der Wahlkämpfe, in einem gänzlich neuen Licht? – Das wäre zu viel verlangt und entspräche auch gar nicht dem Anspruch der skizzierten emotionsphilosophischen Ansätze, denen es vorrangig darum geht zu zei-

gen, dass Emotionen auch an Urteilen, Entscheidungen und Handlungen, die als rational angesehen werden, konstitutiv beteiligt sind. Für eine Bewertung der (Dys-)Funktionalität gegenwärtiger Emotionalisierungsphänomene bedürfte es eines Kriteriums politisch angemessener Emotionalität, das in diesem Aufsatz nicht geliefert werden kann.²⁴ Hier lässt sich unter Verweis auf den revidierten Emotionsbegriff lediglich behaupten, dass die angesprochenen Phänomene nicht schon deshalb zwingend irrational sind, weil sie Emotionen freisetzen. Allerdings kann zwischen Emotionalisierung, also der Inszenierung von Emotionalität, und Emotionen durchaus ein Spannungsverhältnis bestehen, das auch durch die im Folgenden vorgenommene Reperspektivierung der Beispielfälle nicht aufgelöst werden kann.

Das wegen seiner praktischen Folgenlosigkeit – sieht man von den kurzfristig enormen Spendenflüssen einmal ab – als irrational kritisierte globale Mitleiden veranschaulicht den moralischen Erschließungscharakter von Emotionen. Es wirft Sittlichkeit als Problem im globalen Maßstab auf. Karl Otto Hondrich beobachtet, dass in Reaktion auf die Tsunami-Katastrophe in Asien „Gefühlsgemeinschaften in die Welt (kommen), die es vorher nicht gab“ (Hondrich 2005, 52), und Michael Ignatieff (1998, 8) konstatiert, dass durch den „narrative of compassion and moral commitment“ die Unteilbarkeit der Menschheitsinteressen und -bedürfnisse erfahrbar werde. Dass bloßes Mitleid zu wenig ist, stellt diese Argumentation nicht in Abrede. Sie weist allerdings darauf hin, dass das Problem nicht in der freigesetzten Emotionalität besteht, sondern – auch das lehrt der Rekurs auf Aristoteles – in deren mangelhafter Institutionalisierung. Erst durch Verstetigung würde aus bloßer Betroffenheit Solidarität.

Die Folterdebatte verdeutlicht, dass mit dem Folterverbot, dessen Aufweichung auch Brugger (1996, 67) als ein „Tabu“ wertet, eine zentrale Institution unserer Rechtskultur zur Debatte steht, die durch das emotional gefärbte Rechtsempfinden geprägt ist. Jan Philipp Reemtsma (2006, 71) führt das Folterverbot, das „nicht in

den Bereich der Moralität, sondern in den der Sittlichkeit“ falle, auf die aufklärerischen Humanisierungsbestrebungen zurück, die sich von der bis dahin gängigen Folterpraxis durch eine gesteigerte „öffentliche Sensibilität“ (Reemtsma 2005, 12) unterscheide. Die von ihm suggestiv aufgeworfene Frage, auf wessen Seite die „besseren Emotionen“ (Reemtsma 2005, 79) stehen, zeigt, dass der Streit über die Rationalität der Folter zugleich ein Streit über die Ausrichtung unserer öffentlichen Emotionalität ist. Matthias Herdegen (2003) hat in seiner Neukommentierung des Artikels 1 GG diese Sichtweise zugespitzt. Seiner Ansicht nach ist die Stabilität des Folterverbots nicht vorrangig eine Frage rationaler Verfassungsauslegung, sondern der Stabilität dieser (emotional verankerten) Rechtskultur.

Nach Andreas Dörners (2001, 70) Untersuchungen ist der durch Politainment verbreitete „Feel-good-Faktor“ zu einer zentralen „Grundlage der Legitimität“ geworden, die Systemvertrauen schaffe und zu politischen Aktionen motiviere (Dörner 2001, 241; 72). Emotionalisierung deutet er als Gegenstrategie zu politikverdrossener Leidenschaftslosigkeit bzw. Langeweile. Dieser Einschätzung entspricht die mittlerweile empirisch gut abgesicherte psychologische Erkenntnis, dass „man die Welt und sich selbst immer schon ein bisschen positiver sehen muss, als sie sind, um sich überhaupt zum Handeln motivieren zu können“ (Landwehr 2004, 473).

5. Schritte zu einer Politologie der Emotionen

Die Bedeutung von Emotionen ist in der politischen Theorie nicht einfach übersehen worden – vielmehr hat die sozialwissenschaftliche Begrifflichkeit ihre angemessene Erfassung systematisch behindert. Die unerlässliche politiktheoretische Auseinandersetzung mit dem Emotionsthema wird deshalb um die folgenden fünf Revisionen ihrer konzeptionellen und normativen Grundlagen nicht umhin können:

Die im Rahmen der klassischen Nomenklatur nicht thematisierbare potentielle Rationalität und Funktionalität von Emotionen kann, erstens, nur auf der Basis eines differenzierten Emotionsbegriffs ausgelotet werden. Hierzu sind Emotionen einerseits – kategorial – von nicht-kognitiven Trieben zu unterscheiden. Andererseits sind – graduell – verschiedene emotionale Modi, Affekte, Gefühle, Leidenschaften und Empfindungen gemäß einer ideengeschichtlich angeleiteten Kriteriologie zu typisieren, die z.B. die Dimensionen des objekt- bzw. subjektzentrierten Weltbezugs, der Dauer/Ausdehnung, des Handlungsbezugs und des kognitivem Gehalts umfassen könnte.

Eine solche Typologie ist, zweitens (und über das in diesem Aufsatz Geleistete hinaus), nur dann als spezifisch politikwissenschaftlich auszuzeichnen, wenn es ihr gelingt, sozialstrukturelle und politisch-kulturelle Bedingungen für die Ausbildung politisch rationaler bzw. funktionaler Emotionen zu spezifizieren. Als soziale „Konstrukte“ sind Emotionen keine präsozialen und präkulturellen *Dati* (Illouz 2006, 10), sondern Symbole, die durch „Narrative“ konstituiert werden. Die Frage nach ihrer Rationalisierbarkeit bzw. Funktionalität ist deshalb nicht vorrangig eine der politischen Behandlung bzw. des Umgangs mit Emotionen (z.B. Repression bzw. Kanalisierung oder Transformation), sondern betrifft im Kern eingelebte politisch-kulturelle Praktiken selbst.

Vor diesem Hintergrund lassen sich dann, drittens, die bislang auf die inhärent irrationale Natur der Emotionen zurückgeführten Phänomene politisch dysfunktionaler Emotionalisierung überhaupt erst *politisch* kritisieren. Der suggestive Verweis auf „Emotionalisierung“ reicht als Argument nicht aus. Die „Kenntnis von den emanzipatorischen und repressiven Kräften“ steht, wie Eva Illouz (2006, 142) hervorhebt, erst am Ende der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen emotionalen Praktiken.

Auf der Grundlage des revidierten Emotionskonzepts könnten, viertens, (hyper-)rationalistische Akteurs- und Politikkonzepte als deskriptiv inadäquat und normativ verfehlt kritisiert werden. Modelle deliberativer Politik

etwa handeln sich angesichts der real existierenden Emotionalisierung nicht nur den Vorwurf wachsender Realitätsferne ein, sondern verspielen aus emotionsphilosophischer Sicht auch das demokratische Rationalitätspotential von Emotionalität (Walzer 1999; Marcus 2002), indem sie Demokratie um das Ideal eines sprachlich-diskursiv strukturierten, ent-emotionalisierten öffentlichen Raums zentrieren. Auf der Folie dieses Ideals erscheint die öffentliche Emotionalisierung unweigerlich als die mediokratische Rückkehr zu einer vordemokratischen Form der „höfischen Öffentlichkeit“ (Meyer 2003, 12). Ansätze, die in der Folge von Plessner (1972) Öffentlichkeit als einen dramaturgisch-sozialen Raum verstehen, sind aus emotionstheoretischer Sicht sensibler für das demokratische Potential neuer, emotionalisierter „Wirklichkeitssphäre(n) zwischen den traditionellen Polen von Öffentlichkeit und Privatheit“ (Dörner 2001, 91).

Darüber hinaus öffnen sich, fünftens, für die politische Theorie – und auch für die empirisch ausgerichtete Politikwissenschaft – einige genuin „emotionspolitologische“ Forschungsfelder, die sich durch die Thematisierung einzelner Emotionen in ihrem Verhältnis zur Politik ergeben. Die vereinzelt Ansätze zur Analyse eines humanitären Mitleidsethos (Ritter 2004) sowie der (Un-)Kultur des Hasses bzw. Zorns (Glucksmann 2005; Sloterdijk 2006) sind erste Schritte der Entdeckung auf der *terra incognita* der politischen Theorie der Emotionen.

ANMERKUNGEN

- 1 Harald Bluhm danke ich für den wertvollen Hinweis auf das Thema Emotion und Politik sowie erste Literaturhinweise. Felix Koch, Mirko Schiefelbein, Christian Volk, Robert Ranisch, Oliver Lembcke, Sebastian Lasch und den GutachterInnen der ÖZP danke ich für kritische Anmerkungen zum Text.
- 2 Jean-François Vidal, zit. nach Rieff (2002, 55): „Only compassion sells. It is the basis of fundraising for humanitarian agencies. We can't seem to do without it.“
- 3 Emotion wird im Folgenden als neutraler Klassifikationsbegriff für Leidenschaften, Affekte und Gefühle verwendet.
- 4 So auch Mestrovic (1997, 63): „Matters which used to be deemed private are now apparent to all, evident, marked by the media, noticed, obvious and prominent in our judgement of people and events.“
- 5 Elias bezeichnet Verflechtungszwänge als „Motor dieses Wandels der psychischen Selbststeuerung“ (Elias 1997, 455). Differenzierter hierzu Oesterdiekhoff (2000, 165ff.).
- 6 Heins (1999) zeigt allerdings zugleich, dass Max Weber sich trotz des rationalistischen *bias* seiner handlungstheoretischen Kategorien in seinen politischen Schriften durchaus differenziert mit dem Thema Emotion und Politik auseinandergesetzt hat.
- 7 Elias (1997, 338) argumentiert hingegen vorrangig nutzentheoretisch und geht von einer notwendigen Strukturisomorphie äußerer und innerer Zwänge aus: „Der Kontroll- und Überwachungsapparat in der Gesellschaft entspricht die Kontrollapparatur, die sich im Seelenhaushalt des Individuums herausbildet.“ Dass dies keinesfalls notwendig der Fall ist, zeigt Oesterdiekhoff (2000, 165ff; 198).
- 8 Emotionen sind ein Charakteristikum des Menschen, sie entstehen als „Zerfallsprodukt“ der Instinktreduktion. Mit der Entkoppelung von Reiz und motorischer Reaktion wird die überschüssige Energie in einen „Gefühlsstoß“ (Gehlen 1961, 62) transformiert, der neben der motorischen Reaktion (Handlung) auch den mimischen Ausdruck als „nicht-praktische(n) Abfuhrweg“ (Gehlen 1961, 112) hat.
- 9 Treffend charakterisiert Gehlen (1961, 56) die Institutionentheorie deshalb auch als eine „Psychologie von außen“.
- 10 Immerhin hat Gehlen Schelkys zuerst 1957 vertretene These (zit. nach Schelsky 1965) einer sekundären Institutionalisierung des Subjektiven akzeptiert (Gehlen 1961, 75).
- 11 Auf Elias trifft das Charakteristikum c) nicht zu.
- 12 „In the past twenty years or so, there has been a virtual triumph of the cognitivist theory ... In both philosophy and psychology the idea that an emotion necessarily requires cognitive ingredients ... has attracted many, many advocates“ (Solomon 2003, 166).
- 13 Der Sonderfall der objektlosen, ästhetischen Emotionen bleibt hier ausgeklammert, vgl. hierzu Landweer (2004, 474).
- 14 „Aristotele anticipated the key elements of the modern theories and, moreover, had important insights that have not yet been rediscovered“ (Elster 1999, 48).
- 15 Diese Interpretation ist stark rekonstruktiv, weil Koziak *thymós*, für gewöhnlich mit „Zorn“ übersetzt, als Vermögen der emotionalen Begehrung deutet. Für eine textnähere, gleichwohl in dieselbe kognitivistische Richtung weisende Interpretation der aristotelischen Rhetorik vgl. Leighton (1996).
- 16 Es ist umstritten, ob Emotionen nicht auch einige „*epithymia*“ umfassen. Die Verwendung des Begriffs

- „*pathos*“ in den ethischen Schriften legt dies nahe. Zur Abgrenzung des Emotionsbegriffs in Ethik und Rhetorik vgl. Leighton (1996).
- 17 Der körperlichen Erregung und Expression entspricht die Kategorie der *causa materialis*, der nach Aristoteles jeder Emotion inhärenten Handlungstendenz die *causa finalis*.
- 18 Auch Nussbaum (2001, 44) vertritt diese stark kognitivistische These. Sie ist ihrer Aristoteles-Interpretation allerdings äußerlich und stattdessen dem stoischen Einfluss auf ihr Denken geschuldet. Nussbaum selbst (1994c) weist ausdrücklich auf den unterschätzten stoischen Einfluss auf Nietzsche hin.
- 19 Die Behauptung, dass Emotionen Urteile *sind*, ist bei Solomon nicht ontologisch zu verstehen. Identität bedeutet, dass Urteile eine logische Bedingung für die Beschreibung von Emotionen sind.
- 20 „It is because our judgements have already been made when we normally come to reflect on them that we are able to view them as ‚not ours‘ at all“ (Solomon 1993, 131). – Die These der Verantwortlichkeit des Subjekts für seine Emotionen geht auf die ältere Stoa zurück.
- 21 „(T)he emotions are the unacknowledged legislators of (our) world“ (Solomon 1993, 142).
- 22 „Befindlichkeit“ wird nach Heidegger (1993, 138) nicht nur durch Stimmungen, sondern ebenso durch „Affekte“ und „Gefühle“ bestimmt.
- 23 Diese Rationalisierungsstrategie darf allerdings zu einem politischen Gestaltungsinstrument werden, wie Marcus nahezu zulegen scheint, wenn er erklärt, „that anxiety is the primary mechanism for eliciting the best that citizens can offer in the way of sound and attentive consideration“ ... „Anxiety ... recruits reasons and disables habit. It thus generates the very deliberative space that democratic theorists have been calling for“ (Marcus 2002, 107; 116).
- 24 Für die Formulierung eines solchen Kriteriums wäre vermutlich der Rückgang auf die rhetorische Tradition ergebnisreich.

LITERATURVERZEICHNIS

- Aristoteles* (1991). Die Nikomachische Ethik, übersetzt von Olof Gigon, Zürich/München.
- Aristoteles* (1995). Über die Seele, übersetzt von Willy Theiler, Hamburg.
- Aristoteles* (1999). Rhetorik, übersetzt und herausgegeben von Gernot Krapinger, Stuttgart.
- Beck, Ulrich* (1986). Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M.
- Beestermöller, Gerhard/Hauke Brunkhorst* (Hg.) (2006). Rückkehr der Folter. Der Rechtsstaat im Zwielicht?, München.
- Brugger, Winfried* (1996). Darf der Staat ausnahmsweise foltern?, in: *Der Staat*, 35(1), 67–97.
- Ciampi, Luc* (1997). Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik, Göttingen.
- Damasio, Antonio* (1999). The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness, New York.
- Demmerling, Christoph* (2004). Gefühle und Moral. Eine philosophische Analyse, Bonn.
- Dixon, Thomas* (2006). From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category, Cambridge.
- Dörner, Andreas* (2001). Politainment. Politik in der medialen Erlebnisgesellschaft, Frankfurt/M.
- Eberwein, Wolf-Dieter* (2005). Olympiade der Barmherzigkeit, in: *Internationale Politik*, 60(5), 108–113.
- Elias, Norbert* (1997). Über den Prozess der Zivilisation, 2. Bd., Frankfurt/M.
- Elster, Jon* (1999). Alchemies of the Mind. Rationality and the Emotions, Cambridge.
- Flam, Helena* (2002). Soziologie der Emotionen. Eine Einführung, Konstanz.
- Gehlen, Arnold* (1961). Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Reinbek.
- Gehlen, Arnold* (1969). Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt/Bonn.
- Gerhards, Jürgen* (1988). Soziologie der Emotionen. Fragestellung, Systematik und Perspektiven, Weinheim/München 1988.
- Glucksmann, André* (2005). Hass. Die Rückkehr einer elementaren Gewalt, Darmstadt.
- Heidegger, Martin* (1993). Sein und Zeit, Tübingen.
- Heins, Volker* (1999). Demokratie als Nervensache. Zum Verhältnis von Politik und Emotion bei Max Weber, in: Ansgar Klein/Frank Nullmeier (Hg.): Masse – Macht – Emotionen. Zu einer politischen Soziologie der Emotionen, Opladen/Wiesbaden, 89–101.
- Heins, Volker* (2002). Politik und Emotionen: Von Max Weber zur Zweiten Moderne, in: *Zeitschrift für Politik*, 49(4), 424–448.
- Herdegen, Matthias* (2003). Kommentierung zu Art.1 Abs. 1 GG, in: Theodor Maunz/Günter Dürig (Hg.): Grundgesetz Kommentar, 42. Lfg., München.
- Hirschman, Albert O.* (1987). Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg, Frankfurt/M.
- Hondrich, Karl Otto* (2005). Gibt es eine universale Moral?, in: *Cicero*, 2, 52–53.
- Ignatieff, Michael* (1998). The Warrior's Honor: Ethnic War and the Modern Conscience, New York.
- Illouz, Eva* (2006). Gefühle in Zeiten des Kapitalismus, Frankfurt/M.
- Inglehart, Ronald* (1977). The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics, Princeton.

- Inglehart, Ronald* (1997). *Modernization and Post-Modernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*, Princeton.
- James, William* (1884). What is an Emotion?, in: *Mind*, 9(34), 188–205.
- Koziak, Barbara* (2000). *Retrieving Political Emotions. Thumos, Aristotle, and Gender*, University Park, Pennsylvania.
- Landweer, Hilge* (2004). Phänomenologie und die Grenzen des Kognitivismus. Gefühle in der Philosophie, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, (52)3, 467–486.
- Leighton, Stephen R.* (1996). Aristotle and the Emotions, in: *Amélie Oksenberg Rorty* (Hg.): *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Berkeley, 206–237.
- Marcus, George E.* (2002). *The Sentimental Citizen. Emotion in Democratic Politics*, University Park, Pennsylvania.
- McLuhan, Marshall* (1995). *The Global Village. Der Weg der Mediengesellschaft in das 21. Jahrhundert*, Paderborn.
- Mestrovic, Stjepan* (1997). *Postemotional Society*, London/New York.
- Meyer, Thomas* (2001). Mediokratie. Die Kolonisierung der Politik durch das Mediensystem, Frankfurt/M.
- Meyer, Thomas* (2003). Die Theatralität der Politik in der Mediendemokratie, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 53, 12–19.
- Nussbaum, Martha* (1994a). *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge.
- Nussbaum, Martha* (1994b). Aristotle on Emotions and Ethical Health, in: *Martha Nussbaum: The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 78–101.
- Nussbaum, Martha* (1994c). Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism, in: *Richard Schacht* (Hg.): *Nietzsche, Genealogy, Morality*, Berkeley, 139–167.
- Nussbaum, Martha* (2001). *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Chicago.
- Oesterdiekhoff, Georg W.* (2000). *Zivilisation und Strukturgenese. Norbert Elias und Jean Piaget im Vergleich*, Frankfurt/M.
- Plessner, Hellmuth* (1972). *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Bonn.
- Reemtsma, Jan Philipp* (2005). *Folter im Rechtsstaat?*, Hamburg.
- Reemtsma, Jan Philipp* (2006). Zur Diskussion über die Re-Legitimierung der Folter, in: *Gerhard Beestmüller/Hauke Brunkhorst* (Hg.): *Rückkehr der Folter. Der Rechtsstaat im Zwielicht?*, München, 69–74.
- Rieff, David* (2002). *A Bed for the Night. Humanitarianism in Crisis*, New York.
- Ritter, Henning* (2004). *Nahes und Fernes Unglück. Versuch über das Mitleid*, München.
- Rorty, Richard* (2005). Eine Angelegenheit des Herzens. Was Liberale verschiedenster Schattierungen verbindet, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 4. Mai.
- Sarcinelli, Ulrich* (1987). Symbolische Politik, Opladen.
- Schelsky, Helmut* (1965). Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, in: *Helmut Schelsky: Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf, 250–275.
- Sennett, Richard* (1983). *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*, Frankfurt/M.
- Sloterdijk, Peter* (2006). *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt/M.
- Solomon, Robert* (1980). Emotions and Choice, in: *Amélie Oksenberg Rorty* (Hg.): *Explaining Emotions*, Berkeley, 251–281.
- Solomon, Robert* (1990). *A Passion for Justice: Emotions and the Origins of the Social Contract*, Reading.
- Solomon, Robert* (1993). *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis.
- Solomon, Robert* (2003). On Emotion as Judgements, in: *Stephen Leighton* (Hg.): *Philosophy and the Emotions*, Toronto, 165–177.
- Sousa, Ronald de* (1980). The Rationality of Emotions, in: *Amélie Oksenberg Rorty* (Hg.): *Explaining Emotions*, Berkeley, 127–151.
- Sousa, Ronald de* (1997). *Die Rationalität des Gefühls*, Frankfurt/M.
- Stephan, Cora* (1993). *Der Betroffenheitskult. Eine politische Sittengeschichte*, Berlin.
- Tugendhat, Ernst* (1993). *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M.
- Walzer, Michael* (1999). *Vernunft, Politik und Leidenschaft. Defizite liberaler Theorie*, Frankfurt/M.
- Weber, Max* (1972). *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.
- Wouters, Cas* (1979). Informalisierung und der Prozess der Zivilisation, in: *Peter Gleichmann/Johan Goudsblom/Hermann Korte* (Hg.): *Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie*, Frankfurt/M., 279–298.

AUTOR

Florian WEBER. Promotionsstipendiat der Studienstiftung des Deutschen Volkes, Dissertationsthema: Politik des Mitleids. Das humanitäre Ethos in der gegenwärtigen Politik.

Forschungsschwerpunkte: Französische Revolution, Terrorismus, Politische Ethik.

Kontakt: Danziger Straße 25, D-10435 Berlin.

Email: weber.flo@web.de