

Zorn, Hass, Wut

Zum affektpolitischen Problem der Identität

Johannes F. Lehmann

Zorn, Hass, Wut – aber auch andere, verwandte Emotionen, wie Ressentiment, Empörung, Ärger etc. – erscheinen als *politische Emotionen*, insofern ihnen Reden oder Handlungen in diesem Feld kausal zugeschrieben werden. Die Bandbreite an Phänomenen, die auf solche Emotionen verweisen oder mit ihnen erklärt werden, reicht von friedlichen Demonstrationen, Verschiebungen in Wahlergebnissen (Protestwahlen), skandierten Parolen (mit unterschiedlicher Nähe zur Gewalt) bis hin zu volksverhetzenden Reden, manifesten Gewaltakten oder Attentaten.

Ausgangs- und Zielpunkt der folgenden Ausführungen bilden Wutartikulationen, wie sie sich in den Wahlergebnissen der AfD und der verbalen Besetzung der Diskursposition der ›Wut‹ niederschlagen, einerseits sowie die (kritische oder selbstaffirmative) Rede von »Wutbürgern« andererseits. Es geht um Zorn und Wut auf ›linke‹ oder liberale Politik, wie sie derzeit »besorgte Bürger« auf die Straße (PEGIDA) und in die Arme rechtspopulistischer Parteien treibt, d. h. es geht um Zorn und Wut in ihrer Qualität politischer Dynamik und nicht um ideologisierte und starre Formen längst sedimentierten Hasses oder Ressentiments von Rechtsradikalen.

Vor dem Hintergrund der konzeptuellen Geschichte des Zorns und seiner epochalen Umcodierung an der Schwelle zur Moderne um 1800 soll zunächst der diskursive Zusammenhang von Hass und Zorn bzw. Wut erörtert werden. Während der alte Zorn als Wunsch nach Rache gedacht wurde, wird die moderne Wut als Hass auf Widerstände gefasst (1). Erst auf der Basis dieser revolutionären, energetischen Demokratisierung des Zorns kann eine Theorie der *modernen* Wut formuliert werden. Sie fasst Wut als Alarmsystem der eigenen Energiebilanz. Das Erleben des Entzugs der eigenen Handlungsenergie und die ›Beobachtung‹ der ungleichen Verteilung von Handlungsmacht erzeugt Wut (2). Die Re-

kurrenz auf Wut als einem Alarmsystem für die ungleiche Verteilung von Handlungsmacht steht in engstem Zusammenhang mit (politischer) ›Identität‹. Noch mehr als auf die ›Fremden‹ richtet sich die rechte Wut, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der sogenannten »Flüchtlingskrise« (2015), auf jene, denen zugeschrieben wird, die Unterscheidung von Eigen und Fremd selbst entziehen zu wollen. Wut ist Effekt und Generator von Identität (3). Schließlich soll ein Blick auf die andere Seite der Wut geworfen werden: Kann man Wut von rechts als Element einer gesellschaftlichen Gesamtaffektivität verstehen, die auf spezifische Gegenlagen im Diskurs der ›Linken‹ verweist (4)? Insbesondere dieser letzte Punkt macht eine methodische Vorüberlegung unerlässlich: Bei der historischen und theoretischen Erklärung von Zorn, Hass und Wut zur Aufhellung der gegenwärtigen Lage geht es nicht um ein Verstehen, das rechtspopulistische Wut (und schon gar nicht ihre gewaltförmigen Extreme) *verständlich* oder gar nachvollziehbar machen soll, die Analyse zielt – in maximaler Distanz zu den politischen Inhalten – auf die Strukturlogik der Emotionen und ihrer Begründungsnarrative. Es geht auch nicht allein um Emotionen und ihren unmittelbaren Ausdruck, sondern um ›Wut‹ als Diskursposition, darum, dass im politischen Diskurs Wut als Fremd-, aber auch als Selbstbeschreibung genutzt wird, wenn sich, wie etwa in Bremen, eine Partei »Bürger in Wut« nennt. Es geht um die *politische* Dimension der Wut.

Worin besteht die genuin politische Dimension der Wut? Sie hängt mit der Besonderheit zusammen, dass Wut (gerade im Gegensatz zum Hass) nicht unmittelbar ein Objekt zum Gegenstand hat, sondern eine Relation. Bei allen anderen Emotionen geht es um die unmittelbare Relation zu einem Objekt, man *liebt* einen Menschen, man *hasst* schlechtes Wetter, man *fürchtet* eine Schlange, man *hofft* auf eine Zusage, man *trauert* um sein Haustier und so weiter. Bei Wut dagegen geht es um die Besonderheit, dass das Objekt der affektiven Relation selbst eine Relation ist. Diese Relation, die in der Wut *Gegenstand* der affektiven Relation ist, ist typischerweise ein *energetisches* Ungleichgewicht zu den eigenen Ungunsten. Wut entsteht, wenn man seinen eigenen Energieeinsatz in Relation zum Effekt und seine eigene Handlungsmacht im Vergleich zum anderen als asymmetrisch erfährt. Etwa: Ich mache und tue – und du liegst nur faul auf dem Sofa. Oder: Ich bin dir treu – und du betrügst mich. Gegenstand der Wut ist eine Relation, ein Verhältnis der asymmetrischen Verteilung von Handlungsenergien und Handlungsmacht, und gerade das markiert das Politische der Wut, geht es doch auch im Politischen um Hegemonien und die Verteilung von Handlungsmächtigkeit sowie um die Beobachtung und die Kritik dieser Verteilung. Was genau heißt das? Einerseits kann man sagen, dass liberale, rechtsstaatliche Demokratien auf der Basis von Gewaltenteilung, Rechtsordnungen und bürokratischen Verfahren per se dafür sorgen,

dass Handlungsmacht verteilt wird, dass ihre Konzentration in den Händen einiger weniger verhindert werden soll. Bereits die athenische Demokratie basierte auf solchen Mechanismen. Andererseits besteht aber Politik gerade darin, vor diesem Hintergrund, innerhalb und außerhalb der Institutionen, um die Verteilung der Macht zu ringen. Gemäß der klassischen, nun bereits hundertjährigen Definition von Max Weber ist Politik das »Streben nach Machtanteil oder Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt«.¹ Wenn man von einer Frage behauptete, sie sei politisch, so seien damit immer »Machtverteilungs-, Machterhaltungs- oder Machtverschiebungsinteressen«² gemeint. Im Rahmen solcher Machtverteilungsverschiebungen fallen nun auch Entmündigungserfahrungen an, für die ›Wut‹ sich als eine Art Alarmsystem begreifen lässt.

1 REVOLUTION UM 1800: ZORN, HASS, WUT

Im Feld der negativen Emotionen von Zorn und Wut ereignet sich im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts ein diskursives Erdbeben, das die abendländische Tradition im Nachdenken und Theoretisieren dieser Affekte zum Einsturz bringt. Das deutlichste Zeichen hierfür ist die Herauslösung der Rache aus der Definition des Zorns. War von Aristoteles über die Stoa, Thomas von Aquin, Descartes und Hobbes bis hin zu Thomasius und Wolff der Zorn über den erlittenen Schmerz angesichts einer Beleidigung und den dadurch ausgelösten Wunsch nach Rache definiert worden, so wird der Affekt Ende des 18. Jahrhunderts plötzlich ohne notwendigen Bezug auf Beleidigung und das Streben nach Rache definiert: So zum Beispiel bei dem Juristen Westphal, der die Wolff'sche Definition, die, wie üblich, auf die Beleidigung abhebt, explizit zurückweist: »Das hasen wir, wogegen bey uns unangenehme und übelwollende Empfindungen entstehen, weil es unserem Wunsch und Verlangen zuwider. Geschieht es mit Aufbrausen ist der Zorn da. *Hier braucht keine Beleidigung*, keine pflichtswidrige Handlung eines anderen vorhanden zu seyn.«³

1 Max Weber: Politik als Beruf. Nachwort von Ralf Dahrendorf. Stuttgart: Reclam 1992, S. 7.

2 Ebd.

3 Ernst Christian Westphal: Grundsätze von rechtlicher Beurtheilung der, aus Hitze des Zorns unternommenen, erlaubten und unerlaubten Handlungen. Halle: o. V. 1784, S. 8 (Hervorh. im Text). Ausführlich hierzu Johannes F. Lehmann: Im Abgrund der Wut.

An die Stelle der Beleidigung, die das korrespondierende Moment des Wunsches nach Rache darstellt, rückt eine generalisierte Blockade der eigenen Wünsche, ein Hassen von etwas, das uns zuwider ist, ohne dass dies notwendigerweise eine Beleidigung sein muss. Während der alte Zorn (von den rhetorischen Affektenlehren über die Scholastik bis zur Schulpsychologie des 18. Jahrhunderts) immer als zugleich von Schmerz und Lust gedacht wurde, als Schmerz über die Kränkung und als Lust der angestrebten Rache, so wird nun dieses zweite Moment, das Lust- und Strebenmoment, zurückgenommen und ersetzt durch das Gefühl der eigenen, bedrohten und herausgeforderten Kräfte angesichts ihrer Blockade. Entsprechend heißt es in Immanuel Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*: »Der Zorn ist ein Schreck, der zugleich die Kräfte zum Widerstand gegen das Übel schnell rege macht.«⁴ Und der Hallenser Philosoph und Psychologe Johann Christian Hoffbauer schreibt exakt im Sinne derselben Denkfigur: »Denn die Anlässe zum Zorn hat schon das Kind, so bald es einen Widerstand empfindet, gegen welchen es seine Kräfte aufzubieten sich versucht fühlt.«⁵ Bei Albert Mathias Vering schließlich heißt es in seiner *Psychischen Heilkunde* von 1817: »Jenes Gefühl, welches aus dem Abscheu eines Objects entspringt, und mit einer heftigen Tätigkeit, dasselbe zu entfernen, begleitet ist, heißt Zorn; ein Gemüthszustand, der zu den Affecten gezählt wird.«⁶

An die Stelle der Rache tritt die Kraft und die Energie, ein Übel zu entfernen, an die Stelle der Beleidigung tritt ein Widerstand gegen die eigenen Bestrebungen, ganz allgemein ein ›Übel‹, das sich dem Willen in den Weg stellt. Diese energetische Umformulierung des Zorns lässt sich lesen als die Auflösung der Doppelcodierung in der alten Zorntheorie, und zwar durch die Einführung des Gefühlsbegriffs als einem Relais der Selbstreferenz.

Der Zorn war als zugleich von Schmerz und Lust immer sowohl *gegenwärtige Empfindung* des Schmerzes als auch *Bewegung bzw. Begierde* nach zukünftiger

Zur Kultur- und Literaturgeschichte des Zorns. Freiburg i. Br.: Rombach 2012, S. 131–190.

- 4 Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Stuttgart: Reclam 1983, S. 197.
- 5 Johann Christoph Hoffbauer: *Untersuchungen über die Krankheiten der Seele und die verwandten Zustände. Dritter Theil: Psychologische Untersuchungen über den Wahnsinn, die übrigen Arten der Verrückung und die Behandlung desselben*. Halle: Trampen 1807, S. 312.
- 6 Albert Mathias Vering: *Psychische Heilkunde. Erster Band*. Leipzig: Barth 1817, S. 58. Dass Vering eigens erwähnen muss, dass der Zorn ein Affekt ist, liegt an der durch Kant etablierten terminologischen Trennung von Affekt und Leidenschaft.

tiger Rache. Exakt hier setzen nun um die Wende zum 18. Jahrhundert die diskursiven Trennoperationen an. Explizit fragt Christian Thomasius in seiner praktischen *Sittenlehre*: Ist der Zorn eine Rachbegierde (und damit böse) oder ist er eine »Gemüths-Bewegung / die das Böse empfindet / und nach dieser Empfindung den Menschen antreibt / dasselbe von Halse loß zu werden«⁷ (und damit indifferent)? Thomasius diskutiert hier die Möglichkeit, den Zorn auf den gegenwärtigen Schmerz und das Loswerden-Wollen des Übels zu beschränken, eine Alternative, die er allerdings ablehnt: »Nun geben aber alle zu / daß der Zorn / so ferne er eine Rachbegierde ist / ein eigentlicher Zorn sey.«⁸ Thomasius spricht daher explizit von zwei möglichen, sich aber ausschließenden Zornbegriffen: »Jener verlangt nach Rache als was guten [sic!]/ und hat die Beleidigung oder das Böse schon überstanden; Dieser aber will nur das gegenwärtige Böse von Halse loß werden / ohne Verlangen nach Rache.«⁹

Wie wir gesehen haben, etablieren die Zorndefinitionen des späteren 18. Jahrhunderts nun exakt diesen zweiten Zornbegriff, der auf die Gegenwart des Erlebens fokussiert und auf das bloße Loswerden-Wollen des Übels. Dieser Begriff heißt dann in der Moderne zunehmend ›Wut‹. Was in den Vordergrund rückt, ist das gegenwärtige Empfinden der eigenen Kraft, ihre Beeinträchtigung und ihre energetische Formierung zum Widerstand. Die Zorndefinition stellt um auf Selbstreferenz der eigenen Kräfte. Dies formulierbar zu machen ist die Leistung des im 18. Jahrhundert neu hinzutretenden Begriffs des Gefühls. Das Gefühl meldet, so formuliert es der Philosoph und Anthropologe Johann N. Tetens, »die Beziehung des gefühlten Objekts auf die gegenwärtige Beschaffenheit der Seele und ihrer Vermögen und Kräfte.«¹⁰ Im Zentrum dieser Rückmeldung steht die jeweils *gegenwärtige* Beschaffenheit der eigenen Kräfte. Noch einmal Tetens: »Nur jetzige Veränderungen, gegenwärtige Zustände von uns, können Objekte des Gefühls seyn. Die Vorstellungen haben auch das Vergangene und

7 Christian Thomasius: *Ausübung der Sittenlehre*. Mit einem Vorwort von Werner Schneiders. Halle: o. V. 1696 (Reprint: Hildesheim: Olms 1968), S. 423.

8 Ebd., S. 424.

9 Ebd., S. 423.

10 Johann N. Tetens: *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Bd. 1. Leipzig: o. V. 1777 (Reprint: Hildesheim/New York: Olms 1979), S. 184. Ähnlich auch Friedrich Eduard Beneke: *Lehrbuch der Psychologie*. Berlin u. a.: E. S. Mittler & Sohn 1833, S. 157. Er nennt Gefühl »das unmittelbare Bewußtsein, welches uns in jedem Augenblicke unseres wachen Lebens von der Beschaffenheit unserer Thätigkeiten und Zustände inwohnt«.

Zukünftige zum Gegenstand.«¹¹ Und anders als das Begehungsvermögen geht das Gefühl nicht über den gegenwärtigen Moment hinaus. Es besteht »in keinem Bestreben, in keinem Ansatz, eine neue Veränderung zu bewirken. Es gehet nicht über das Gegenwärtige hinaus.«¹² Und anders schließlich als der mit dem Begehungsvermögen verknüpfte alte Begriff des Affekts (der eine Figur der Bewegung, eine vorübergehende *perturbatio animi* beschreibt)¹³ arbeitet das Gefühl immer. Immanuel Kant hat in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* die Trennung von Zorn und Rache exakt auf die um 1770 neue Unterscheidung von Gefühls- und Begehungsvermögen bezogen. Zorn und Rache, die bis dato immer als Affekt (Vorstellung plus Begierde) vereinigt gedacht waren, werden aufgespalten in einerseits Gefühl/Affekt (Zorn) und andererseits Begehren/Leidenschaft (Rache). Mitten durch den alten Affekt des Zorns läuft die neue Grenze zwischen Gefühls- und Begehungsvermögen.

Das Interessante in unserem Zusammenhang ist nun, dass hierbei Elemente des Hasses selbst in die Definitionen des Zorns eintreten und ihrerseits in Richtung auf Selbstreferenz transformiert werden. Wir hatten gesehen, dass etwa bei Westphal der Hass selbst zum Definiens des Zorns wurde, wenn es heißt: »Das *hassen* wir, wogegen bey uns unangenehme und übelwollende Empfindungen entstehen, weil es unserem Wunsch und Verlangen zuwider. Geschieht es mit Aufbrausen ist der Zorn da. *Hier braucht keine Beleidigung*, keine pflichtswidrige Handlung eines anderen vorhanden zu seyn.«¹⁴

Das ist insofern plausibel, da im Hass immer schon jenes Loswerden-Wollen formuliert worden war, das nun auch für den Zorn bzw. die Wut als Gefühl bestimmend wird. In der aristotelischen *Rhetorik* wird dieser Punkt als Abgrenzung gegen den Zorn explizit gemacht: Der Zürnende will, so heißt es in Abschnitt II. 4 über Liebe und Hass, »daß der, dem er zürnt, auch leidet, dieser aber [der Hassende; JL] will, daß er nicht mehr existiert.«¹⁵ Beim Hass geht es seit jeher

11 Tetens: *Philosophische Versuche*, Bd. 1, S. 170. Der Abschnitt heißt: »1) Das Gefühl hat nur mit gegenwärtigen Dingen zu thun.«

12 Ebd., S. 171.

13 Rüdiger Campe: *Affekt und Ausdruck. Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer 1990, S. 117–136.

14 Westphal: *Grundsätze von rechtlicher Beurtheilung*, S. 8 (Hervorh. im Text).

15 Aristoteles: *Rhetorik*. Übersetzt, m. e. Bibliographie, Erläuterungen u. e. Nachwort v. Franz G. Sieveke. München: Fink ⁵1995, S. 97. Vgl. hierzu: Josef König: *Einführung in das Studium des Aristoteles: an Hand einer Interpretation seiner Schrift über die Rhetorik*. Hg. v. Nicolas Braun. Freiburg i. Br./München: Alber 2002, S. 156–160.

um jenes Negative des Weghaben-Wollens, das nun auch im neuen Gefühl des Zorns bzw. der Wut dominiert.

Der Hass war in der Frühen Neuzeit exakt in diesem Sinne nie nur ein Affekt unter anderen, sondern als Bewegung des Abscheus und als das Gegenteil des Liebens sozusagen eine Meta-Emotion, die selbst als Einteilungskriterium und Quellpunkt aller anderen Emotionen gedacht wurde. »Was die Menschen begehren, *lieben*, und wovon sie Abneigung empfinden, *hassen* sie«,¹⁶ heißt es bei Hobbes. Aus Liebe und Hass als Bewegungen, denen Lust und Schmerz korrespondieren, werden dann alle anderen Affekte generiert. Liebe und Hass sind die »zwey Haupt-Affecten, welche auch die Quelle der übrigen Affecten seyn«. ¹⁷ Gemäß der im 17. Jahrhundert etablierten Definition des Affekts aus dem Doppelspiel von Vorstellung und Bewegung wird die Liebe als Streben nach Vereinigung mit einem Objekt, das wir uns als Gut vorstellen, gedacht und der Hass als »ein Studium separationis, oder Bemühung sich von etwas loszureissen«. ¹⁸ Durch die verschiedenen Mittel und Chancen dieses Vereinigens oder Losreißen können dann die anderen Affekte als »Derivati« von Liebe und Hass erklärt werden. ¹⁹

Wenn nun Affekte aber nicht mehr als Bewegungen im Hinblick auf Vorstellungen gedacht werden, sondern, wie bei Kant, als Gefühle, dann wird sowohl im Hass als auch in dem zur Wut transformierten Zorn das Gefühl des Schmerzes und die Kraft des Widerstands betont, wie sie sich jetzt äußert. Der Hass mit seinem Loswerden-Wollen wandert so ins Gefühl der Wut. Der Hass als Bestreben, das Übel loszuwerden, fokussiert seit jeher stärker den Subjektpol als der Zorn, der mit seinem Rachewunsch am Anderen orientiert ist. Hass wird dage-

16 Thomas Hobbes: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Hg. v. Iring Fetscher. Frankfurt a. M.: Suhrkamp ⁵1992, S. 40. Vgl. das Kapitel »Von Verbesserung des *Hasses*, in: *Geistreiche Christen-Lehr. Von der christlichen Vollkommenheit*, hg. v. R. P. Ioh. Ios. Surin, der Gesellschaft Jesu Priestern, Tomus II. O. O.: o. V. 1739, S. 446: »Frage: Was ist der Haß? Antwort: Es ist eine Bewegung der Seelen, wodurch sie sich abwendet von allen, was ihr schlimm vorkommet.«

17 M. Johann Ambrosio Hilligen: *Anatomie der Seelen: darinne derselben Logicalische und Moralische Natur des Verstandes, Willens, Mental-Gedächtnis der Phantasie, Affecten [...] entworfen*. Leipzig: Georgi 1737, S. 160. Vgl. auch: Artikel: »Affekten«. In: *Deutsche Encyclopädie oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften von einer Gesellschaft Gelehrten*. Hg. v. Heinrich Martin Gottfried Köster. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Barrentrapp & Wenner 1778, S. 280–288, hier: 284.

18 Hilligen: *Anatomie der Seelen*, S. 163.

19 Ebd., S. 164.

gen stärker auf das subjektive Empfinden des Übels bezogen: »Der Haß entsteht, wenn ich mir etwas an einem vorstelle, das in Ansehung meiner übel ist.«²⁰

In dem Maß nun, in dem das Gefühl als Selbstreferenz des jeweiligen gegenwärtigen Moments und als Rückmeldungsapparat für das Fühlen der eigenen Kräfte in die Emotionsbeschreibungen eintritt, rückt eben diese Subjektivität, nämlich die eigenen Kräfte als Gegenstand des Gefühls ins Zentrum. Das wird sinnfällig im Begriff des Selbstgefühls, wie er im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts sozusagen als Konsequenz aus dem Begriff des Gefühls entsteht. Das Gefühl, das nicht Vorstellung und nicht Begierde ist, ist immer Selbstgefühl, insofern das Gefühl immer eine Rückmeldung über und eine Rückwirkung auf die eigenen Kräfte bzw. die »inneren Realitäten« gibt.²¹ »Demnach«, so formuliert auch der Psychologe Johann Heinrich Abicht, »sind alle unsere Gefühle Selbstgefühle.«²² Tetens definiert das »Selbstgefühl« als »das Gefühl jedweder Art von inneren Zuständen und Veränderungen für sich betrachtet, so wie sie für sich in uns vorhanden sind.«²³ »Wir fühlen auch die subjektivistischen Verhältnisse und Beziehungen der Gegenstände und der Veränderungen auf unseren jetzigen Zustand, oder eigentlich, wir empfinden die Dinge mit ihren Wirkungen und Eindrücken in uns, die sie in Gemäßheit *ihrer Beziehungen auf uns* hervorbringen.«²⁴ Das Gefühl, als jene Instanz der Selbstreferenz, deren Tätigkeit weder Vorstellung noch Wille ist,²⁵ meldet nicht innere Verstandesoperationen, sondern zugleich Fremd- und Selbstverhältnisse.

20 Versuch von dem Mechanismo der Leidenschafften überhaupt, durch Herrn Lalemant. In: Zuverlässige Nachrichten von dem gegenwärtigen Zustande, Veränderung und Wachsthum der Wissenschaften, 157. Theil. Leipzig: Joh. Fried. Gleditschens Buchhandlung 1753, S. 43–65, hier: S. 46.

21 Tetens: Philosophische Versuche, Bd. 1, S. 187.

22 Johann Heinrich Abicht: Psychologische Anthropologie. Erste Abteilung. Aetiologie der Seelenzustände. Erlangen: Palm 1801, S. 68. So auch bei Heinrich Benedikt von Weber: Vom Selbstgefühle und Mitgefühle. Ein Beytrag zur pragmatischen Anthropologie. Heidelberg: Mohr und Zimmer 1807, S. 9.

23 Tetens: Philosophische Versuche, Bd. 1, S. 190.

24 Ebd. (Hervorh.: JL).

25 Erste Ansätze zur Unterscheidung des Gefühls von Vorstellung und Wille finden sich bereits bei Moses Mendelssohn: Über die Empfindungen. In: ders.: Ästhetische Schriften in Auswahl. Hg. v. Otto F. Best. Darmstadt: WBG 1994, S. 29–110, hier: S. 65. Siehe auch ders.: Morgenstunden. In: ders.: Sämtliche Werke. 2. Bd.: Philosophische Schriften. Ofen u.a.: Burian 1819, S. 294 f.

Vor diesem Hintergrund wird die Umcodierung des Zorns, der nun auch zunehmend Wut heißt, als Geschehen plausibel, das nun ganz im Inneren der Selbstreferenz der eigenen Kräfte stattfindet: Dieses Gefühl des Zorns ist nach Karl Friedrich Burdach eine »Beeinträchtigung unseres eigenen Ich's oder jede Beschränkung einer andern Kraft, deren Zusammenhang mit uns wir fühlen.«²⁶ So kann dann auch der Wunsch nach Rache und Vergeltung, wo er als Folge des Zorns weiter im Spiel bleibt, mit dem Bewusstsein einer Kräftekonkurrenz und der Selbstaffektion durch das eigene Kraftgefühl erklärt werden. Zorn ist nun die Antwort auf ein inneres Energiemissverhältnis, ein inneres gestörtes Gleichgewicht. So formuliert das explizit Theodor Waitz in seinem *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft* (1849): »Der Zornige ergreift jedes Mittel um den auf ihn wirklich geschehenen oder nur eingebildeten Angriff abzuwehren und dasjenige zu beseitigen was er als nächste Ursache des gestörten Gleichgewichts seines innern Lebens betrachtet.«²⁷

Ein solches Selbstgefühl spielt nun auch für den Zusammenhang von Hass, Wut und Identität eine zentrale Rolle, insofern zunächst auf der Ebene der Individuen Hass als Effekt eines bedrohten Selbstgefühls erzählbar wird. Mit diesem Begriff des Selbstgefühls werden Motivlagen plausibel, die Handlungen allein auf die Steigerung oder die Stabilisierung des Selbstgefühls beziehen. Es werden Umschläge von Liebe in Hass erklärbar, Neid und Kränkungen als Beweggründe für einen Hass, der nichts will als das eigene Selbstgefühl wiederherstellen oder steigern. »Ich will alles um mich her ausrotten, was mich einschränkt, daß ich nicht Herr bin«²⁸ – dieser Satz Franz von Moors aus Schillers *Räubern* ist sozusagen das Generalmotiv des Hasses aus Selbstgefühl. In den Fokus rückt nicht das Objekt der Begierde, das gewollt und erstrebt wird, und auch nicht das unmittelbar schädigende Objekt selbst, sondern in den Fokus rückt all jenes, was in der Form der Einschränkung das eigene Herrsein, was immer das auch für den Einzelnen bedeutet, unterminiert. Es geht nicht ums Haben, sondern ums Weghaben-Wollen – nämlich all jene und all das, was das eigene Selbstgefühl ver-

26 Ebd., S. 164.

27 Theodor Waitz: *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*. Braunschweig: Vieweg 1849, S. 475.

28 Friedrich Schiller: *Die Räuber*. In: ders.: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*. Hg. v. Klaus Harro Hilzinger u. a. Band 2: *Dramen I*. Hg. v. Gerhard Kluge. Frankfurt a. M.: Klassiker Verlag 1988, S. 30.

dunkelt. Noch Büchners Robespierre tötet Danton und die Dantonisten aus seinem bedrohten »Selbstgefühl«.²⁹

Im Feld des Politischen taucht ein solcher Begriff des Hasses erstmals bei Herder auf, interessanterweise in seiner Schrift zum Sprachursprung. Der Zusammenhang zwischen Sprachursprung und National- bzw. Familienhass liegt darin, dass die Sprachschöpfung zugleich an die ureigenste Erfahrung gekoppelt wird, an den fiktiven poetischen Akt, in dem die Seele unvermittelt Ausdrücke für Eindrücke und damit für das Eigenste eine eigene Form findet, die dieses Eigene *ausdrückt*.³⁰ Alle anderen Formen sind das Fremde, das von dieser Kraft der Zeichenstiftung, die hier zugleich als Lebenskraft schlechthin firmiert, abgelehnt wird. Das Hassen des Fremden ist die Kehrseite der Konstitution des Eigenen, der Hass ist gewissermaßen Funktion der eigenen Identitätskonstitution und der Identitätskohäsion, wenn er auf Kollektive, sei es Familien, sei es Stämme oder Nationen, übertragen wird. Wenn später in den Kriegsapologien von Valentin Embser bis Ernst Moritz Arndt und Heinrich Gottlieb Tzschirner der Hass als differenzkonstituierende Lebenskraft gefeiert wird, dann hat das bei dieser Denkfigur seinen Ursprung. Valentin Embser schreibt bereits 1779, dass der »kriegerische Geist nicht verlöschen [dürfe], wenn die Nation ihre Stärke, ihre Tugend, ihre Glückseligkeit nicht verlieren«³¹ solle. Heinrich Gottlieb Tzschirner lobt in seinem Essay *Über den Krieg*

29 Vgl. Georg Büchner: Dantons Tod. In: ders.: Dichtungen. Hg. v. Henri Poschmann unter Mitarbeit von Rosemarie Poschmann. Frankfurt a. M.: Klassiker Verlag 2006, S. 11–90, hier: S. 85. Dantons Behauptung, dass alle Epikuräer sind und »sich ein ganz behagliches Selbstgefühl zurecht« machen, die er hier kurz vor der Hinrichtung äußert, lässt sich auf Robespierre rückbeziehen, dem Danton mit eben diesem Argument die »Absätze [...] von den Schuhen« getreten hatte. Ebd., S. 33.

30 Vgl. auch Herders Zeilen aus dem Gedicht *Selbst*: »Nicht was Du siehest (auch das Thier bemerkt), / Nicht was Du hörst (auch das Thier vernimmt), / Nicht was Du lernst (auch der Rabe lernt), / Was Du verstehst und begreifst, die Macht, / Die in Dir wirkt, die innre Seherin, / Die aus der Vorwelt sich die Nachwelt schafft, / Die Ordnerin, die aus Verwirrungen / Entwirrend webt den Knäuel der Natur / Zum schönen Teppich in und außer Dir: / Das bist Du selbst; die Gottheit ist's, wie Du.« Johann Gottfried Herder: Werke. Erster Theil. Gedichte. Wien/Prag: Haas 1879, S. 51–54, hier: S. 51 f.

31 Johann Valentin Embser: Die Abgötterei unsers philosophischen Jahrhunderts. Erster Abgott: Ewiger Friede. Mannheim: E. F. Schwan 1779, S. 172. Vgl. zu Embser: Wilhelm Janssen: Johann Valentin Embser und der vorrevolutionäre Bellizismus in Deutschland. In: Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution. Studien zum bellizistischen Diskurs des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts. Hg. v. Johannes Kunisch und Herfried Münkler. Berlin: Duncker & Humblot 1999,

diesen als den »Grund der fortdauernden, von der Natur hervorgebrachten Individualität der Völker« sowie als jene Kraft, die ihnen »ihr individuelles Seyn und Leben sichert.«³² Am weitesten ist hier Ernst Moritz Arndt in seinem Text *Über Volkshaß* gegangen, in dem er Differenz, Hass und »Leben« politisch und nationalistisch eng führt. Der Hass ist nicht Ausdruck des Zorns, sondern Energie der differenzerhaltenden Lebenskraft: »Volkshaß ist so natürlich und nothwendig als das Leben, ja er ist das Leben selbst, denn ohne reinen Haß gegen Etwas ist gar kein Leben.«³³ Hass ist demnach die negative Seite der Konstitution des Eigenen, alle Zeichen der »Kultur« stehen unter der impliziten Spannung der Kontingenz ihrer Setzung und müssen durch Abwehr des Fremden permanent als das Eigene heroisiert werden. Die Identität des eigenen Stammes, so Herder, impliziert ein Herabsetzen aller anderen – und wenn dieses Herabsetzen wiederum auch die anderen uns entgegenbringen, da sie ihrerseits im vollen Selbstgefühl der Überlegenheit ihres Eigenen segeln, dann ist »die Trompete des Krieges geblasen«. Herder fährt fort: »Das gilt die Ehre, das weckt Stolz und Mut des ganzen Stammes! Von beiden Seiten Helden und Patrioten! Und weil jeden die Ursache des Krieges traf und jeder sie einsehen und fühlen konnte, so wurde der Nationalhaß in ewigen, bitterm Kriegen verewigt.«³⁴ An solche Sätze können noch heute die Neuen Rechten mit ihrem Begriff des »Ethnopluralismus«³⁵ bruchlos anschließen, wenn sie aus der Homogenität von Stammes- und Nationalzugehörigkeit die differenzerhaltende Ausweisung aller Fremden propagieren. Sie argumentieren dabei wie Herder mit

S. 43–56, sowie Jörn Leonhard: *Bellizismus und Nation. Kriegsdeutung und Nationsbestimmung in Europa und den Vereinigten Staaten 1750–1914*. München: R. Oldenbourg 2008, bes. S. 208–215.

- 32 Heinrich Gottlieb Tzschirner: *Über den Krieg. Ein philosophischer Versuch*. Leipzig: Barth 1815, S. 110 f.
- 33 Ernst Moritz Arndt: *Über Volkshaß und Über den Gebrauch einer fremden Sprache*. Leipzig: Fleischer 1823, S. 3–21, hier: S. 3. Siehe hierzu auch den Beitrag von Jürgen Brokoff im vorliegenden Band.
- 34 Johann Gottfried Herder: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [zuerst 1772]. Hg. v. Dietrich Irmscher. Stuttgart: Reclam 1989, S. 110.
- 35 Zu dem auf Henning Eichberg zurückgehenden Begriff vgl. Claudia Globisch: *Radi-kaler Antisemitismus. Inklusions- und Exklusionssemantiken von links und rechts in Deutschland*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2013, S. 247–252, sowie dies.: »Deutschland uns Deutschen, Türkei den Türken, Israelis raus aus Palästina.« Zum Verhältnis von Ethnopluralismus und Antisemitismus. In: *Die Dynamik der europäischen Rechten. Geschichten, Kontinuitäten und Wandel*. Hg. v. ders. u. a. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2011, S. 203–225.

der positiv-bewerteten Innenseite des Hasses, mit Ehre, Stolz und Mut und berufen sich allerdings nicht auf den Hass, sondern auf Begriffe wie Wut, Zorn oder, wie Francis Fukuyama und Peter Sloterdijk, auf den griechischen Begriff des *thymos*.³⁶

2 WUT UND ENERGIE: ZUR (POLITISCHEN) THEORIE DER WUT

Jenseits der historischen Rekonstruktion verschiedener Zorn-, Hass- und Wutmodelle kann man eine Wuttheorie formulieren, die ihrerseits die Metaphern von Energie und Widerstand aufnimmt, aber auch weiterdenkt. War in der Vormoderne die soziale Relation für Zorn entscheidend, so geht es in der modernen Wut um die energetische Relation zwischen Energieeinsatz und Ertrag und somit um das Erleben negativer Energiebilanzen und die Beobachtung von asymmetrischer Verteilung von Handlungsmacht. Unter ›Handlungsmacht‹ verstehe ich das Erleben des Erfolgs des eigenen Energieeinsatzes, sie ist also zunächst subjektiv zu denken. Wenn wir eine Handlung ausführen, dann setzen wir Energie ein – und erwarten einen Effekt. Wütend macht, wenn sich dieser Effekt nicht einstellt und die eigene Energiebilanz ins Negative rutscht: wenn man dem eigenen Kind etwas zwanzigmal erklärt und es versteht es immer noch nicht, wenn man den Knoten der Schnürsenkel nicht und wieder nicht aufkriegt und so weiter. Wut zeigt sich hier als Alarmsystem der eigenen Energiebilanz. Es geht also nicht einfach um die Blockade des eigenen Wunsches oder die Frustration und auch nicht um die inhaltliche Norm, dass Kinder zu verstehen oder Schnürsenkelknoten aufzugehen haben, sondern um die formale Relation zwischen Energieeinsatz und Erfolg. Mit einer solchen Beschreibung liegt man ganz in der Linie einer energetischen Anthropologie, wie sie im 19. Jahrhundert nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Thermodynamik entwickelt worden ist. Robert Mayer, einer ihrer Erfinder, wusste etwa, dass der Mensch »seiner Natur nach so beschaffen ist, daß er gerne mit Aufwendung geringer Mittel möglichst große Erfolge erzielt«. ³⁷ Und wenn sich dieses Verhältnis umkehrt, entsteht nach Mayer Zorn.

Man kann nun diese an der modernen Metaphorik gewonnene Theorie der Wut als Alarmsystem der Energiebilanz auch auf interpersonale Asymmetrien

36 Vgl. hierzu meine Rezension zu Sloterdijks Buch *Zorn und Zeit* (2006): Von Achill zu Al-Qaida. Sloterdijks Essay zur politischen Ökonomie des Zorns. In: IASLonline, 17.01.2007. https://www.iaslonline.lmu.de/index.php?vorgang_id=1845 (10.12.2018).

37 Robert Julius Mayer: Ueber Auslösung. In: ders.: *Die Mechanik der Wärme*. Hg. v. Hans Peter Münzenmeyer. Heilbronn: Stadtarchiv 1978, S. 413–416, hier: S. 416.

übertragen und als Strukturlogik von Wutbegründungsreden auch in älteren und sehr alten Wutszenen beobachten. Wutreden enthalten immer zugleich zwei Pole: Zum einen den verbalen Angriff auf den anderen, der die Wut ausgelöst hat, und zum anderen die Rechtfertigung eben dieser Handlung. Die Wutrede liefert immer ihre eigene Begründung. Die Wut artikuliert sich dabei in der Form einer Geschichte, und zwar als Geschichte eines energetischen Ungleichgewichts. Wutreden sprechen von dem Einsatz der eigenen Energie, die nicht den erwarteten Ertrag erbracht hat, und werfen dies dem anderen vor: »Ich habe Energie aufgewendet, während du dies nicht getan hast.« Obwohl die Antike eine solche Konzeptualisierung von Wut/Zorn nicht vorgenommen hat, kann man diese Form des energetischen Gefälles aber dennoch sogar hier in einigen erzählten Szenen erkennen. In der *Ilias* folgt die erste Wutrede des Achill, als Agamemnon ihm seine Beutefrau streitig macht, genau diesem Schema:

Ha, du in Unverschämtheit Gehülleter, sinnend auf Vorteil! [...] Dir, schamlosester Mann, dir folgten wir, dass du dich freust; Nur Menelaos zu rächen und dich, du Ehrvergeßner, An den Troern! Das achtetest du nichts, noch kümmerst dich solches! Selbst mein Ehrengeschenk, das drohest du mir zu entreißen, Welches mit Schweiß ich errungen und mir verehrt die Achaier.³⁸

Bereits die Ausgangssituation enthält ein Gefälle, da Achill seine Energien für den Kampf um Ziele bereitstellt, die nicht seine eigenen sind. »Ich gehe für dich in den Kampf, setze meine Energie für deine Ziele ein.« Die wutauslösende Handlung der Wegnahme der Beutefrau steigert das Gefälle, indem sie es missachtet: »Und jetzt nimmst du mir das Geschenk, das ich mit meinem Energieeinsatz gewonnen habe.« Auch Martin Luther folgt diesem Modell in seiner *Predigt vom Zorn*: »Solt ich nicht billich zürnen? Dies und das hat er mir gethan da fur, das ich im so viel guts gethan habe und gerne das hertz im leib mitgeteilt hette, Das ist der danck und lohn, damit er mich bezalet, Solt ich das leiden und solche bosheit also hingehen lassen?«³⁹ In allen diesen Beispielen geht es um die eigene negative Energiebilanz im Vergleich zum anderen.

38 Homer: *Ilias*. In: ders.: *Ilias. Odyssee*. Übersetzt von Johann Heinrich Voß. Vollständige Ausgabe. München: DTV 1979, I. Gesang, V. 149–162.

39 Martin Luther: *Eine Predigt vom Zorn, auff das Evangelium Matth.b.* In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Bd. 41. Weimar: Böhlau 1910 (Reprint: Weimar: Böhlau 1964), S. 743–752, hier: S. 744.

Das gilt auch für die Situationen, in denen man wütend wird, obwohl man selbst gar nicht beteiligt ist, nicht beleidigt oder gekränkt oder verraten wird. Ein einfaches Beispiel für diese Wut aus der Position des Beobachters findet sich in Montaignes Essay *Über den Zorn*:

Wenn ich zum Beispiel durch unsre Straßen ging und beobachtete, wie kleine Jungen von einem wutschnaubenden Vater, einer irrsinnig tobenden Mutter grün und blau geschlagen und zu Boden geprügelt werden – wie oft packte mich da die Lust, mit einem bühnenreifen Donnerwetter dreinzufahrn, um die Ärmsten zu rächen!⁴⁰

Beim Beobachtungsärger wird der Wütende Zeuge einer Szene, in der ein starkes Gefälle herrscht: zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Schwäche und Stärke, Unschuld und Schuld, Wehrlosigkeit und Gewalt, Hilflosigkeit und Handlungsmacht. Entscheidend ist – wie immer bei Wut – das Bild (oder das Narrativ) eines eklatanten Ungleichgewichts. Auf der einen Seite ein maßloses Handeln und auf der anderen Seite ein maßloses Nicht-Handeln(-Können). Das können auf der Seite des maßlosen Handelns Gewaltexzesse eines Serienmörders oder Kinderschänders sein oder einfach die Rücksichtslosigkeit eines Autofahrers, der mit 90 km/h durch die geschlossene Ortschaft rast. Es geht beim Täter nicht nur um den Normverstoß allein, sondern immer auch darum, dass sein *Handeln* als regellos erscheint, als maßloses Handeln. Das Handeln außerhalb der Norm verweist in besonderem Maße auf die Tatsache des Handelns selbst, auf die schiere *Faktizität* des Handelns. Und diese Handlungsenergie saugt gleichsam die Energien derjenigen, die zuschauen, auf, indem sie sich (zunächst) zum Zuschauen verdammt sehen. Das eminente Handeln verurteilt zwangsweise zum Zuschauen und verweist den Zuschauer so auf sein Nicht-Handeln und die Ohnmacht des bloßen Zuschauers gegenüber diesem als maßlos empfundenen Handeln. Und genau dieses energetische Gefälle bzw. dessen individuell empfundenen Ausmaß – zwischen dem energetischen Handeln und dem energetisch leeren Nicht-Handeln – ist eine Bedingung dafür, dass hier Wut entstehen kann.

Es geht also darum, dass der Beobachter und das sich nicht wehren könnende Opfer zum Handelnden in eine analoge Relation geraten. Das energetische Gefälle zwischen dem maßlos Handelnden und dem maßlosen Nicht-Handelnden springt sozusagen auf die Relation zwischen dem Täter und dem Beobachter über. Die Wut, die hier entsteht, hilft dann dabei, selbst ins Handeln zu kommen, d. h. einzugreifen, wenn man zusieht, wie drei auf einen gehen.

40 Michel de Montaigne: Vom Zorn. In: ders.: Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett. Zweites Buch. Frankfurt a. M.: Eichborn 1998, S. 577–587.

Mein Vorschlag wäre also, Wut als Alarmsystem der eigenen Energiebilanz zu verstehen – als Ausdruck für ein erlebtes Missverhältnis der eigenen Energie im Vergleich zu dem Effekt, den man mit dem eigenen Handeln erreicht, oder im Vergleich zur Energie und Macht des Handelns anderer, denen man bloß zuschauen kann. Und weil es jeweils um die eigene aufgewendete oder mangelnde Energie geht, ist Wut verknüpft mit der eigenen Identität. Wut bewacht die aufgewendete Energie und verweist auf den mit ihr stets unternommenen und bedrohten Aufbau des eigenen Selbstbildes als eines Subjekts, das sich in der Aufwendung der eigenen Energie als wirksam erfahren will und wütend wird, wenn ihm diese eigene Energie im Erleben und im Effekt entzogen wird. Die Asymmetrie in der Verteilung der Handlungsmacht, die entsteht, wenn man sich angesichts des Handelns der anderen auf den Platz des Nicht-Handelns, des bloßen Zuschauers versetzt sieht, spielt nun gerade im Feld des Politischen eine zentrale Rolle, wo insgesamt um die Verteilung der Handlungsmacht gerungen wird und Wut auch entsteht, wenn die eigene Handlungsmacht als entzogen erlebt wird.

3 VON DEN ›WUTBÜRGERN‹ ZUR ›FLÜCHTLINGSKRISE‹

Man könnte einwenden, dass die Wut, wenn man sie als Reaktion auf die Asymmetrie der Verteilung von Handlungsmacht versteht, nur das bloße Verhältnis von Macht und Ohnmacht beschreibt; wütend werde man einfach aus der Ohnmacht heraus. Das ist aber keine ausreichende Erklärung, da es in der Wut immer zugleich darum geht, die Relation von Energieaufwand und Ertrag bzw. die Relation der Verteilung von Handlungsmacht an einem Gleichgewichtsmaßstab zu messen und sie als in Unordnung geratene *Relation* zu beobachten. Es geht um die Relation von Zuschauen und Handeln. Ohnmacht allein kann ja auch zur Angst führen oder zur Verzweiflung oder zur Resignation, die Wut aber entsteht, weil eine *Relation* von Macht und Ohnmacht beobachtet wird.

Wut kann im Politischen immer dann entstehen, wenn derlei Asymmetrien im Erleben der eigenen Handlungsenergien und in der Beobachtung der Verteilung von Handlungsmacht eminent werden, wenn das Erleben (oder auch die diskursive Konstruktion) der eigenen Handlungsmacht ins energetische Minus kippt – und dann in der Wut sozusagen kompensiert werden soll, etwa durch Protestwahlen oder skandiierte Parolen, die zum Ziel haben, die eigene Handlungsmächtigkeit wiederherzustellen.

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun auch der Begriff des Wutbürgers verstehen. Seinen ersten Auftritt hatte er im Jahr 2010, als der Spiegel-Journalist

Dirk Kurbjuweit den Begriff prägte.⁴¹ Gemeint waren Protestierer gegen den Stuttgarter Bahnhofsneubau und gegen die Kritiker von Sarrazins Buch *Deutschland schafft sich ab*. Im Kontext von Migration und Islamkritik lebt der Begriff bis heute fort, etwa in dem Buch von Hajo Funke: *Von Wutbürgern und Brandstiftern: AfD – Pegida – Gewaltnetze*.⁴²

Kurbjuweit gibt in seinem Essay nun eine Beschreibung der Wutbürger, die – ohne es zu wollen – Wut gemäß der eben entwickelten Theorie erklärbar macht. Geschrieben ist der Essay nämlich aus einer dezidiert neoliberalen Perspektive, in der Wandel und Strukturanpassung ein Diktat ökonomischer Überlebensrationalität sind, zu der es keine Alternative gibt. Das aber wollen, so Kurbjuweit, die Wutbürger nicht einsehen: »Der Wutbürger wehrt sich gegen den Wandel, und er mag nicht Weltbürger sein.«⁴³ Er soll aber den Wandel wollen und er soll Weltbürger sein wollen, da Wandel und Weltbürgertum sowieso unausweichlich sind. Wutbürger sind laut Kurbjuweit gegenwartsfixierte Zukunftsverweigerer.

Zukunft, so hat man allerdings in Zeiten des Neoliberalismus schon seit den 80er-Jahren gelernt, gibt es überhaupt nur für den, der sich rechtzeitig für sie fit macht. Vielleicht noch nie vorher in der Geschichte der Neuzeit ist die *Existenz* der Zukunft für Menschen von der eigenen Zukunftsfitness und von rechtzeitigen Anpassungsleistungen so abhängig gemacht worden wie gemäß dieses Denkens. Es geht nicht mehr um die Frage, welche Zukunft wir haben werden oder gar wollen, wie wir sie gestalten, sondern in strategisch-dramatischer Zuspitzung immer nur um die Frage, ob und, wenn ja, für wen, es überhaupt eine Zukunft gibt. Aus dieser neoliberalen Perspektive ist der Essay über die Wutbürger geschrieben. Als Subjekte einer Gegenwart, die die Zukunft mitgestalten wollen, ohne einfach den Imperativen des Wandels zu folgen, sind Wutbürger eine Bedrohung: »Deutschland wird erstarren, wenn sich allerorten die Wutbürger durchsetzen.«⁴⁴

In dieser Lage, in der die bedingte Zukunft als ein sich so verselbstständigt habender, immer schon laufender Wandlungsprozess erscheint, dem gegenüber in der rechtzeitigen Anpassung die einzige Chance auf das Überleben besteht, sind die Handlungsmächte höchst ungleich verteilt. Gegenüber dieser ›Zukunft‹,

41 Dirk Kurbjuweit: Der Wutbürger. Stuttgart 21 und Sarrazin-Debatte: Warum die Deutschen so viel protestieren. In: Der Spiegel 41 (2010), S. 26.

42 Vgl. Hajo Funke: Von Wutbürgern und Brandstiftern: AfD – Pegida – Gewaltnetze. Berlin: Verlag für Berlin-Brandenburg 2016.

43 Kurbjuweit: Wutbürger, S. 26.

44 Ebd.

die sowieso permanent ›handelt‹ und tut, was sie tut, ist die eigene Handlungsmacht notwendig schwächer und von vornherein im Hintertreffen. Die Zukunft ist nicht der Raum gemeinsamer Gestaltung und Entscheidung alternativer Möglichkeiten, sondern bloß der Test, wer es geschafft haben wird, sich rechtzeitig anzupassen – und wer untergegangen sein wird.

Angesichts dieser strukturellen Asymmetrie zwischen Handeln und Nicht-Handeln und einer Politik, die sich weitgehend auf das Managen dessen zurückgezogen hat, was alternativlos geboten ist,⁴⁵ war lange Lethargie, Politikverdrossenheit oder Apolitisierung die vielbeklagte Antwort. In diesem Sinne waren die Proteste in Stuttgart eine kommunalpolitisch bedingte Ausnahme. Wenn jetzt – im Zuge und seit der sogenannten ›Flüchtlingskrise‹ (2015) – diese Verdrossenheit Artikulationsformen der (politischen) Wut gewichen ist (AfD, PEGIDA), dann hat das ebenfalls mit einer Asymmetrie der Verteilung von Handlungsmacht zu tun. Warum aber hier Wut und nicht noch mehr Verdrossenheit? Wut entsteht hier leicht, weil sich die Situation als asymmetrische Verteilung von Handlungsmacht narrativieren lässt und weil Handeln und Nicht-Handeln hier als tatsächliche Alternativen gedacht werden können. Das hat auch mit der ästhetischen Qualität der Emotion zu tun: Wut als Beobachtung eines Verhältnisses funktioniert immer dann besonders gut, wenn die Relation anschaulich wird, wenn sie real oder imaginär als *Szene* erscheint, wie etwa die vielen Tausend Flüchtlinge, die die Grenze überqueren. Während die politisch alternativlosen Anpassungsakte (von Bankenliberalisierung über Hartz IV bis G 8 im Gymnasium) angesichts der Globalisierung gar nicht als eminentes *Handeln* respektive Nicht-Handeln erschienen, so ist das im Fall der Migration anders. Die rechtspopulistischen Wutrekurrenzen reagieren auf ein entschieden nicht alternativloses Handeln, das zugleich als eminentes *Handeln* wahrgenommen wird (in der Rede von »unkontrollierter Grenzöffnung!«, obwohl ja gar nichts geöffnet wurde). Ein Weiteres kommt hinzu: Während gegenüber der ökonomisch-bedingten Vielleicht-Zukunft alle allein sind und nur jeder seine eigenen Schäfchen ins Trockene bringen will und etwa im zeitverkürzten ›Bildungs‹-Run versucht, noch schneller als der andere zu sein (Kurbjuweit etwa droht offen mit »chinesischem Tempo«⁴⁶), taucht angesichts der zunehmenden und zunehmend als Problem erlebten Migration ein bedrohtes *Wir* auf, das sich der eigenen Handlungs(ohn)mächtigkeit versichern kann und für diese auch performativen Ausdruck sucht und findet.

45 Vgl. vor allem das erste Kapitel »There is no alternative« in Astrid Séville: *Der Sound der Macht. Eine Kritik der dissonanten Herrschaft*. München: Beck 2018, S. 21–48.

46 Kurbjuweit: *Wutbürger*, S. 26: »Die nächste Moderne wird von chinesischem Tempo und chinesischen Dimensionen bestimmt werden.«

Das wutauslösende Moment liegt neben der szenischen Symbolik der Grenzüberschreitung auch darin, dass die Politik im Fall der Migration ein merkwürdiges Nicht-handeln-Können für sich reklamiert und Migration, ganz analog zur ökonomischen Globalisierung, als unausweichlich erscheinen lässt. Man muss Weltbürger sein wollen oder man wird untergehen. Dirk Kurbjuweit überträgt in seinem Essay die neoliberale entpolitisierende Anpassungs- und Handlungsmächtigungsrhetorik auf das Feld der Migration. Auch sie ist, wie die ökonomischen Beschleunigungen und die Globalisierung der Märkte, nur hinzunehmen, letztlich muss man den Wandel einfach akzeptieren, so fordert es der amtierende EU-Kommissar für Migration, Dimitris Avramopoulos: »At the end of the day, we all need to be ready to accept migration, mobility and diversity as the new norm and tailor our policies accordingly.«⁴⁷ Migration meint hier nicht den Ausnahmefall des Asyls, sondern ganz allgemein menschliche Wanderungsbewegungen. In diesem Sinne sprach auch Frans Timmermans als stellvertretender EU-Kommissionspräsident im Oktober 2015 davon, dass Migration das »Schicksal der Menschheit« sei.⁴⁸

Es ist nun exakt diese vorgebliche Unausweichlichkeit, die zu der wutauslösenden Asymmetrie in der wahrgenommenen Verteilung von Handlungsmacht beiträgt, ja, sie konstituiert. Hier wird – in der Beschreibung der unausweichlichen Realität der Migration und der Forderung, die Vorstellung einer relativen sozialen und ethnischen Homogenität als unsinnige Illusion aufzugeben – eine Anpassung gefordert, die sich nicht auf ein Fitnesstraining zur Verbesserung der Überlebenschance *in der Zukunft* bezieht und somit Individuen und ihr Schicksal *vereinzelt*, sondern die sich auf die in und durch *die Vergangenheit* gebildete ›Identität‹ bezieht, die zudem die Identität eines Kollektivs (Nation) betrifft. Genau deshalb kann hier ›Wut‹ sozusagen als Alarmsystem für die Beobachtung der Verteilung von Handlungsmacht und Handlungsmächtigkeit ›anschielen‹. In der Polarisierung von neuerechter Identitäts- und ihr gegenüberstehender Akzeptanzrhetorik geht es auf einer Meta-Ebene um die Möglichkeiten des Handelns selbst, um die Verteilung von Handlungsmächtigkeit – und das heißt auch um

47 Dimitris Avramopoulos: Europe's migrants are here to stay. It's time to start crafting our policies accordingly. In: Politico, 18.12.2017. <https://www.politico.eu/article/europe-migration-migrants-are-here-to-stay-refugee-crisis/> (21.11.2018). Siehe kritisch hierzu auch Michael Bröning: Lob der Nation. Warum wir den Nationalstaat nicht den Rechtspopulisten überlassen dürfen. Bonn: Dietz 2018, S. 23 f.

48 Opening remarks of First Vice-President Frans Timmermans at the First Annual Colloquium on Fundamental Rights. Brüssel, 01.10.2015. http://europa.eu/rapid/press-release_SPEECH-15-5754_en.htm (21.11.2018).

die Bedingungen demokratischer und politischer, das Gemeinwesen gestaltender Handlungsmächtigkeit überhaupt.

Wer wütend ist, ist gebannt in seine eigene Handlungssohnmacht, in seine negative Energiebilanz und versucht – qua Wut – die wahrgenommene Asymmetrie umzukehren und Handlungsmacht wiederzugewinnen. Jenseits der Irrationalität der Wut, die leicht zu diskreditieren ist, liegt hier der Grund dafür, dass ›Wut‹ nicht nur eine in diesem Sinne diffamierende Fremdbeschreibung ist, sondern zugleich als Selbstzuschreibung übernommen wird. Viele Anhänger der AfD bezeichnen sich selbst als wütend und auch die Bremer Partei namens »Bürger in Wut« deutet auf diesen Zusammenhang. Das wiederum lässt sich mit der oben formulierten Theorie der Wut auf die sogenannte Flüchtlingskrise und die Ereignisse des Jahres 2015 beziehen. Analysiert man die hier vorgebrachten Wutbegründungen und Narrative, sieht man, dass die Aufnahme von Flüchtlingen, wie sie 2015 ereignishaft, (scheinbar) plötzlich und in großer Zahl stattfand, für viele als symbolische *Szene* einer Handlungsentmächtigung der nationalstaatlichen Politik wirkte. Viele Beiträgerinnen und Beiträger in den entsprechenden Foren und Debatten machen darauf aufmerksam, nicht gefragt worden zu sein, oder auch darauf, dass die ›unkontrollierte Grenzöffnung‹ einen Rechtsbruch dargestellt habe und damit eine Verletzung ihrer demokratischen Rechte. Zugleich wird die Grenzöffnung (und die Aufnahme von Flüchtlingen) als ein Verschenken der eigenen Arbeitsleistung empfunden und damit als Entzug der eigenen Identität im Sinne der eigenen aufgewendeten Arbeit, die gleichsam durch die widerrechtliche Schenkung enteignet worden sei. In einem Diskussionsforum zu einem Beitrag im *Cicero* mit dem Titel *Phänomen Wutbürger – Warum so zornig?* schreibt ein Teilnehmer, es handele sich um »Verrat am eigenen Volk«. Ein anderer formuliert:

Der Staat darf einfach nicht mal eben kurz 1,8 Millionen Muslime (davon 1,2 Mill. Männer ohne Pass, dafür mit Smartphone) ins Land lassen und im Zweifelsfalle lebenslang alimentieren. Dafür hat die Regierung kein Mandat. Die Regierung hat nicht das Recht dazu den über Generationen aufgebauten Sozialstaat mal eben kurz an die Dritte Welt zu verschenken.⁴⁹

Es geht mir hier nicht um eine inhaltliche Kritik an dem Fehlen humanitärer Empathie in einer akuten Krise, der Wortwahl (›Verrat am Volk‹) und auch nicht an den genannten (falschen) Zahlen, sondern um das wutauslösende Mo-

49 Christian Heinze: Phänomen Wutbürger – Warum so zornig? In: *Cicero*, 13.09.2016. Kommentare, 14:01 Uhr. <https://www.cicero.de/kultur/phaenomen-wutbuenger-warum-so-zornig> (21.11.2018).

ment, das sich in der spezifischen Wutbegründungslogik manifestiert. In beiden Aussagen folgt die Begründung der Wut dem Narrativ des Entzugs und der Veruntreuung der *eigenen aufgewendeten Energie*. Was Generationen aufgebaut haben, werde kurzerhand verschenkt. Zugleich wird darauf hingewiesen, dass man nicht gefragt worden sei, dass man nur *zuschauen* könne. Die Aufnahme von sehr vielen Menschen in sehr kurzer Zeit erscheint aus dieser Perspektive als ein maßloses Handeln (im Sinne eines Nicht-Handelns), das die Bürger zum bloßen Zuschauen verurteilt. Und dieses Zuschauen-Müssen, nicht nur bei der Flüchtlingsaufnahme, sondern auch bei der zunehmenden ökonomischen Asymmetrie zwischen Reich und Arm, taucht in den Wutreden immer wieder auf. Eine Beiträgerin schreibt: »Und da sollen wir Bürgerinnen und Bürger kritiklos zuschauen? Mitnichten. Folglich entsteht eine zunehmende Wut auf die herrschenden Verhältnisse.«⁵⁰

Die Problematik der Grenze und der hier diagnostizierte »totale Kontrollverlust« wie auch die Ohnmacht derer, die zwar angeblich das Volk sind, sich aber zum nicht-handelnden Zuschauen verurteilt sehen, diese beiden Aspekte werden verhandelt als ein Problem der Handlungsentmächtigung und des Entzuges des »Eigenen« als eines von Grenzen konstituierten Handlungssubjekts. Gegen die »unkontrollierte Grenzöffnung« wird Wehrhaftigkeit und Verteidigung angemahnt, die Wut richtet sich als die Energie eines Umkehrschubs auf die Wiederherstellung dieser Handlungsmächtigkeit und rekuriert hierfür – als Voraussetzung – auf das Narrativ der Verteidigungsenergie der eigenen Identität. Nur wer identifiziert ist, kann wütend werden. Man kann hier auch einmal die Gegenprobe machen und sich fragen, warum die Veruntreuung von 31,8 Milliarden Euro, die dem deutschen Staat durch Cum-Ex-Geschäfte entwendet wurden, gerade keine kollektive Wut auslöst, obwohl der finanzielle Schaden und die Enteignung des Eigenen hier gigantische Ausmaße hat – es fehlt hier schlicht die *Szene der Handlungsentmächtigung*, der Betrug erscheint nicht als *eminentes Handeln*, dem man zuschauen muss. Hier bleibt dann nur – diesmal von linker Seite – der Appell an die Wut: »Wir müssen so wütend werden, dass diese Leute Angst bekommen.«⁵¹

50 Ebd., 12:35 Uhr.

51 Matern Boeslager: Warum es OK ist, dass wir das Leben der Superreichen finanzieren. Wenn es nicht OK wäre, würden wir uns ja aufregen, oder? In: Vice, 22.10.2018. <https://www.vice.com/de/article/3kmm4j/cum-ex-steuergelder-warum-es-ok-ist-dass-wir-das-leben-von-superreichen-finanzieren> (21.11.2018).

4 WUT UND IDENTITÄT – BLICK AUF DIE ANDERE SEITE

Fasst man Identität mit Herder als die Summe der eigenen aufgewendeten Energie, als Produkt der eigenen ›Arbeit‹, wobei das ›Eigene‹ daran jeweils individuell oder kollektiv konstruiert wird, dann sieht man, dass das Wutnarrativ der Wütenden hier genau jene Veruntreuung und Enteignung der eigenen Energie in Relation zum Ertrag formuliert. Zugleich ist ›Identität‹ bei der Wut der Rechten und bei ihrer Besetzung der Position der Wut aber auf einer grundlegenden Ebene im Spiel. Mehr noch als auf Migranten oder Fremde richtet sich die Wut auf jene, die Identität als das Prinzip von Unterscheidung entziehen. So richtet die sogenannte »identitäre Generation« ihre »Kriegserklärung« nicht primär an Ausländer und Fremde, sondern an die eigenen Eltern, die 68er, denen vorgeworfen wird, die Fähigkeit zur Verteidigung und zur Abgrenzung des Eigenen verloren und ihren Kindern damit jede Möglichkeit der Identität genommen zu haben. Diese Kriegserklärung liest sich so:

Entwurzelt und orientierungslos habt ihr uns in diese Welt geworfen, ohne uns zu sagen, wohin wir gehen sollen, wo unser Weg liegt. Und alles, was uns Orientierung hätte geben können, habt ihr zerstört. [...] Ihr habt alles und jeden hinterfragt und kritisiert, und somit glauben wir an nichts und niemanden mehr. [...] Wir suchen unsere Identität und finden sie unter den Trümmern eurer Zerstörungswut. Tief müssen wir graben, um uns selbst wiederzufinden.⁵²

Die 68er dagegen seien als Identitätsverunsicherer wehrlos: »Kämpfen und notfalls auch töten, könnt ihr das überhaupt noch? Wisst ihr überhaupt noch, wie man sich wehrt?«⁵³

Die Identifikation mit der Position der Wut reklamiert eine Fähigkeit zur Unterscheidung und zur Abgrenzung und richtet sich gegen all jene, die das Prinzip der Unterscheidung und ihrer Verteidigung vorgeblich aufgegeben haben. Diagnostiziert wird dies als eine Art Todesverfallenheit und Lebensmüdigkeit, als Feminisierung, der die Wut als Ausdruck der Vitalität, der Jugend und der wehrhaften Männlichkeit gegenübergestellt wird. Während die Moderne hier, wie seit jeher, mit der Auflösung von Unterschieden, mit Globalität, Universalismus, Dekadenz, mit grenzüberschreitenden Finanz- und Warenströmen, dem Juden-

52 Markus Willinger: Die identitäre Generation. Eine Kriegserklärung an die 68er. London: Renovamen 2013, S. 10 f.

53 Ebd., S. 45.

tum und dem Weltbürgertum gleichgesetzt wird, so wird, wie seit jeher in der Moderne, diesen Identitätsmüdigkeiten die Vitalität und die »Lebensfrische« der jungen »Generation« entgegengesetzt und die Wehrhaftigkeit echter Männer, die noch Wut haben. Der alte Gegensatz von Untergangsgeraune auf der einen und Vitalität und Wehrhaftigkeit auf der anderen Seite, wie er bereits in den Kriegsapologien um 1800 formuliert wurde, kehrt wieder. Die Wut gehört einmal mehr auf die Seite der Lebenskraft, sie antwortet auf die erlebte Handlungs-entmächtigung und auf Grenzzüge. Die Depotenzierung der eigenen erlebten oder auch phantasmatisch projizierten und diskursiv besetzten negativen Energiebilanz führt zu ›Wut‹. Als eine Art vormoderner Männlichkeitswahn von Verunsicherten ist diese Wut leicht zu durchschauen. Wut tendiert außerdem dazu, sich in ihrer Fixiertheit auf den Pol der eigenen energetischen Depotenzierung blind zu stellen gegen andere Perspektiven. Diese kognitiv einschränkende Perspektivität teilt die Wut mit allen anderen Emotionen, in der Wut wird sie allerdings besonders destruktiv. In diesem Sinne hat Heimito von Doderer die Wut als die »katastrophalste Form der Apperceptions-Verweigerung«⁵⁴ bezeichnet. Das ist die eine Seite.

Was aber wäre die andere Seite? Kann man sich für einen Moment fragen, ob die erheblichen Wutquanten, die sich hier artikulieren (bzw. mobilisiert werden), und zwar von jenen, die nicht immer schon rechtsextrem waren, auf etwas antworten, auf etwas zeigen, was, jenseits der in dieser Wut artikulierten konkreten politischen Inhalte, wert wäre, angeschaut zu werden? Es geht dabei nicht um Verständnis für rechtsextremen Fremdenhass und chauvinistischen Nationalismus, es geht vielmehr um die Frage, ob die Polarisierung, wie sie derzeit über die Sphären rechtsextremistischer Milieus weit hinausgeht, von beiden Seiten beobachtbar ist. Wenn von Neurechten Grenzen, Begrenzungen, Verteidigungen des Eigenen und Identifizierungsakte und -emotionen (wie Wut und *thymos*) eingeklagt werden und insbesondere jene bekämpft werden, die derlei Verteidigungen zugunsten von Vermischungen aller Art vermissen lassen, kann man dann in diesen Übertreibungen von ›rechts‹ nicht doch eine Art Seismographen für gewisse wunde Punkte sehen, deren diskursive und emotionale Ablendung ›von links‹ ebenfalls Teil des affektiven Gesamtsystems sind? Ist es nicht tatsächlich so, dass, wie Carlos Strenger sagt, »unserer Kultur die Fähigkeit verloren geht, die eigene Lebensform und ihre Werte argumentativ zu verteidigen«⁵⁵ –

54 Heimito von Doderer: Die Merowinger oder die totale Familie. München: Biederstein 1962, S. 230.

55 Carlo Strenger: Zivilisierte Verachtung. Eine Anleitung zur Verteidigung unserer Freiheit. Berlin: Suhrkamp 2015, S. 12.

Strenger bezieht sich hier konkret auf die durch die »Ideologie der politischen Korrektheit« unter Druck geratenen Prinzipien der Aufklärung, »den Geist der Kritik, das Beharren auf individueller Autonomie, die Ablehnung jeder Autorität, die sich weigert, sich vertraglich zu binden oder diskursiv zu legitimieren, und das Recht auf den ›aufrechten Gang‹ –, und dass folglich die »Verteidigung unserer Kultur an die politische Rechte outgesourct« wird?⁵⁶

Eine solche Unfähigkeit der Linken sieht man etwa in den Schwierigkeiten, mit feministischer Kritik am Islam umzugehen. Statt hier eindeutig Stellung zu beziehen und die eigenen (feministischen) Werte zu verteidigen gegen das vom politischen Islam gebrauchte Verfügungsregime über den weiblichen Körper, sieht der moralisch korrekte Diskurs hier nur eine kolonialistische Kritik am Islam, die die kulturelle Identität von Moslems nicht ausreichend respektiert. Volker Weiß hat das in seinem Buch *Die autoritäre Revolte: Die neue Rechte und der Untergang des Abendlandes* mit eindrücklicher Deutlichkeit belegt und gezeigt, dass etwa die ägyptisch-amerikanische Feministin und Frauenrechtlerin Mona Eltahawy, die im Islam Misogynie sieht und verurteilt, von den Linken dafür des ›Imperialismus‹ geziehen wird. Hier sieht man deutlich, wie die Verteidigung des Eigenen (Selbstbestimmungsrecht der Frau, Rechtsstaatlichkeit, Gleichheitsgrundsatz etc.) von der dogmatischen Fixiertheit auf westliche Selbstkritik (Imperialismus, Kolonialismus etc.) blockiert wird. Dazu kommt ein Paradox der Linken im Umgang mit dem Konzept der kulturellen Identität selbst. Während man selbst einem Identifizierungstyp mit der eigenen ›Kultur‹ folgt, der durch Dekonstruktion und die Kritik am phallogozentrischen Abendland eine maximale Distanz impliziert, will man den ›Anderen‹ dies aber gerade nicht zumuten oder zutrauen. Während man selbst jenseits der Identität ist, legt linke Identitätspolitik aber Identitäten von denen, die sie gegen Diskriminierung verteidigt, als unhintergebar fest: »Diese Inkonsequenz einer Kulturkritik, die dem Anderen plötzlich naturhaft andichtet, was man selbst überwunden hat, schafft tatsächlich eine ›Wahrheit‹ des rechtspopulistischen Islamdiskurses.«⁵⁷

Die Konzentration der ›Linken‹ auf die liberale Pluralisierung von Minderheitsrechten und die Vielfalt von kulturellen Identitäten statt auf soziale Gleichheit hat mit zu der Lage geführt, in der sich heute Kosmopoliten und Kommunitarier gegenüberstehen und sich gegenseitig verachten. Statt Verachtung bräuchten wir

56 Ebd., S. 17 f.

57 Volker Weiß: *Die autoritäre Revolte. Die neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*. Stuttgart: Klett-Cotta 2017, S. 256.

vermutlich wieder mehr Dialektik, etwa eine Dialektik der Grenze,⁵⁸ eine Dialektik des Nationalstaats⁵⁹ und auch eine Dialektik des Populismus.⁶⁰

5 SCHLUSS

Versteht man Wut als Alarmsystem von negativen Energiebilanzen und als Beobachtungssystem der asymmetrischen Verteilung von Handlungsmacht, dann kann sie, jenseits der (berechtigten) Verurteilung und Ablehnung ihrer politischen Instrumentalisierung, als Symptom lesbar gemacht werden, das demokratiethoretische Relevanz hat. Wenn Wut die eigenen Energiebilanzen bewacht und damit das ›Eigene‹ und seine Begrenzungen als Bedingungen der eigenen Handlungsmacht, dann meldet sich in der Wut ein Bedürfnis, das oberhalb privater Lebensschickale eine demokratisch-politische Dimension hat. Jenseits von der Diffamierung der Wutbürger einerseits und der neurechten Forderung nach mehr Wut auf die angeblichen Feinde der eigenen Identität andererseits sollte man nach Alternativen suchen. Die Theorie der Wut als Alarmsystem der eigenen identitätskonstituierenden Energie und die vielen Wutreden, die dieses Muster bestätigen, lehren, dass offenbar massenhaft negative Energiebilanzen vorhanden sind und/oder propagandistisch noch verstärkt werden. In der Wut meldet sich – als Alarmsystem für die eigene Handlungsmacht – ein Bedürfnis, das zu den Dekonstruktionen und Dezentrierungen der Moderne, der Globalisierung, der Individualisierung etc. insgesamt quer steht. Handlungsmacht und positive Energiebilanzen bleiben aber auch unter Bedingungen der Moderne, vermutlich mehr denn je, Bedürfnisse, die sich weder durch moralische Belehrungen seitens der identitätsdezentrierten Kulturweltbürger noch auch durch entpolitisierende Appelle an die Unausweichlichkeit von zukünftigen Entwicklungen wegkurieren lassen werden. Die Wut, die angesichts von erlebten Asymmetrien in der Verteilung von Handlungsmacht Alarm schlägt, ist neben allem anderen immer auch eine Mahnung an das antagonistische Prinzip des *Politischen* selbst. Sie ist eine Mahnung daran, dass *gehandelt* wird, so oder anders – und daran, dass alle Behauptungen von Handlungsohnmacht und Zwangsläufigkeit Standpunkte behaupten, die Macht ausüben, indem sie Handlungsmacht entziehen.

58 Konrad Paul Liessmann: *Lob der Grenze: Kritik der politischen Unterscheidungskraft*. Wien: Zsolnay 2012.

59 Bröning: *Lob der Nation*.

60 Chantal Mouffe: *Für einen linken Populismus*. Berlin: Suhrkamp 2018.

LITERATUR

- Abicht, Johann Heinrich: Psychologische Anthropologie. Erste Abteilung. Aetiologie der Seelenzustände. Erlangen: Palm 1801.
- Anonym: Versuch von dem Mechanismo der Leidenschafften überhaupt, durch Herrn Lallemand. In: Zuverlässige Nachrichten von dem gegenwärtigen Zustande, Veränderung und Wachsthum der Wissenschaften, 157. Theil. Leipzig: Joh. Fried. Gleditschens Buchhandlung 1753.
- Aristoteles: Rhetorik. Übersetzt, m. e. Bibliographie, Erläuterungen u. e. Nachwort v. Franz G. Sieveke. München: Fink 1995.
- Arndt, Ernst Moritz: Über Volkshaß und Über den Gebrauch einer fremden Sprache. Leipzig: Fleischer 1823.
- Avramopoulos, Dimitris: Europe's migrants are here to stay. It's time to start crafting our policies accordingly. In: Politico, 18.12.2017. <https://www.politico.eu/article/europe-migration-migrants-are-here-to-stay-refugee-crisis/> (21.11.2018).
- Beneke, Friedrich Eduard: Lehrbuch der Psychologie. Berlin u. a.: E. S. Mittler & Sohn 1833.
- Boeslager, Matern: Warum es OK ist, dass wir das Leben der Superreichen finanzieren. Wenn es nicht OK wäre, würden wir uns ja aufregen, oder? In: Vice, 22.10.2018. <https://www.vice.com/de/article/3kmm4j/cum-ex-steuergelder-warum-es-ok-ist-dass-wir-das-leben-von-superreichen-finanzieren> (21.11.2018).
- Bröning, Michael: Lob der Nation. Warum wir den Nationalstaat nicht den Rechtspopulisten überlassen dürfen. Bonn: Dietz 2018.
- Büchner, Georg: Dantons Tod. In: ders.: Dichtungen. Hg. v. Henri Poschmann unter Mitarbeit von Rosemarie Poschmann. Frankfurt a. M.: Klassiker Verlag 2006.
- Campe, Rüdiger: Affekt und Ausdruck. Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert. Tübingen: Niemeyer 1990.
- von Doderer, Heimito: Die Merowinger oder die totale Familie. München: Biederstein 1962.
- Embser, Johann Valentin: Die Abgötterei unsers philosophischen Jahrhunderts. Erster Abgott: Ewiger Friede. Mannheim: E. F. Schwan 1779.
- Funke, Hajo: Von Wutbürgern und Brandstiftern: AfD – Pegida – Gewaltnetze. Berlin: Verlag für Berlin-Brandenburg 2016.
- Globisch, Claudia: »Deutschland uns Deutschen, Türkei den Türken, Israelis raus aus Palästina.« Zum Verhältnis von Ethnopluralismus und Antisemitismus. In: Die Dynamik der europäischen Rechten. Geschichten, Kontinuitäten und Wandel. Hg. v. ders. u. a. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2011, S. 203–225.

- Globisch, Claudia: Radikaler Antisemitismus. Inklusions- und Exklusionssemantiken von links und rechts in Deutschland. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2013.
- Heinze, Christian: Phänomen Wutbürger – Warum so zornig? In: Cicero, 13.09.2016 (Kommentare). <https://www.cicero.de/kultur/phaenomen-wut-buerger-warum-so-zornig> (21.11.2018).
- Herder, Johann Gottfried: Abhandlung über den Ursprung der Sprache [zuerst 1772]. Hg. v. Dietrich Irmscher. Stuttgart: Reclam 1989.
- Herder, Johann Gottfried: Selbst. In: ders.: Werke. Erster Theil. Gedichte, Wien/Prag: Haas 1879, S. 51–54.
- Hilligen, M. Johann Ambrosio: Anatomie der Seelen: darinne derselben Logische und Moralische Natur des Verstandes, Willens, Mental-Gedächtnis der Phantasie, Affecten [...] entworfen. Leipzig: Georgi 1737.
- Hobbes, Thomas: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Hg. v. Iring Fetscher. Frankfurt a. M.: Suhrkamp⁵1992.
- Hoffbauer, Johann Christoph: Untersuchungen über die Krankheiten der Seele und die verwandten Zustände. Dritter Theil: Psychologische Untersuchungen über den Wahnsinn, die übrigen Arten der Verrückung und die Behandlung desselben. Halle: Trampen 1807.
- Homer: Ilias. In: ders.: Ilias. Odyssee. Übersetzt von Johann Heinrich Voß. Vollständige Ausgabe. München: DTV 1979.
- Janssen, Wilhelm: Johann Valentin Embser und der vorrevolutionäre Bellizismus in Deutschland. In: Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution. Studien zum bellizistischen Diskurs des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts. Hg. v. Johannes Kunisch und Herfried Münkler. Berlin: Duncker & Humblot 1999, S. 43–56.
- Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Stuttgart: Reclam 1983.
- König, Josef: Einführung in das Studium des Aristoteles: an Hand einer Interpretation seiner Schrift über die Rhetorik. Hg. v. Nicolas Braun. Freiburg i. Br./München: Alber 2002.
- Köster, Heinrich Martin Gottfried (Hg.): Deutsche Encyclopädie oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften von einer Gesellschaft Gelehrten. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Barrentrapp & Wenner 1778.
- Kurbjuweit, Dirk: Der Wutbürger. Stuttgart 21 und Sarrazin-Debatte: Warum die Deutschen so viel protestieren. In: Der Spiegel 41 (2010), S. 26.
- Lehmann, Johannes F.: Im Abgrund der Wut. Zur Kultur- und Literaturgeschichte des Zorns. Freiburg i. Br.: Rombach 2012.

- Lehmann, Johannes F.: Von Achill zu Al-Qaida. Sloterdijks Essay zur politischen Ökonomie des Zorns. In: IASLonline, 17.01.2007. https://www.iaslonline.lmu.de/index.php?vorgang_id=1845 (10.12.2018).
- Leonhard, Jörn: Bellizismus und Nation. Kriegsdeutung und Nationsbestimmung in Europa und den Vereinigten Staaten 1750–1914. München: R. Oldenbourg 2008.
- Liessmann, Konrad Paul: Lob der Grenze: Kritik der politischen Unterscheidungskraft. Wien: Zsolnay 2012.
- Luther, Martin: Eine Predigt vom Zorn, auff das Evangelium Matth.b. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Bd. 41. Weimar: Böhlau 1910 (Reprint: Weimar: Böhlau 1964), S. 743–752.
- Mayer, Robert Julius: Ueber Auslösung. In: ders.: Die Mechanik der Wärme. Hg. v. Hans Peter Münzenmeyer. Heilbronn: Stadtarchiv 1978, S. 413–416.
- Mendelssohn, Moses: Morgenstunden. In: ders.: Sämtliche Werke. 2. Bd.: Philosophische Schriften. Ofen u. a.: Burian 1819, S. 294 f.
- Mendelssohn, Moses: Über die Empfindungen. In: ders.: Ästhetische Schriften in Auswahl. Hg. v. Otto F. Best. Darmstadt: WBG 1994, S. 29–110.
- de Montaigne, Michel: Vom Zorn. In: ders.: Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett. Zweites Buch. Frankfurt a. M.: Eichborn 1998, S. 577–587.
- Mouffe, Chantal: Für einen linken Populismus. Berlin: Suhrkamp 2018.
- Schiller, Friedrich: Die Räuber. In: ders.: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Hg. v. Klaus Harro Hilzinger u. a. Band 2: Dramen I. Hg. v. Gerhard Kluge. Frankfurt a. M.: Klassiker Verlag 1988.
- Séville, Astrid: Der Sound der Macht. Eine Kritik der dissonanten Herrschaft. München: Beck 2018.
- Strenger, Carlo: Zivilisierte Verachtung. Eine Anleitung zur Verteidigung unserer Freiheit. Berlin: Suhrkamp 2015.
- Surin, R. P. Ioh. Ios., der Gesellschaft Jesu Priestern (Hg.): Geistreiche Christen-Lehr. Von der christlichen Vollkommenheit. Tomus II. O. O.: o. V. 1739.
- Tetens, Johann N.: Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Bd. 1. Leipzig: o. V. 1777 (Reprint: Hildesheim/New York: Olms 1979).
- Thomasius, Christian: Ausübung der Sittenlehre. Mit einem Vorwort von Werner Schneiders. Halle: o. V. 1696 (Reprint: Hildesheim: Olms 1968).
- Timmermans, Frans: Opening remarks of First Vice-President Frans Timmermans at the First Annual Colloquium on Fundamental Rights. Brüssel, 01.10.2015. http://europa.eu/rapid/press-release_SPEECH-15-5754_en.htm (21.11.2018).

- Tzschirner, Heinrich Gottlieb: Über den Krieg. Ein philosophischer Versuch. Leipzig: Barth 1815.
- Vering, Albert Mathias: Psychische Heilkunde. Erster Band. Leipzig: Barth 1817.
- Waitz, Theodor: Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Braunschweig: Vieweg 1849.
- von Weber, Heinrich Benedikt: Vom Selbstgeföhle und Mitgeföhle. Ein Beytrag zur pragmatischen Anthropologie. Heidelberg: Mohr und Zimmer 1807.
- Weber, Max: Politik als Beruf. Nachwort von Ralf Dahrendorf. Stuttgart: Reclam 1992.
- Weiß, Volker: Die autoritäre Revolte. Die neue Rechte und der Untergang des Abendlandes. Stuttgart: Klett-Cotta 2017.
- Westphal, Ernst Christian: Grundsätze von rechtlicher Beurtheilung der, aus Hitze des Zorns unternommenen, erlaubten und unerlaubten Handlungen. Halle: o. V. 1784.
- Willinger, Markus: Die identitäre Generation. Eine Kriegserklärung an die 68er. London: Renovamen 2013.

JÜRGEN BROKOFF, ROBERT WALTER-JOCHUM (HG.)

Hass/Literatur

Literatur- und kulturwissenschaftliche Beiträge

zu einer Theorie- und Diskursgeschichte

[transcript]

Der Druck dieses Bandes wurde unterstützt durch eine Druckkostenförderung vonseiten der Deutschen Forschungsgemeinschaft DFG – Sonderforschungsbereich 1171: »Affective Societies. Dynamiken des Zusammenlebens in bewegten Welten«.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2019 transcript Verlag, Bielefeld

Alle Rechte vorbehalten. Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Umschlagabbildung: Marcel Strauß

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4645-0

PDF-ISBN 978-3-8394-4645-4

<https://doi.org/10.14361/9783839446454>

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

Hass/Literatur

Zur Einleitung

Jürgen Brokoff und Robert Walter-Jochum | 9

HASS ALS SPRACHLICHES UND LITERARISCHES PHÄNOMEN

Legends of the Origins of Hate

On the Etiology of a Societal Phenomenon

(A Dialogue with Nicolaus Sombart)

Kirk Wetters | 29

Grundloser Hass: Formen idiosynkratischer Rede

Jörg Kreienbrock | 49

Anticapitalist Affect

Georg Lukács on Satire and Hate

Jakob Norberg | 71

Tod der Literatur

Hassrede und epochale Liminalität in Avantgarde-Diskursen
des 20. Jahrhunderts (Marinetti, DADA, Brinkmann, Bernhard)

Simon Zeisberg | 93

HASSSPRACHE UND AFFEKTIVE GESELLSCHAFTSBILDUNG

Der Extremismus der Mitte

Hassrede und Ressentiment in der populistischen Gegenwart

Jörg Metelmann | 119

Zorn, Hass, Wut

Zum affektpolitischen Problem der Identität

Johannes F. Lehmann | 139

Hassen im Modus bürgerlicher Etikette?

Wie rechte Aktivisten den Islam »rational« kritisieren

Aletta Diefenbach | 167

Wie ansteckend ist Hassrede?

Normative Kausalität bei der Strafbarkeit affektiven Sprechens

Jonas Bens | 189

LITERATURGESCHICHTLICHE KONSTELLATIONEN DES HASSES

Hagens Hass

Zu einer handlungsleitenden Negativemotion in *Nibelungenlied*
und Werner Jansens *Buch Treue* (1916/17)

Peter Glasner | 211

Luther – ein deutsches Hass-Subjekt

Der Hass als Affekt des Reformators und seiner Wiedergänger
in der Literaturgeschichte

Robert Walter-Jochum | 235

Streit, Infamie, Hass

Figuren der Kritik im Fragmentenstreit

Roman Widder | 261

Hass und Nation bei Ernst Moritz Arndt

Jürgen Brokoff | 291

»Gott segnet unser Hassen«

Das Hassmotiv in nationalsozialistischer Propagandalyrik

Anneleen Van Hertbruggen | 305

»Ein furchtbarer Haß stieg in ihm auf.«

Franz Innerhofers *Schöne Tage* – ein Hasstext

Stefan Winterstein | 325

HASS ALS THEMA UND GEGENSTAND DER GEGENWARTSLITERATUR

Blind vor Hass

Elfriede Jelineks Ödipus-Fortschreibung *Am Königsweg*
Silke Felber | 343

Konstruktionen des Terrors

Zur Hassrede in den Romanen *Jenseits von Deutschland*
von George Tenner und *Das dunkle Schiff* von Sherko Fatah
Stephanie Willeke | 355

Hass als kritische Haltung?

Maxim Billers Kolumnen
Martina Wagner-Egelhaaf | 379

Recht auf Satire – Recht auf Beleidigung?

Recht, Sprache und Affekt im ›Fall Böhmermann‹
N. Yasemin Ural | 397

Autorinnen und Autoren | 417