

Zorn, Wut, Männlichkeit

Zum Begriff des thymos bei den Neurechten und zur Dialektik der ‚Grenze‘

Johannes F. Lehmann

‚Zorn‘ und ‚Wut‘ interessieren mich im Folgenden als politische Emotionen, als Kräfte politischer Veränderungs- und Verschiebungsdynamik, als affektive Energien, die die gesellschaftliche und politische Machtverteilung unter Druck setzen und in Bewegung bringen. Dies zeigt sich etwa in den Bewegungen des sogenannten Rechtspopulismus, der fast überall in Europa stärker wird, aber auch im Austritt der Briten aus der EU und noch in den Ereignissen um die Abwahl Donald Trumps. Einerseits hängt der Aufstieg rechter Parteien mit sozialen, politischen und ökonomischen Entwicklungen und Dynamiken zusammen, die in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts eingesetzt haben und den globalen Kapitalismus der Gegenwart prägen, wie Claudia Koppetsch in ihrem Buch *Die Gesellschaft des Zorns* gezeigt hat.¹ Andererseits war die sogenannte Flüchtlingskrise 2015, insbesondere in Deutschland, ein äußerer Anlass, der vor allem räumliche Bewegungsbegriffe wie ‚Migration‘, ‚Heimat‘, ‚Grenze‘ ins Zentrum der Aufmerksamkeit und der politischen Emotionen rückte. Begriffe, die ihrerseits Fragen der ‚Identität‘ adressieren (von der Frage der dokumentierbaren Identität der Ankommenden bis zur kollektiven ‚Identität‘ der Aufnahmegesellschaft). Die massenhafte und nicht kontrollierbare Querung der Grenzen von Flüchtlingen im Jahr 2015 erschien – vor diesem Hintergrund – als eine symbolisch überdeterminierte Szene, die nicht nur, zu Beginn, seitens des linksliberalen Milieus Gesten des Willkommens provoziert, sondern zugleich von rechter Seite ‚Wut‘ auf den so sinnfällig gewordenen ‚Kontrollverlust‘ an den Grenzen ausgelöst hat. Eine ‚Wut‘, die mithin auf Politiken der Grenzöffnung, des Kosmopolitismus und Lebensformen der Multikulturalität und Diversität ganz allgemein gerichtet war bzw. ist.

Vor diesem Hintergrund möchte ich zunächst einige Überlegungen zur historischen (1) und politischen Dimension der Wut anstellen und zeigen, wie Artikulationen politischer Wut strukturiert sind (2), mich zweitens dem Zusammenhang von Wut, Flüchtlingen und Grenze zuwenden (3) und insbesondere den Rekurs der Neuen Rechten auf den Begriff des *thymos* analysieren (4). Dies führt zur Frage nach der Geschlechtercodierung der

¹ Claudia Koppetsch: *Die Gesellschaft des Zorns. Rechtspopulismus im globalen Zeitalter.* Bielefeld 2019.

Wut (5) und abschließend zu Überlegungen einer möglichen Dialektik der Grenze (6).

1. Wut, Zorn – Zur Geschichte ihrer Konzeptualisierung

Eine im Hinblick auf das Politische der Wut entscheidende Besonderheit ist, dass Wut nicht nur, wie viele andere Emotionen, eine *politisierbare* Emotion ist, sondern eine *genuin politische* Emotion: Das hängt mit der Tatsache zusammen, dass Wut nicht unmittelbar ein Objekt zum Gegenstand hat, sondern eine *Relation*. Bei anderen Emotionen geht es um die unmittelbare Beziehung 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. Wut dagegen lässt sich beschreiben als die alarmierte oder auch alarmistische Reaktion auf eine aus dem Gleichgewicht geratene Relation, bei Wut geht es um die Wahrnehmung eines asymmetrischen Verhältnisses, eines Ungleichgewichts, eines Missverhältnisses – und zwar, aus der Perspektive der Wütenden, eines Missverhältnisses zu den eigenen Ungunsten. Der Gegenstand dieses Missverhältnisses, das werde ich ausführlich darlegen, ist die eigene Handlungsenergie, die eigene energetische Integrität, und, damit verbunden, die eigene Handlungsmächtigkeit. Wut entsteht sowohl, wenn man den eigenen Energieeinsatz in Relation zum erzielten Effekt als wirkungslos erlebt, als auch, wenn man beobachtet, dass Handlungsmacht zu den eigenen Ungunsten verteilt ist. Das betrifft im Alltag auch die Beziehungspolitik. 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 immer eine Relation, Wut beobachtet gleichsam ein Verhältnis, und zwar ein Verhältnis der asymmetrischen Verteilung von Handlungsenergien und von Handlungsmacht. Gerade dies konstituiert die politische Dimension der Wut, insofern sich das Politische als das Ringen um die Verteilung von Handlungsmacht verstehen lässt sowie als die Hervorbringung, die Beobachtung und die Kritik eben 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 ist, 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.“² Wenn man von einer Frage behauptet, sie sei politisch, so seien damit immer „Machtverteilungs-, Machterhaltungs- oder Machtverschiebungsinteressen“³ gemeint. Im Rahmen solcher Machtverteilungsverschiebungen fallen nun auch Entmündigungserfahrungen an, für die ‚Wut‘ sich als eine Art Alarmsystem begreifen lässt.

Eine solche Theorie der Wut wird allerdings erst vor dem Hintergrund der diskursiven Revolution in der Konzeptualisierung des Zorns plausibel, wie sie Ende des 18. Jahrhunderts zu beobachten ist.⁴ War der Zorn von der Antike bis ins frühe 18. Jahrhundert als Dreischritt aus Beleidigung – Schmerz – Rachewunsch gefasst worden, so ändert sich dies im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts zeitgleich in vielen verschiedenen Diskursen, bei Pädagogen, Philosophen, Juristen, Psychologen und Theologen, dergestalt, dass die Beleidigung nun nicht mehr als soziales, sondern als innerpsychisches Geschehen gedacht wird. Stellen wir kurz die alte aristotelische Definition des Zorns der von Immanuel Kant gegenüber. Aristoteles schreibt in der *Rhetorik*:

Es sei nun der Zorn ein mit Schmerz verbundenes Verlangen nach offenbar werdender Rache wegen einer offenbar werdenden Geringachtung gegen einen Selbst oder einen der Seinen, wobei das Geringachten nicht angebracht ist.⁵

Diese alteuropäische Formel ist mit geringer Variation bis ins 18. Jahrhundert unendlich oft wiederholt worden. Die kantische Konzeptualisierung markiert demgegenüber einen radikalen Bruch. In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* heißt es: „Der Zorn ist ein Schreck, der zugleich die Kräfte zum Widerstand gegen das Übel schnell rege macht.“⁶ Es geht hier nicht um eine Beleidigung im Rahmen sozialer Beziehungen, Positionen oder Hierarchien, sondern um ein subjektinternes Energiegeschehen angesichts von Ereignissen in der Außenwelt. Der Zornanlass in der Außenwelt ist auf der Innenseite des Subjekts ein „Schreck“ angesichts eines Übels, das in dem Maße selbst

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

3 Ebd.

4 Vgl. Johannes F. Lehmann: Im Abgrund der Wut. Zur Kultur- und Literaturgeschichte des Zorns. Freiburg i. Br. 2012, S. 131–190.

5 Aristoteles: Rhetorik. Übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke. München, 5. Auflage 1995, S. 85. Die Übersetzung folgt hier allerdings: Manfred Lossau: Aristotelesverfälschung. Orge in der ‚orthodoxen Stoa‘. In: *Philologus* 136 (1992), S. 60–70.

6 Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hg. und eingeleitet von Wolfgang Becker. Mit einem Nachwort von Hans Ebeling. Stuttgart 1983, S. 197.

als ein Widerstand erscheint, als Unfreiheit, in dem mittels Schreck „Kräfte zum Widerstand“ mobilisiert werden. Der Schreck wird durch die plötzliche Erfahrung der Unfreiheit ausgelöst, mit den eigenen Kräften gegenüber Übeln oder Widerständen im energetischen Nachteil zu sein, wobei eben dieser Nachteil im und durch den Schrecken zugleich kompensiert werden und ins Gegenteil umschlagen soll. Ganz in diesem neuen Denkraum formuliert der Hallenser Psychologe Johann Christian Hoffbauer: „Denn die Anlässe zum Zorn hat schon das Kind, so bald es einen Widerstand empfindet, gegen welchen es seine Kräfte aufzubieten sich versucht fühlt.“⁷

Was aber geschieht hier? Warum diese Transformation – oder besser: Wofür wird das neue Modell gebraucht? Wenn das neue Modell des Zorns Energie und Widerstand, Wunsch und Blockade, Freiheit und Beschränkung ins Zentrum rückt, dann impliziert das zweierlei. Erstens: An die Stelle der Fokussierung auf soziale Hierarchien und die Möglichkeit, die Gewalt der Rache zu vollziehen, tritt eine gewissermaßen demokratische Perspektive auf Wunsch und Wille eines jeden. Wer immer in seinen Kraftentfaltungen behindert, blockiert oder eingeschränkt wird, kann zornig werden, schon das Kind spürt dies sozusagen instinktiv, es will etwas, erreicht es nicht – und wird zornig.

Eine solche Perspektive auf individuelle Energien und Kräfte und die Weise, in der diese sich frei und ungehindert bewegen können, korrespondiert nun zweitens auf untergründige Weise mit jenem liberalen Regierungsdenken, wie es sich zeitgleich in der Politischen Ökonomie eines Adam Smith und in der Abschaffung von Zunftzwang und dem Eintreten für Gewerbefreiheit niederschlägt. Ziel dieser Politischen Ökonomie ist das Freisetzen von individuellen Kräften und die Beseitigung von Hindernissen und Beschränkungen, so dass sich die Kräfte ungehindert entfalten können. Sowohl die polizeywissenschaftlich angestrebte Regulierung der Ökonomie, wie sie die Kameralisten der Spätaufklärung forcieren, als auch die Lehre der Unsichtbaren Hand, wie sie Smith entwickelt, denken das Ökonomische vom Einzelnen und seinen Kräften und Energien her, die in Bewegung versetzt werden bzw. frei zirkulieren sollen – das Modell von Kraft und Widerstand, Energie und Beschränkung begegnet auch hier. Kants Psychologie des Zorns, die vom Schreck spricht, der die Kräfte des Widerstands schnell rege macht, artikuliert und affirmiert auf der Ebene der Affekttheorie eine Willens- und Freiheitsdynamik, die auch ökonomisch zur neuen Rationalität kommt.

7 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 1807, S. 312.

Das Modell des Zorns wird modelliert nach den Plausibilitätsmustern der Politischen Ökonomie. Dass der Zorn als Schreck und Widerstandskraft-mobilisierung funktioniert, wenn diese Kraft nicht störungsfrei läuft und ihr Streben nach Effekt behindert wird, ist besonders dann plausibel, wenn diese eigene Kraft heilig ist: Smith schreibt:

Das Eigentum, das jeder Mensch an seiner Arbeit besitzt, ist in höchstem Maße heilig und unverletzlich, weil es im Ursprung alles andere Eigentum begründet. Das Erbe eines armen Mannes liegt in der Kraft und in dem Geschick seiner Hände, und ihn daran zu hindern, beides so einzusetzen, wie er es für richtig hält, ohne dabei seinen Nachbarn zu schädigen, ist eine offene Verletzung dieses heiligsten Eigentums, offenkundig ein Übergriff in die wohlbegründete Freiheit des Arbeiters.⁸

Wenn die eigene Kraft heilig ist, wenn Behinderungen dieser Kraft eine widerrechtliche Verletzung dieses Heiligsten darstellen, dann lässt sich plausibel machen, dass auch der Zorn gleichsam mit der Bewachung dieses Heiligsten zu tun hat. Der Zorn bewacht nicht länger die Ehre, sondern die eigenen Energien, die eigene lebensermöglichende Kraft. Es geht mir nicht darum zu behaupten, dass Smith selbst eine derartige Theorie des Zorns vorgelegt hat, es geht allein um die Tatsache, dass liberale Ökonomie und Zorntheorie mit den gleichen Kategorien von Kraft und Widerstand arbeiten – und dass so deutlich werden kann, wie sich der Paradigmenwechsel in der Konzeptualisierung des Zorns erklären lässt. Er ist selbst Effekt einer Verschiebung im Politischen, wo nun alle Subjekte als im Tausch begriffene Marktteilnehmer gefasst werden und ein Zornmodell plausibel wird, das die Kräfte und Energien der hier freigesetzten selbstregulativen Energiesubjekte bewacht.

2. 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 zugleich weiterdenkt. Dazu möchte ich die Transformation um 1800 aufgreifen und vor ihrem Hintergrund

⁸ Adam Smith: Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung einer Natur und seiner Ursachen. Aus dem Englischen übertragen und mit einer umfassenden Würdigung des Gesamtwerkes hg. von Horst Claus Recktenwald. München 1974, S. 106. Vgl. zum Kontext liberalen Regierungsdenkens im späten 18. Jahrhundert: Martin Bohlender: Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus. Weilerswist 2007.

vorschlagen, Wut als Alarmsystem zu verstehen, und zwar als Alarmsystem der eigenen Kräfte und Energien, der eigenen energetischen Integrität. Dabei geht es gerade nicht um ein Zuviel an unabgeführter Energie, die sich im Zorn entladen muss, sondern im Gegenteil um einen eklatanten Energiemangel. Schaut man noch einmal auf den Kantischen Satz zum Zorn: „Zorn ist ein Schreck, der die Kräfte des Widerstands gegen das Übel schnell rege macht“, dann muss man ja fragen, Schreck worüber? Welches Übel ist der Gegenstand des Schreckens, der hier als Kraftmobilisator wirkt? Oder anders gefragt, warum ist das Erkennen eines Angriffs, einer Herabsetzung oder eines Hindernisses der eigenen Handlungskraft ein Schreck? Welche Erkenntnis blitzt hier in Form eines Schreckens auf?

Nimmt man die um 1800 entwickelten Kategorien, kann man argumentieren, dass sich der Schrecken auf den eigenen mangelhaften Energiezustand bezieht, auf das eigene geschwächte oder gedemütigte Kraftgefühl. Mit Schrecken sieht man sich mit der eigenen Kraft in einer negativen Bilanz, sieht man seine eigene energetische Wirksamkeit, die eigene energetische Integrität verletzt – oder auch die eigene Äquivalenzerwartung im Hinblick auf den eigenen Kraft-einsatz gestört. Gegenstand der Wut ist immer eine *Relation*, Wut beobachtet ein Verhältnis, und zwar ein Verhältnis der asymmetrischen Verteilung von Handlungsenergien und von Handlungsmacht. Unter „Handlungsmacht“ verstehe ich das Erleben des Erfolgs des eigenen Energieeinsatzes. Handlungsmacht ist also zunächst subjektiv intern zu denken. Wenn wir eine Handlung ausführen, dann setzen wir Energie ein – und erwarten einen Effekt. Dem Zorn liegt der Schreck zugrunde, sich plötzlich auf eine Position energetischer Unwirksamkeit oder gar energetischer Enteignung dessen versetzt zu sehen, was nach Smith das Heiligste ist, nämlich die eigene Kraft – und eben dies löst, sozusagen mit den letzten Reserven, eine Art Umkehrschub aus, eben den Zorn oder die Wut.

Wenn Wut die eigene Energiebilanz bewacht, die eigene energetische Integrität, dann ist zunächst allerdings fraglich, warum man wütend wird, wenn man ein solches Gefälle von Handlungsmacht nur beobachtet. Es ist diese spezifische Wut aus der Position des Beobachters, die zugleich die Brücke zum Politischen schlägt. Im Fall des Beobachtungsgärgers wird der Wütende Zeuge einer Szene, in der wiederum, wie beim Schreck über die eigene Kraftlosigkeit angesichts eines Widerstands, ein starkes Gefälle szenisch eminent wird. Ein Beispiel 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!⁹

Entscheidend ist – wie immer bei Wut – das Bild (oder das Narrativ) eines eklatanten Ungleichgewichts. Auf der einen Seite ein maßloses Handeln, auf der anderen Seite ein maßloses Nicht-Handeln-(Können), ein bloßes Zuschauen-Müssen. Das können auf der Seite des maßlosen Handelns Missbräuche eines Mächtigen sein oder einfach die Rücksichtslosigkeit eines Autofahrers, der mit 90 km/h durch die geschlossene Ortschaft rast oder auch jemand, der sich in der Warteschlange vordrängelt. Es geht dabei nicht nur um den Normverstoß allein, sondern immer auch darum, dass ein solches regelloses Handeln als maßloses Handeln erscheint. Das Handeln außerhalb der Norm verweist in besonderem Maße auf die Tatsache des Handelns selbst, auf die schiere Faktizität des Handelns, auf ein Handeln mithin, das seine Kraft und Energie sozusagen ungebremst und ohne Rücksicht auf die Handlungsenergien anderer in Handlung umsetzt und damit anderen wiederum Handlungsblockaden zumutet. Ein solches von Normen ungebremstes Handeln saugt gleichsam die Energien derjenigen auf, die selbst Energien aufwenden, um sich an die Regeln zu halten. Sie müssen nun zuschauen, wie durch die Handlung des anderen die eigene Normerfüllungsenergie gleichsam unwirksam gemacht wird. Sich an Regeln zu halten oder auch Fakten als Grenzen zu akzeptieren, kostet Energie – wenn nun andere diese Energie nicht aufwenden und einfach ungebremst tun, was sie tun, oder Fakten einfach ignorieren, dann gerät man ihnen gegenüber in eine negative Energiebilanz. Ein solches energetisch ungebremstes Handeln zwingt zugleich zum Zuschauen, es verweist den Zuschauer auf sein Nicht-Handeln und die Ohnmacht des bloßen Zuschauers. Und genau dieses energetische Gefälle bzw. dessen individuell empfundenes 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 wehrende oder sich nicht wehren könnende Opfer zum Handelnden in eine analoge Relation geraten. Das energetische Gefälle zwischen dem maßlos Handelnden und dem maßlosen Nicht-Handeln-(Könnenden) springt sozusagen auf die Relation zwischen Täter und Beobachter über. Wut reguliert dann auch die Schwelle von Zuschauen und Handeln, wenn Wut jene Energie ist, die uns vom Zuschauen ins Handeln katapultiert.

9 Michel de Montaigne: Vom Zorn. In: Ders.: Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett. Zweites Buch. Frankfurt am Main 1998, 31. Essai, S. 577–587.

Mein Vorschlag wäre, Wut als Alarmsystem der eigenen Energie-Bilanz 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 dort entsteht, wo die eigene Handlungsmacht als relational entzogen erlebt wird. Wut ist hier allerdings nicht allein die aktuelle Emotion selbst, sondern sie ist zugleich eine Position, die sich zur Emotion der Wut *berechtigt* fühlt.

3. Wut, Flüchtlinge, Grenzen

In welchem Verhältnis stehen nun Artikulationsformen der Wut zu Grenzüberschreitungen von Flüchtlingen bzw. Migranten und generell zu Fragen der Grenze und der Migration? Zunächst reagierte die Wut von ‚rechts‘ 2015 auf eine Situation, in der die massenhafte Überquerung der Grenze als Szene des Kontrollverlustes wahrgenommen wurde, als Szene, der man nur – in dieser Perspektive – ohnmächtig *zuschauen* konnte. Dieser ‚Kontrollverlust‘ in der Aufhebung der ‚eigenen‘ Grenzen und der damit implizierte Verlust der ‚eigenen‘ politischen Handlungsmächtigkeit wurde und wird zugleich auf Größen wie den eigenen Sozialstaat übertragen. Grenzöffnung (und die Aufnahme von Flüchtlingen) wird gemäß dieser Logik als ein Verschenken der eigenen Arbeitsleistung gedeutet und damit als Entzug der eigenen Identität im Sinne der eigenen aufgewendeten Arbeit, die durch widerrechtliche Schenkung an Migranten enteignet werde. Die Begründung der Wut folgt jeweils dem Narrativ des Entzugs und der Veruntreuung der *eigenen aufgewendeten Energie*. Was Generationen aufgebaut haben, werde kurzerhand verschenkt. Die Aufnahme von sehr vielen Menschen in sehr kurzer Zeit erschien aus dieser Perspektive als ein maßloses Handeln (im Sinne eines Nicht-Handelns), das die Bürger zum bloßen Zuschauen verurteilte. Wut korrespondiert der

Ohnmacht, die in der beobachteten Relation von Zuschauen und Handeln am Pol des Zuschauens siedelt.

Man kann so auch erklären, warum neoliberale Entmächtigungs- und Vereinzelungserfahrungen im Feld des Ökonomischen (‘jeder muss die eigenen Schäfchen ins Trockene bringen’) nicht zur Wut, sondern (‘es gibt eh keine Alternative’) zur Politikverdrossenheit geführt haben.¹⁰ Warum im Hinblick auf Migration nun Wut? Weil die Szene der Grenzüberquerung in ihrer Symbolik ästhetisch als eklatantes Handeln und Nicht-Handeln erscheint und weil hier nicht man selbst schuld ist, wenn man nicht rechtzeitig fit für die Zukunft ist, sondern weil angesichts einer sehr großen Menge Geflüchteter ein sich bedroht fühlendes kollektives Wir erscheinen kann, das nicht in der Individualisierung von Zukunftsfitness auseinanderfällt, sondern in der Vergangenheitsbewahrung ein Gemeinsames findet.

Ein strukturelles Moment für die Auslösung von ‚Wut‘ liegt nun schließlich 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. So wird die Handlungsentmächtigungsrhetorik der Neoliberalen – ‚wer sich nicht rechtzeitig anpasst, geht unter‘ – auf das Feld der Migration übertragen. Auch sie sei, wie die ökonomischen Beschleunigungen und die Globalisierung der Märkte, nur hinzunehmen, letztlich müsse man den Wandel einfach akzeptieren. „Am Ende des Tages“, so schrieb der bis 2019 amtierende EU-Kommissar für Migration, Dimitris Avramopoulos, „müssen wir alle dazu bereit sein, Migration, Mobilität und Diversität als die neue Norm zu akzeptieren und unsere Politik entsprechend auszurichten.“¹¹ Und Frans Timmermans erklärte im Oktober 2015 als stellvertretender EU-Kommissionspräsident Diversität sogar zum *Schicksal* der Menschheit:

But diversity is humanity's destiny. There is not going to be, even in the remotest places of this planet, a nation that will not see diversity in its future. That's where humanity is heading. And those politicians trying to sell to their electorates a society that is exclusively composed of people from one culture, are trying

10 Politikverdrossenheit ist ein Begriff der 60er Jahre, der die Debatten seit dem begleitet hat, seit 2015 aber mehr oder weniger aus dem Diskurs verschwunden ist.

11 Dimitris Avramopoulos: Europe's migrants are here to stay. In: Politico, 18. Dez. 2017: 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. Deutsche Übersetzung nach: Michael Bröning: Lob der Nation. Warum wir den Nationalstaat nicht den Rechtspopulisten überlassen dürfen. Bonn 2018, S. 23 f.

to portray a future based on a past that never existed, therefore that future will never be.¹²

Auch hier dankt *politisches* Handeln gegenüber der Ohnmacht vor Schicksalsmächten ab. Es ist nun diese vorgebliche Unausweichlichkeit, die zu der wutauslösenden Asymmetrie in der wahrgenommenen Verteilung von Handlungsmacht beiträgt, ja, sie konstituiert. In dem Maße, in dem Migration als ahistorisches Naturphänomen behauptet wird, das zugleich als Norm und Normalität hinzunehmen sei, wird politisches Handeln, also die Frage, welche Formen und Ausmaße von Migration wir wollen, delegitimiert. In der Polarisierung von ‚rechter‘ Identitätsrhetorik, die von völkischer Reinheit schwärmt, und ‚linker‘ Akzeptanzrhetorik, die Migration für den Normalfall hält, obwohl nur 3,4% der Weltbevölkerung Migranten sind,¹³ geht es auf einer Meta-Ebene um die Möglichkeiten des Handelns selbst, um die Verteilung von Handlungsmächtigkeit – und das heißt auch um die Bedingungen demokratischer und politischer, das Gemeinwesen gestaltender Handlungsmächtigkeit überhaupt.

4. *Thymos*

In den rechten Thinktanks spielt nun seit einiger Zeit ein Emotionsbegriff eine zentrale Rolle, der mit Wut, Zorn, mit Ehre, Stolz und Wehrhaftigkeit verknüpft ist und der eine besondere Beziehung zum Realen und Imaginären der Grenze unterhält. Unter dem griechischen Begriff *thymos* versuchen Denker der Neuen Rechten Plausibilität für eine affektive, wut- und zornfähige Wehrbereitschaft und Grenzverteidigung zu schaffen, die sich auf Größen wie Volk, Nation und Identität bezieht, jeweils gedacht als Emanationen vitalistischer Männlichkeit. Die Grenzschließungs- und Grenzverteidigungswut richtet sich dabei zum einen auf mögliche Feinde und Eindringlinge, Zuwanderer und Migranten, aber auf einer viel grundlegenderen Ebene auf jene, die die ‚Grenzen‘ und ihre

12 Opening remarks of First Vice-President Frans Timmermans at the First Annual Colloquium on Fundamental Rights. Brüssel, 1. Oktober 2015; https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/SPEECH_15_5754 (letzter Aufruf 30.09.2020).

13 „Nach Angaben des UN Department of Economic and Social Affairs (UN/DESA) lebten Mitte 2017 weltweit 257,7 Millionen Menschen in Staaten, in denen sie nicht geboren wurden. Damit hatten die Migranten einen Anteil von 3,4 Prozent an der Weltbevölkerung. In Europa lag der Anteil der Migranten an der Bevölkerung mit 10,5 Prozent deutlich über dem weltweiten Durchschnitt (1990: Welt: 2,9 Prozent / Europa: 6,8 Prozent).“ Zit. n. Bundeszentrale für politische Bildung; <https://www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/europa/70521/migranten> (letzter Aufruf 30.09.2020).

Verteidigung vorgeblich preisgeben. Die Wut und der Hass auf liberale Politik, auf Grenzüberschreitungen, von Globalisierung bis zur Transzendierung von Geschlechtergrenzen, rührt vom Erleben energetischer Depotenzen jener, die sich dazu verurteilt sehen, dem Nicht-Handeln der Regierungen bzw. der aktiven inneren und äußeren Grenzauflösung zuschauen zu müssen.

Vor diesem Hintergrund versucht der AfD-Politiker Marc Jongen, in Anlehnung an Peter Sloterdijks und Francis Fukuyamas Reaktivierung des griechischen Begriffs *thymos*, eine Hebung des Zornniveaus zu begründen. Jongen, der „Wutdenker der AfD“¹⁴, spricht davon, dass nur die „Steigerung der Thymos-Spannung“ ermögli-che, sich gegen den Islamismus zu wehren, der selbst eine „hochgeputzte thymotische Bewegung“¹⁵ sei. *Thymos* ist bei Jongen vordergründig der Name für „Stolz und Wut“, dahinter steckt aber ein nur kaum verhüllter männlicher und nationalistischer Chauvinismus, der Kontingenzphobie mit Lebenswille verwechselt. ‚Wut‘ als *thymos* ist für Jongen der Kampfeswille in der laufenden, darwinistisch gedeuteten Schlacht der Kulturen um die Zukunft; der Untergang drohe nicht vom Rückfall in den Nationalsozialismus, sondern von „Missmut und Kleinmut“. Diagnostiziert wird eine „thymotische Unterversorgung“¹⁶ bzw., in den Worten Götz Kubitscheks, eine „Entmännlichung unseres Volkes“, die nur durch einen „überlebensnotwendigen Wechsel in diese Tonlage des Zorns“ überwunden werden kann.¹⁷

Mit dem Rekurs auf den griechischen Begriff des *thymos* stellen Jongen (und auch Sloterdijk) der Moderne die psychopolitische Diagnose, jede Fähigkeit zu Handlungen aus Stolz und Ehre verlernt zu haben und anthropologisch auf ein homo-ökonomisches Libido-Bündel reduziert worden zu sein. Im sinnlosen Konsum einer wirtschaftsrationalen Welt ist jener Stolz verloren gegangen, der die Grundlage für den *thymos* darstellt und der zur Rettung der eigenen kulturellen Identität wiederzugewinnen ist.¹⁸ Jongens Plädoyer für eine allgemeine Hebung der „Thymos-Spannung“ ist ein Ruf nach einer männlich kodierten Voll-Identifizierung mit der eigenen Kultur (wie

14 So die Überschrift eines Online-Artikels von Karin Janker in Süddeutsche.de vom 22. Februar 2016: <https://www.sueddeutsche.de/politik/afd-der-wutdenker-1.2873395> (letzter Aufruf 30.09.2020).

15 Justus Bender und Reinhard Bingener: Marc Jongen. Der Parteiphilosoph der AfD. In: FAZ 15.1.2016: https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/marc-jongen-ist-afd-politiker-und-philosoph-14005731.html?printPagedArticle=true#pageIndex_o (letzter Aufruf 30.09.2020).

16 Ebd.

17 Götz Kubitschek: Hygienefimmel und Thymos-Regulierung. In: Sezession, Nr. 70, Februar 2016, S. 10–13, hier S. 12 f. Kubitschek fordert den „großen Zorn auf die anti-deutsche Politik.“ Ebd., S. 10.

18 Vgl. hierzu Gunnar Hinrichs: Thymos. In: Merkur, Heft 841, Juni 2019, 73. Jahrgang, S. 16–31.

sie im islamischen, vormodernen Feind zugleich beneidet wird), in dem der *thymos*-Begriff endgültig auf den Hund gekommen ist. Was aber genau ist der *thymos*? Was meint er bei den Griechen und was bei jenen, die ihn aus der Antike in die Moderne reimportieren wollen? Indem Fukuyama, Sloterdijk und Jongen einen altgriechischen Begriff revitalisieren, muss man, will man hier die Implikationen verstehen, noch einmal zur ursprünglichen Begriffsverwendung im Griechischen zurückkehren, nur so kann man sehen, wie verschieden davon die Ziele jener Modernen sind, die heute mit dem Begriff des *thymos* für eine Position der Wut werben.

Die Behauptung von Peter Sloterdijk, es handele sich bei *thymos* um einen Ausdruck „stolzverwandter Affekte“, die in der Moderne einer Reduktion auf Eros und Libido zum Opfer gefallen seien, ist im Hinblick auf den griechischen Begriff selbst nicht haltbar. Denn sieht man nach, was *thymos* im Griechischen ursprünglich bedeutet, dann findet man gerade zusammen, was nach Sloterdijk getrennt werden soll: *Thymos* nennen die frühen Griechen sowohl Wunsch, Begierde, Verlangen als auch Gemüt, Leidenschaft, Aufregung, Zorn.¹⁹ Bei Homer ist der *thymos* „nie Zorn als solcher, sondern immer die allgemeine psychische Kraft, welcher der Zorn zusammen mit anderen Emotionen angehört.“²⁰ *Thymos* ist allgemein Sitz seelischer Energie und der Affekte, belebendes Prinzip, das mit dem Tod schwindet, später, seit dem 5. Jahrhundert v. Chr., verengt sich das Bedeutungsfeld auf aggressiv-zornige Affekte und bezeichnet insbesondere das Racheverlangen, das den Zorn begleitet.²¹ Aber auch hier bleiben *thymos* und Erotik verwandte Konzepte: „In the conceptional world of the Athenians, sexual desire and anger were part of a single passional phenomenon.“²²

Racheverlangen und Ehrkränkung mögen in Zusammenhang mit Stolz stehen, den *thymos* aber so in Verbindung mit unserem modernen Verständnis von Stolz zu bringen, ist irreführend. Die eigentliche Quelle für Sloterdijks Begriffsprägung und Jongens verflachende Weiterverwendung ist auch nicht Homer und der griechische Terminus der Athener, sondern Francis Fukuyama,

19 Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hg. von Gerhard Kittel und Gerhard Friedrich. Band III. Stuttgart 1950, S. 167: *Thymos* bezeichnet hier „a) Verlangen, Trieb, Neigung, b.) Mut, c.) Zorn, d.) Empfindung, e.) Gesinnung, Sinn, f.) Gedanke, Erwägung.“

20 Douglas L. Cairns: Der iliadische Zorn und die transkulturelle Emotionsforschung. In: Handbuch Literatur und Emotionen. Hg. von Martin von Koppenfels und Cornelia Zumbusch. Berlin 2016, S. 179–208, hier S. 187.

21 In der aristotelischen Definition des Zorns wird das Racheverlangen des Zorns ‚*thymos*‘ genannt. Vgl. auch N. Blössner: *Thymos*. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 10, Sp. 1187–1192.

22 Danielle S. Allen: *Envisaging the Body of the Condemned: The Power of Platonic Symbols*. In: *The Classical Philology*, Vol. 95, No 2 (Apr. 2000), S. 133–150, hier S. 142.

der den Begriff in seinem berühmten Buch *Das Ende der Geschichte* im dritten Kapitel über den „Kampf um Anerkennung“ benutzt hatte.²³

Der hier verwendete Begriff des *thymos* geht zurück auf seine Definition und Verwendung bei Platon, der nun in der Tat Begehren und Eifer bzw. Zorn (*thymos*) unterscheidet. Da diese Unterscheidung im Zusammenhang politischer Affekte mit der Grenze und der Grenzbewachung steht, lohnt es sich, hier einmal genau nachzulesen. Im vierten Buch der *Politeia* (dt. *Der Staat*) unterscheidet Platon drei Seelenteile: erstens die Vernunft, zweitens das Begehren und drittens, dazwischen, den *thymos* bzw. den zornigen Mut. Während die Athener, wie hier Glaukon im Gespräch mit Sokrates, Zorn und Begehren in eins setzen, trifft Sokrates eine Unterscheidung zwischen beiden: Der *thymos* ist demnach ein Zorn, mit dem Menschen sich ereifern, ohne dass dieser Eifer sich in den Dienst ihrer Begierden stellt, sondern im Gegenteil diesen entgegentritt. Platon wendet sich diesem Seelenanteil zu, da er in ihm die Funktion der Wächter, die die Grenzen gegen äußere Feinde und die Gesetze gegen innere Feinde schützen sollen,²⁴ in der Seele des Menschen vorgebildet sieht. So wie der *thymos* den zornmutigen Eifer darstellt, der das Selbst gegen die eigenen Begierden oder Affekte, seien es Lust oder Angst, verteidigt, so verkörpern die Wächter eben diese Verteidigungsenergie des Staates gegen

23 Francis Fukuyama: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* Aus dem Amerikanischen von Helmut Dierlamm, Ute Mihr und Karlheinz Dürr. München 1992, S. 229 ff. In seinem jüngsten Buch: *Identität. Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet*. Aus dem amerikanischen Englisch von Bernd Rullkötter. Hamburg 2019, greift Fukuyama den Begriff *thymos* neuerlich auf und hält daran fest, dass mit ihm ein anthropologisches Streben nach Anerkennung gemeint sei. Vgl. ebd., S. 29–42 und passim. Seiner Ansicht nach ist der *thymos* als Streben nach Anerkennung und Würde auch Grundlage der Identitätspolitik linker wie rechter Provenienz. Die Analysen der Paradoxien und Probleme der Identitätspolitik Fukuyamas sind luzide, ihre Rückführung auf den *thymos*-Begriff ist verfehlt, denn gerade Identitätspolitiken kämpfen ja für Anerkennung und damit die eigenen (auch materiellen) Interessen – und ereifern sich gerade nicht zugunsten eines Dritten gegen die eigenen Begierden. Erstaunlich ist vor diesem Hintergrund auch, dass Fukuyama an keiner Stelle den Rekurs der Rechten auf den von ihm wieder ins Spiel gebrachten Begriff kommentiert.

24 Platon: *Politeia* 415d–e: „So sollen sie zusehen, wo es am vorteilhaftesten ist, in der Stadt das Lager zu schlagen, um von da aus sowohl die drinnen am besten im Zaum zu halten, wenn etwa einer den Gesetzen nicht gehorchen wollte, als auch die von außen abzuwehren, wenn etwa ein Feind wie ein Wolf die Herde anfallen wollte.“ Zitiert nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher (Platon: *Politeia*. In: Ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 3: Phaidon, *Politeia*. In der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung hg. von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck. Hamburg 1958, S. 67–310, hier S. 146. Vgl. zu den „Polizeiaufgaben“ der Wächter Wolfgang Kersting: *Platons Staat*. Darmstadt 1999, S. 140 f.

die Feinde, auch und gerade wenn dies eine Wendung der Wächter gegen ihre eigene Angst oder ihre Lust voraussetzt.

Platon macht das Eifernde (den *thymos*) als Gegenspieler der Begierden mit einer kleinen Geschichte plausibel, in der dieser Eifer im Kampf gegen die eigene Begierde zwar verliert, sich aber gerade deshalb gegen diese empört:

Wie nämlich Leontinos, der Sohn des Aglaion, einmal aus dem Peiraieus an der nördlichen Mauer draußen heraufkam und merkte, daß beim Scharfrichter Leichname lägen, er zugleich Lust bekam sie zu sehen, zugleich aber auch Abscheu fühlte und sich wegwendete und so ein Zeitlang kämpfte und sich verhüllte, dann aber von der Begierde überwunden mit weitgeöffneten Augen zu den Leichnamen hinlief und sagte: da habt ihr es nun, ihr unseligen, sättigt euch an dem schönen Anblick!²⁵

Was geschieht? Leontinos, ein Wächter,²⁶ dem nicht zusteht, Leichen der vom Scharfrichter Hingerichteten anzuschauen (und schon gar nicht, sich an ihrer Schändung, wie Achill, zu erfreuen),²⁷ fühlt Lust, dies dennoch zu tun. In dem inneren Konflikt zwischen Lust und Gesetz siegt zunächst die Lust. Es ist dann aber der *thymos*, der sich hier gegen die eigene Augenlust wendet und sich noch im Unterliegen gegen die Augen und ihre Lust auflehnt: „da habt ihr es nun, ihr unseligen, sättigt euch an dem schönen Anblick!“ So tritt auch der *thymos*, wie die verbotene Lust, als Emotion und affektive Regung auf, ist aber von der Begierde, gegen die sie sich in ihrem Kampf wendet, deutlich zu unterscheiden, denn der *thymos* erregt sich mit und für das Gesetz, die Begierde aber dagegen. Nur deshalb kann Platon *thymos* als dritten Seelenteil postulieren. Die Voraussetzung für die Analogiesetzung zwischen dem thymotischen Seelenteil und den Wächtern im Staat ist, dass der *thymos* sich ausschließlich für die Ziele der Vernunft und gegen die Begierde empört – und nicht andersherum.

Was Platon im Sinn hat, ist eine Art militärisch instrumentalisierbares Rechtsgefühl, das sich in paradoxer Weise – nämlich auf Befehl und zugleich von selbst – im Einklang mit dem vernünftigen Staatsinteresse emotional für

25 Platon, *Politeia* 439e–440a, S. 165 f.

26 Leontinus meint Löwen-Mann, wobei der Löwe wiederum den *thymos* repräsentiert, der den Wächtern korrespondiert. Siehe hierzu: G.R.F. Ferrari: *The Three-Part Soul*. In: *The Cambridge Companions to Plato's Republic*, edited by G.R.F. Ferrari. Cambridge 2007, S. 165–201, hier S. 184 f.

27 Platon: *Politeia* 469d–e: „Und scheint es nicht unedel und habsüchtig, einen Toten zu berauben, und zeugt von weibischer und kleinlicher Denkart, den Leib des Toten für das Feindselige zu halten, da doch der Feind schon herausgeflogen und nur das übriggeblieben ist, wodurch er Krieg führte? [...] Lassen wir also ab von dem Plündern der Toten und dem Verhindern der Begräbnisse.“

dieses ‚Recht‘ so engagiert, dass es etwaige Konflikte zwischen Eigeninteresse (Selbsterhaltung) und Vernunftinteresse (Staatserhaltung) zugunsten des letzteren entscheidet. Will man den platonischen Begriff an Phänomene unserer Gegenwart binden und aus der antiken Adelskultur in unsere Zeit übersetzen, dann können nur solche, nicht dem Eigeninteresse dienenden, Empörungsregungen gemeint sein, die zugleich der Vernunft und der Erhaltung des Staates dienen, etwa das unkorruptierbare Pflichtgefühl des Staatsdieners oder des Polizisten, der – gegen alle rationalen Erwägungen hinsichtlich seiner eigenen Selbsterhaltungsinteressen – das bequemere Wegsehen, das der Kollege vorschlägt, nicht mit seiner Ehre als Polizist im Dienste des Staates verbinden kann.²⁸

Zentrales Kriterium ist der Einsatz des *thymos* für den Staat, ist, dass die Regung zwar jenseits von Begierde und Erkenntnis angesiedelt ist, aber immer im Sinne der staatlichen Vernunft arbeitet!²⁹ In dem Moment, in dem dieses Rechtsgefühl in die Verfolgung persönlicher Interessen übergeht, Rechtsgefühl zu Rache um der persönlichen Befriedigung willen wird, fällt der *thymos* wieder zurück in die Begierde. Das Rechtsgefühl im Dienste des Gesetzes ist etwas anderes als die persönliche Lust in Zorn und Rache, es setzt den Bezug auf das Gesetz als Instanz des Dritten voraus.

Alle Versuche, den platonischen *thymos* im Sinne einer Anthropologie des Ehrstrebens oder des Anerkennungsbegehrens zu verstehen, verkennen den konstitutiven Bezug des platonischen *thymos* auf das Gesetz des Staates und seine Verschiedenheit von persönlichen Bedürfnissen. Denn nur in der Wendung *gegen* die ‚eigene Brust‘ lässt sich der *thymos* überhaupt von der Begierde unterscheiden. Wenn Leontinos über sich selbst empört ist, dass er der Begierde nachgegeben hat, die Leichen anzuschauen, dann entspricht das dem Bündnis des *thymos* mit dem ‚Gesetz‘ bzw. ‚Recht‘ insofern, als Leichensehen gerade für Wächter unangemessen ist. In dem Bedürfnis, die Leichen anzuschauen, deren Schändung den Wächtern ausdrücklich verboten ist, spiegelt sich die Gewalt

28 Vgl. die Beispiele bei Arbogast Schmitt: Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität. 2., überarbeitete Auflage. Stuttgart/Weimar 2008, S. 306, die gerade den emotionalen Einsatz für den Staat verfehlen, etwa im Beispiel der eigenen Ehrenrettung im staatlich verbotenen Duell oder im Selbstmordattentat. Treffend dagegen die Beschreibung des *thymos* als eifernden Einsatz für das Recht bei gleichzeitiger Unterordnung unter das Recht (im Gegensatz zum Zorn des exzessiven Rechtskämpfers) bei: Knut Eming: Tumult und Erfahrung. Platon und die Natur unserer Emotionen. Heidelberg 2006, S. 255–258.

29 Dass der *thymos* immer mit dem Gesetz koinzidiert, ist zugleich die Aufgabe seiner Erziehung und setzt die Ersetzung der polytheistischen Götterkonkurrenz durch eine monotheistische Wahrheits- und Norminstanz voraus, in dessen Dienst der *thymos* dann stehen soll. Vgl. Platon, Politeia, S. 114 ff.

des Hundes (der als Aasfresser in den homerischen Epen zu den grenzüberschreitenden Rache- und Feindschaftsemotionen gehört, wenn die Krieger sich gegenseitig ankündigen, die Leiche des anderen den Hunden zum Fraß vorwerfen zu wollen), die gerade an die Vernunft des Gesetzes gebunden bleiben sollen. Immer wieder vergleicht Platon die Wächter mit den Hunden, die einerseits natürliche Aasfresser sind, die aber andererseits dazu erzogen werden können, in ihrer Aggressivität zwischen Freund und Feind zu unterscheiden – und diese nur auf die Feinde von Staat und Recht zu richten. Das Wölfische der Hunde ist sowohl nötig für ihre Funktion nach außen als auch gefährlich für den Frieden im Innern.³⁰ Der Konflikt des Leontinos, Leichen anschauen und nicht anschauen zu wollen, spiegelt das Problem der Wächter.³¹ Sie sollen dem Recht gehören und nicht dem unkontrollierten Zorn, der sich noch an der Leiche austobt.³²

Während der Begriff des *thymos* bei Platon eine maximale Selbstdistanz zum eigenen Verlangen impliziert und bei Fukuyama jene Aspekte in den Vordergrund gerückt werden, in denen die eigenen Interessen sich mit dem immateriellen Anerkennungsstreben verbinden und die Grundlage von Identitätspolitik bilden,³³ ist der Begriff des *thymos* bei den Neurechten eine wiederum identitätspolitisch gewendete, aber chauvinistische männliche Phantasie der kampfbereiten Vollidentifikation mit dem ‚Eigenen‘ und transportiert eine implizite Aufforderung zur Selbstjustiz. Explizit fordert der in rechten Kreisen gefeierte Jack Donovan in seinem Buch *Der Weg der Männer* den *thymos* in eigener Sache. Denn „die Kraft eines Mannes ist kein Werkzeug, das lediglich dazu da ist, anderen zu dienen.“³⁴ Auch Marc Jongens Gerede von der „Erhöhung der Thymos-Spannung“ zielt letztlich – trotz aller philosophischer Verbrämung durch einen griechischen Begriff – auf Anstiftung zur Gewalt gegen Einwanderer und gegen die Polizei des Staates. Die erhöhte

30 Platon: *Politeia* 416a: „Nämlich das Ärgste und Schmählichste von allem ist es wohl für Hirten, solche Hunde und auf solche Weise als Gehilfen bei der Herde aufzuziehen, daß aus Unbändigkeit oder Hunger oder sonst schlechter Gewöhnung die Hunde selbst sich unterfangen, den Schafen Übles zuzufügen, und statt Hunden Wölfen ähnlich werden.“

31 Die Leichen der Verurteilten anzusehen war in Athen nichts, was den Normen widersprochen hätte, im Gegenteil, der Wunsch, den toten Körper zu sehen, ist üblicherweise Teil von Rache und Genugtuungsbegehren. Leontinus ist in seinem Konflikt also „ratherun-Athenian“. So Danielle S. Allen: *Envisaging the Body of the Condemned*, S. 136 f. In Allans widersprüchlichen Schlussfolgerungen hieraus bleibt allerdings unberücksichtigt, dass der ‚thymos‘ als dritter Seelenteil in Analogie zu den Wächtern gedacht ist.

32 Vgl. hierzu Ferrari, *The Three Part Soul*, S. 186.

33 Fukuyama, *Ende der Geschichte*, S. 248.

34 Jack Donovan: *Der Weg der Männer*. Schnellroda 2016, S. 52.

Thymos-Spannung unterminiert das staatliche Gewaltmonopol – weiter kann man sich vom Begriff des *thymos* nicht mehr entfernen.

5. Wut, Zorn und Männlichkeit und die Grenzen des Staates

Das Verlangen nach Wut und Zorn bzw. nach einer Identifizierung mit der eigenen Kultur oder Nation, die Wut und Zorn als affektive Energien der Verteidigung allererst möglich mache, wie es die Denker der Neuen Rechten immer wieder formulieren, geht typischerweise einher mit dem Wunsch einer Reaktualisierung und Wiedergewinnung des als verloren betrauten ‚Heroischen‘, des Kampfes, des Opfermutes und – das liegt all dem zugrunde – eines spezifischen Bildes kampfbereiter, militärischer Männlichkeit. Wut setzt demnach Männlichkeit voraus; Männer, die, wie die ‚Linken‘, „keine Eier haben“, kennen auch „keine Wut“³⁵, so behaupten es die Neuen Rechten. Mit der Heroisierung von Männlichkeit schließen sie allerdings bruchlos an die alten Rechten an. „Die deutschen Männer“, wie sie Nicolas Sombart am Beispiel Carl Schmitts beschrieben hat, sind solche, die im Krieg und im Kampf ihre letzten metaphysischen Sinnhorizonte sehen, die mit ihrer Abwehr von Weiblichkeit und Homosexualität Grenzen ganz anderer Art bewachen.³⁶ In dem bereits zitierten Pamphlet *Der Weg der Männer* von Jack Donovan, das in den Kreisen der Autoren und Leser aus dem Antaios Verlag mit Emphase als „Kultbuch“³⁷ beworben wird, geht es um so tiefsinnige Einsichten wie die, dass Männer, genetisch bedingt, Kampf und Gewalterfahrungen brauchen, die ihnen vom modernen Staat leider verwehrt werden. Die sexuelle Matrix dieser kämpferisch-heroischen Männlichkeitsideologie ist bei ihren Protagonisten mit Händen zu greifen – unreflektiert bleibt so in jeder Hinsicht, dass diese metaphysisch übersteigerte Emphase von grenz- und vermischungsresistenter Männlichkeit mitnichten zurückreicht in die Antike oder in andere identitäre

35 Hannah Lühmann: Macho-Kultur: Warum haben linke Männer keine Eier. In: Die Welt, publiziert am 20.6.2016 online unter: <https://www.welt.de/kultur/article156325398/Warum-haben-linke-Maenner-keine-Eier.html> (letzter Aufruf 30.09.2020). Siehe auch die entsprechenden Reaktionen der Neurechten auf diesen Text bei Martin Lichtmesz, Caroline Sommerfeld: Mit Linken leben. Schnellroda 2017, S. 255 f. sowie den Artikel von Martin Lichtmesz: Wege und Sackgassen für Männer. Hannah Lühmann über die eierlose Linke. In: Sezession, publiziert am 21.6.2016 online unter: <https://sezession.de/54448/wege-und-sackgassen-fuer-maenner-hannah-luehmann-ueber-die-eierlose-linke/3> (letzter Aufruf 30.09.2020).

36 Nicolaus Sombart: Die deutschen Männer und ihre Feinde. Carl Schmitt – ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos. München und Wien 1991.

37 Lichtmesz, Sommerfeld, Mit Linken leben, S. 262.

goldene Zeiten, wie von den Untergangsrhetorikern gerne behauptet, sondern gerade in dieser verzweifelten Suche nach natürlicher Ursprünglichkeit selbst ein Produkt jener Moderne ist, die hier so vehement als Bedrohung der Männlichkeit abgewehrt wird.

Das führt nun noch einmal zurück zur Frage nach der spezifisch modernen Wut, wie sie sich im 18. Jahrhundert gegen den alten Zorn entwickelt hat, und zur Frage, wie diese Wut sich zur Geschlechtercodierung verhält. Kann die moderne Wut, wie ich sie oben als Phänomen einer verletzten energetischen Integrität beschrieben habe, auf die romantischen Heroisierungen von Männlichkeit und die Phantasmen des Identitären bezogen werden?

Der alte Zorn, wie er bei Homer erzählt und von Aristoteles über die Stoa, Thomas von Aquin und bis zu Hobbes und Wolff gedacht wurde, war ein ‚männlicher‘ Zorn, insofern die Kopplung von Schmerz/Beleidigung und Ehre auf Handlungen der Rache bezogen war, mithin auf soziale Rollen und Positionen, die nicht ausschließlich, aber doch ganz überwiegend Männern zukamen. Zwar gibt es auch Beispiele für weiblichen Zorn in der Antike, aber dann handelt es sich um Königinnen wie Medea oder Göttinnen wie Demeter. Letztlich blieb der Zorn als Affekt der Rache angesichts einer Beleidigung gebunden an die soziale Rolle von Männern und Herrschern. Und er blieb als Selbstrache auch da Bezugspunkt für „Ehrenmänner“³⁸, wo das göttliche bzw. später das staatliche Gewaltmonopol versuchte, Zorn und Rache zugunsten institutioneller, „dritter“ Strafinstanzen zurückzudrängen. Sich die Waffe aus der Hand nehmen zu lassen und Zorn und Rache göttlichem und staatlichem Handeln zu überlassen, wurde dabei von jenen, die Männlichkeit mit Krieg und Kampf verknüpfen, als Feminisierung immer abgelehnt.

Goethes Drama *Götz von Berlichingen* (1771/1773) hat diesen Aspekt der Modernisierung in exemplarischer Weise behandelt, indem es die Zeiten des alten Faustrechts und ihren Untergang als geschichtlichen Hintergrund einführt. Pate stand der Jurist Justus Möser (1720–1794), der diese Zeiten als jene Epoche gefeiert hatte, „worin unsre Nation das größte Gefühl der Ehre, die mehrste körperliche Tugend und eigne Nationalgröße gezeigt hat.“³⁹ Goethes Götz steht so als „großer Mann“ und ritterlicher Kämpfer dem Höfling namens Weislingen gegenüber, in dessen verweiblichter Schwäche sich aus dieser Perspektive die Moderne ankündigt. Modern ist aber das Gegensatzpaar selbst, das hier zwischen vormoderner ‚Männlichkeit‘ und moderner ‚Weiblichkeit‘ installiert wird. Während Götz als Vertreter der alten Zeit mit

38 Vgl. Ute Frevert: Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft. München 1991.

39 Justus Möser: Von dem Faustrecht. Zit. n. Goethe: Dramen 1765–1775. Hg. von Dieter Borchmeyer. Frankfurt am Main 1985, S. 710.

Attributen der Männlichkeit versehen wird,⁴⁰ lässt sich Weislingen, statt die „Quintessenz des männlichen Geschlechts“⁴¹ zu sein, vom bischöflichen Hofleben und von der Gunst der Frauen korrumpieren, gleicht einem „kranken Poeten“ und ist „melancholisch wie ein gesundes Mädchen“.⁴² Da wo der Staat nach dem Gewaltmonopol greift, gehen die letzten Ritter unter. Goethes Text reflektiert diesen Prozess vor dem Hintergrund einer allerdings sehr modernen Energiemobilisierung jedes Einzelnen für die „Ehre der Nation“ bzw. die „Nationalgröße“ (Möser), für die jene Männlichkeit des alten Faustrechts nun romantisiert wird. Indem Goethe einen Helden einer längst untergegangenen Zeit auf die Bühne seiner Gegenwart bringt, stellt er zugleich ein Ideal auf, das ‚Männlichkeit‘ mit der Verteidigung des Staates koppelt und militärische Energie für das große Ganze funktionalisiert: Was denn mit der herrlichen Rittermännlichkeit in einer Zeit zukünftigen Friedens geschehen soll, wird Götz von seinem Ritterknappen gefragt, worauf Götz antwortet, dass man dann ja immer noch an den „Grenzen des Reichs gegen die Wölfe die Türken, gegen die Füchse die Franzosen“ kämpfen könne.⁴³

Wenn der männliche Zorn der Selbststrache, wie Goethes Götz von Berlichingen in der Moderne, nicht mehr gebraucht wird – und sein eigener Sohn lieber in der Küche statt bei den Kampfvorbereitungen im Pferdestall ist –, dann können die Residuen dieses Zorns an die „Grenzen des Reichs“ verlagert werden, denn, so Götz: „Die künftigen Zeiten brauchen auch Männer.“⁴⁴ Noch bis hinein ins 19. Jahrhundert waren aber Außengrenzen im modernen Sinne als Abgrenzung eines homogenen Territoriums und Rechtsraums gar nicht existent, vielmehr blieben „die Außengrenzen des Reiches [...] in zahlreichen Regionen ‚unscharf‘, und auch die ‚Landesgrenzen‘ der Obrigkeiten und

40 Im Text sagt der Mönch Martin über Götz bekanntlich: „Es ist eine Wollust, einen großen Mann zu sehn.“ Johann Wolfgang Goethe: Götz von Berlichingen. In: Ders.: Dramen 1765–1775. Hg. von Dieter Borchmeyer. Frankfurt am Main 1985, S. 125–248 und S. 279–389, hier S. 135 (erste Fassung) und S. 288 (zweite Fassung). Ich zitiere im Folgenden aus der zweiten Fassung. Vgl. zur ‚Männlichkeit‘ im Text: Martin Blawid: Von Kraftmenschen und Schwächlingen. Literarische Männlichkeitsentwürfe bei Lessing, Goethe, Schiller und Mozart. Berlin/New York 2011, S. 162–218.

41 Goethe, Götz, S. 326.

42 Ebd. Entsprechend korrespondiert seine Schönheit dezidiert nicht mit ‚Männlichkeit‘: „[E]benso ein blondes schönes Haar, und gewachsen wie eine Puppe.“ Ebd., S. 316.

43 Ebd., S. 353. Den komplexen Status der Wölfe im Text (in ihrer Analogiesetzung mit Zigeunern als Grenzbewohnern und Rittern als Gewalt der Wölfe oder aber auch als Gewalt gegen die Wölfe) analysiert Alexander Kling: Unter Wölfen. Geschichte der Zivilisation und der Souveränität vom 30-jährigen Krieg bis zur Französischen Revolution. Freiburg 2019, S. 444–486.

44 Ebd., S. 285.

Territorien entsprachen kaum dem Begriff einer modernen (Staats-)Grenze.⁴⁵ Wenn Goethe 1771 seinen Götze als Figur einer untergegangenen Vergangenheit der Ritter und ihrer Selbstsuche an eine befriedete Zukunft denken lässt, in der die Energien des ‚Männlichen‘ an einer imaginären Außengrenze gegen Türken und Franzosen Gott sei Dank noch gebraucht werden, dann erscheint die ‚Außengrenze‘ als das Produkt eines Exports der Gewalt von innen nach außen. Paradoxerweise kann man das gerade an den Friedensplänen sehen, die in der Aufklärung vielfach entwickelt worden sind. In dem Maße, wie Militär und Gewalt aus der inneren Sphäre Europas zugunsten eines dauerhaften Friedens verbannt werden sollten, rückte der Krieg an den Außengrenzen des Reichs bzw. Europas ins Zentrum, um für soldatische Männer im Kampf gegen ‚Barbaren‘ aller Art eine geeignete Aufgabe zu finden. „Diese Barbaren oder Unchristen“, so heißt es in dem Friedensplan Jakob Heinrich von Lilienfelds, „sind Türken, Tattern, Corsaren, Mohren und Heyden beyder Indien etc.“⁴⁶ Während die europäischen Grenzen der einzelnen Staaten auf dem Status quo festgeschrieben und alle Gebietsansprüche, die von den Souveränen etwa noch erhoben werden können, für nichtig erklärt werden, um so vor Grenzverletzungen der Nachbarn gesichert zu sein, bleiben die Außengrenzen prekär und damit Einsatzort für jene, die „sich nicht allein zum Soldatenstande schicken, sondern auch gleichsam dafür gemacht zu seyn scheinen.“⁴⁷ Bei Lilienfeld liest man daher von den „wider die Barbaren zu errichtenden Ritterorden“ und um die „Nothwendigkeit der Krieger, zu beweisen“,⁴⁸ malt Lilienfeld die Gefahr plastisch aus:

Ich will die Größe der Gefahr und den ganzen Verlust in einen optischen Prospect zusammen fassen. Religion, Freyheit, Gesetze, Policy, Wissenschaften, Künste, Zucht, gute Sitten, Wohlstand, Ehre, Vorzüge der Geburt, Ordnung der Stände,

45 Karl Härter: Grenzen, Streifen, Pässe und Gesetze. Die Steuerung von Migration im frühneuzeitlichen Territorialstaat des Alten Reiches (1648–1806). In: Handbuch Staat und Migration in Deutschland seit dem 17. Jahrhundert. Hg. von Jochen Oltmer. Berlin/Boston 2016, S. 45–86, hier S. 46. Vgl. auch Michael G. Esch: Der Traum von der hermetischen Grenze. In: Hans Hecker (Hg.): Grenzen. Gesellschaftliche Konstitutionen und Transfigurationen. Essen 2006, S. 27–41, hier S. 27: „Die Abschließung von Grenzen ist daher – ebenso wie die Konstruktion übergeordneter kollektiver Identitäten – keine anthropologische Konstante, sondern ein Phänomen der Moderne.“

46 Jakob Heinrich Lilienfeld: Neues Staatsgebäude. In drei Büchern. Leipzig 1767, S. 265.

47 Ebd., S. 160. Das Festlegen der Grenzen und der Verzicht auf Gebietsansprüche formuliert in ihrem 3. Artikel auch die Friedensschrift Rousseaus aus dem Jahr 1761: Jean Jacques Rousseau: Auszug aus dem Entwurf eines fortdauernden Friedens des Herrn Abbé Saint-Pierre. In: Ders.: Friedensschriften. Französisch-Deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen hg. von Michael Köhler. Hamburg 2009, S. 45.

48 Lilienfeld, Neues Staatsgebäude, S. 265.

Handel, Reichthum, Bequemlichkeit etc. alles würde geschwind oder langsam in Trümmern der Barbarey zerscheitern.⁴⁹

Die Notwendigkeit von Kriegern und ihre Organisation in Ritterorden an den Grenzen des Reichs werden so auch für Friedenszeiten begründet, da das Kriegshandwerk für allfällige Angriffe von außen immer gerüstet sein muss. Zugleich sollen nicht nur Adelige, sondern auch alle anderen Stände nach dem Leistungsprinzip in Offiziersstellen einrücken können. Der Krieg an den Außengrenzen wirkt belebend bis ins Innere: „Allen Ständen wird also hierdurch Lust und Raum gemacht; zu geschweigen, daß dieser Plan noch eine besondere Art von begeisterndem Reize der alten Ritter-Abentheuren in sich fasset.“⁵⁰ Dieser letzte Punkt, die Reize der alten Ritter-Abenteurer, war es, auf den Götz von Berlichingen sich bezog, als er davon sprach, an den Grenzen des Reichs Türken, Franzosen, Füchse und Wölfe zu jagen.⁵¹

So wie die Friedenspläne des 18. Jahrhunderts mit dem Erhalt männlicher Kampfkraft beschäftigt sind, so gründen auch ihre generellen Ablehnungen auf dieser Problematik. Neben Kritik an der Realisierbarkeit der Friedenspläne gab es auch prinzipielle Einwände gegen den „Abgott“ des Friedens in unserem „menschlieblichen Zeitalter“,⁵² die nun exakt darauf verweisen, dass eine derartige Demilitarisierung und Verallgemeinerung der Menschenliebe zum Kosmopolitismus gerade die tiefsten Lebenskräfte von Mensch und Staat zerstöre. Während in Familien und kleineren Nationen eine besondere Kohäsionsenergie wirksam sei, die alle Mitglieder wie eine „elektrisierte Kette“ verbinde, so bringe der Friede nur Kraftlosigkeit: „Keine Anstrengungen mehr, als Zuckungen; kein Schweiß, als Todesschweiß [...] Das Gift der Weichlichkeit, welches der ewige Friede über Palläste gießet, rinnet also auch in

49 Ebd., S. 266.

50 Ebd., S. 269.

51 Lilienfeld war damals eher unbekannt und hatte nur bescheidenes Echo in der Öffentlichkeit. Als Landsmann von J.M.R. Lenz war er womöglich diesem bekannt, auch wenn sich für die Behauptung Werner H. Preuss, Lenz habe in seinem Stück *Der Hofmeister* Lilienfeld in der Figur des Geheimen Rats porträtiert, keine Belege finden lassen, so ist die Möglichkeit, dass Lenz von Lilienfeld wusste und dies an Goethe vermittelte, nicht auszuschließen. Vgl. zur These von Preuss: Jakob Heinrich von Lilienfeld (1716–1785). Der baltische Dichter und politische Schriftsteller. Eine Auswahl aus seinen Werken. Mit einem Kommentar herausgegeben von Werner H. Preuss. St. Ingbert 1997, S. 251–257. Vgl. kritisch zur behaupteten Bekanntschaft zwischen Lenz und Lilienfeld die Rezension von Heinrich Bosse in: Lenz-Jahrbuch: Sturm-und-Drang-Studien, Bände 7–9 (1997), S. 341–348.

52 Valentin Embser: Die Abgötterei unsers philosophischen Jahrhunderts. Erster Abgott: Ewiger Friede. Mannheim 1779, S. 46.

Bürgerwohnungen.“⁵³ Dass die Etablierung des Friedens jene energetische Herabsetzung männlicher Tatkraft und Verteidigungsenergie bedingt, wie sie heutige Anhänger des *thymos*-Begriffs wieder reanimieren wollen, ist die These Embasers. Auch hier spielen wiederum die Grenzen eine wichtige Rolle. Zunächst zitiert Embser in extenso den Rousseauschen *Auszug*, in dem die Verlagerung der Kriegshandlungen an die Außengrenzen ebenfalls gefordert wird,⁵⁴ zeigt aber, dass der bloße Export des Kriegs an die Grenzen nicht ausreicht, um die energetischen Quellen des Krieges zur Belebung des Staates zu erhalten. Rousseau irre darin, „daß er glaubt, kriegerischer Geist könne in einer so grossen Nation erhalten werden, wenn etwa einmal ein Krieg mit Tartaren oder Seeräubern geführt würde; da doch ein solcher Krieg niemals ganz Europa betreffen und eine neue Gährung in der ganzen Masse erzeugen kann.“⁵⁵ Rousseau verkenne außerdem, wie alle anderen Friedensanbeter auch, die Tatsache, „daß durch den Krieg die menschliche Natur ursprünglich in Thätigkeit gesetzt wurde, die aller Wissenschaften und erhabnen Thaten Quellen ist.“⁵⁶ Der Mensch, so Embser, lasse sich außerdem nicht auf seine ökonomischen Interessen reduzieren, er sei durch Sympathie zu seinesgleichen, durch Vaterlandsliebe und Nationalstolz angetrieben, durch Leidenschaften, die, gerade weil sie auf der Freund-Feind-Unterscheidung basieren, so große Energien für den Erhalt der eigenen Gruppe mobilisierbar machten. Ganz ähnlich hatte sich im Übrigen Rousseau selbst – zeitgleich zu seinem Friedensplan – in seinem Roman *Emile* (1762) geäußert⁵⁷ und wenig später Johann Gottfried Herder in seiner *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772).

53 Ebd., S. 291. Vgl. hierzu auch Johann Gottlieb Fichte: Reden an die deutsche Nation. Berlin 1808, S. 29. Fichte geißelt die Selbstsucht der Regierungen, denn sie bewirke nach außen „die traurige Täuschung der Selbstsucht, daß sie Frieden habe, so lange nur die eignen Gränzen nicht angegriffen sind; sodann nach innen jene weichliche Führung der Zügel des Staats, die mit ausländischen Worten sich Humanität, Liberalität und Popularität nennt, die aber richtiger in deutscher Sprache Schlawfrucht und ein Betragen ohne Würde zu nennen ist.“

54 Rousseau schreibt: „Man geht an die Grenze, um den Krieg zu erlernen; im Inneren Europas genießt man den Frieden.“ Rousseau: Entwurf, S. 73.

55 Embser, *Abgötterei*, S. 96.

56 Ebd., S. 97.

57 Jean Jacques Rousseau: *Emil oder Über die Erziehung*. 10. Auflage. Vollständige Ausgabe. In neuer deutscher Fassung besorgt von Ludwig Schmidts. Paderborn u.a. 1991. Dort heißt es S. 12: „Jede enge und festgeschlossene Sondergruppe scheidet sich von der Gesamtgruppe ab. Jeder Patriot wird Chauvinist: Ausländer sind nur Menschen; in seinen Augen sind sie nichts. [...] Man liebt nur die, mit denen man zusammenlebt. Nach außen war der Spartaner ehrsüchtig, geizig, ungerecht; innerhalb der Mauern aber herrschten Uneigennutz, Billigkeit und Eintracht. Mißtraut den Kosmopoliten, die in ihren Büchern Pflichten in der Ferne suchen, die sie in ihrer Nähe nicht zu erfüllen geruhen.“

Kriegerische, für das ‚Eigene‘ leidenschaftlich engagierte ‚Männlichkeit‘, ‚Wut‘ und ‚Grenzen‘ bilden einen diskursiven Zusammenhang. Das gilt für ‚Außengrenzen‘, aber auch für innere Grenzen im Sinne der Unterscheidung von Freund und Feind. In seinem *Entwurf für eine Verfassung in Polen* (1772) verlegt Rousseau die Grenzverteidigung von der Außengrenze ganz nach innen. Da die Polen gegenüber ihren viel größeren Nachbarn mittels stehendem Heer die eigenen Außengrenzen niemals schützen können, empfiehlt er, diese ganz abzuschaffen und stattdessen alle Bürger zu bewaffnen und Milizen nach Schweizer Vorbild zu bilden: „Bei dem Plan, den ich vor Augen habe und alsbald fertig dargelegt haben will, wird ganz Polen kriegerisch, zum Zwecke der Verteidigung seiner Freiheit sowohl gegen die Unternehmungen der Fürsten als auch gegen die seiner Nachbarn.“⁵⁸ So wird die Grenze gewissermaßen nach innen geholt und als kampfbereite Unterscheidung zwischen Freund und Feind in die Herzen der männlichen Bürger verlegt.⁵⁹

Wenn ‚Männlichkeit‘ Grenzen bewacht und hier die alten, dysfunktional gewordenen Zorn- und Racheenergien in modernisierter Form zum Einsatz kommen, dann kann man zugleich sehen, wie sehr der oben beschriebene Prozess der Umcodierung des Zorns vom Racheaffekt zum Gefühl der Wut der Lage einer Welt von gewaltmonopolistischen Staaten entspricht, die ihre ‚Grenzen‘ verteidigen. Der dysfunktional gewordene Zorn des Mannes als Vollzug der Rache weicht einer Wut, die bei Willens- und Strebensblockaden Alarm schlägt, auf Beeinträchtigungen des Ichs (Unfreiheit!) reagiert und die eigene Handlungsmächtigkeit, ‚Freiheit‘ und ‚Identität‘ verteidigt.

Diese Transformation des alten Herrscherzorns als Affekt aus Schmerz und Rachewunsch zu einer Wut im Sinne eines „Schreck[s], der die Energien des Widerstands schnell rege macht“, demokratisiert den Zorn zur Wut als dem Gefühl eigener energetischer Unwirksamkeit, gegen das sie zugleich Energie mobilisiert. Das bedeutet zunächst eine Neutralisierung der geschlechtlichen Codierung des Zorns, denn das Gefühl der Beeinträchtigung des Ichs ist als ein inneres Geschehen, zumindest theoretisch, unabhängig von sozialen Rollen. Wenn Zorn nicht länger an die Handlung der Rache gebunden ist, sondern an das Gefühl einer energetischen Asymmetrie gegenüber dem Handeln der anderen und insgesamt an das Erleben energetischer Depotenzierung, wenn also die Wut nicht mehr als Handlung und Bewegung auf die Tat hin, sondern

58 Jean Jacques Rousseau: Betrachtung über die Regierung von Polen und ihre beabsichtigte Reformierung. In: Ders.: Kulturkritische und politische Schriften in zwei Bänden. Hg. von Martin Fontius. Band 2. Berlin 1989, S. 431–530, hier S. 503.

59 Vgl. nochmals Fichtes Reden an die deutsche Nation, S. 408: „Die ersten, ursprünglichen, und wahrhaft natürlichen Grenzen der Staaten sind ohne Zweifel ihre innern Grenzen.“

als Selbsterleben gefasst wird, dann ist Wut weder als ‚männlich‘ (in der Handlung von Rachevollzug und Verteidigungsaggression) noch auch als ‚weiblich‘ kodierbar (in der Schwäche und Irrationalität der Emotion), sondern dann ist das Gefühl der Wut eine geschlechtsneutrale, anthropologisch konzipierte Gegebenheit. Der Demokratisierung des Zorns zur Wut (nicht nur Herrscher und Mächtige, sondern auch Ohnmächtige werden wütend) korrespondiert ihre geschlechtliche Neutralisierung.

Allerdings kann man auch diesem auf Leistungs- und Willensenergien fokussierten Modell eine männliche Kodierung überstülpen, wenn man nur Männern solche Energien zuspricht, die überhaupt blockiert werden können. So geschieht es in dem berühmten, komischen Roman *Auch einer. Eine Reisebekanntschaft* (1878) von Friedrich Theodor Vischer, der eine misogyne Wutmythologie entwickelt, die den Mann in seinem höheren geistigen Streben ständig in Blockaden von Dingen und Bagatellen in Wut geraten lässt, während es gerade das böse Urweib ist, das in Form von Dingen, Bagatellen und Zufällen jene Blockaden dem Mann auf den Hals hetzt.⁶⁰

Man kann aber auch umgekehrt argumentieren, dass die moderne Wut als ein Alarmsystem der eigenen Energiebilanz und als energetischer Mangel insgesamt einer ‚unmännlichen‘ Position entspricht. Die moderne Wut als Alarmsystem des eigenen Energiehaushalts bewacht nicht die Ehre, sondern die eigene Energie, das eigene Ich, jene *Arbeit*, die nach Herder in den Aufbau des Eigenen fließt, sie registriert eine negative Bilanz, in der sich der Wütende am Pol der verletzten energetischen Integrität wiederfindet und strukturell in einer Position des Nicht-Handelns, der energetischen Wirkungslosigkeit und des ohnmächtigen Zuschauens dessen, was andere tun. Während der alte Zorn von der Antike bis ins 18. Jahrhundert als *Problem seiner Beherrschbarkeit* diskutiert wurde (d.h. ob er ausbricht oder nicht, ob er gerechte oder überschießende Gewalt entfesselt), so ist die moderne Wut verknüpft mit der *Opposition von Handeln und Zuschauen*, von Eingreifen oder Weggucken. Indem die Wut als Alarmsystem der eigenen Energiebilanz fungiert, reguliert sie zugleich die Schwelle von Handeln und Nicht-Handeln.

60 Friedrich Theodor Vischer: *Auch einer. Eine Reisebekanntschaft*. Mit einem Nachwort von Otto Borst. Frankfurt am Main 1987, S. 69–71. Vgl. hierzu Johannes F. Lehmann: Im Abgrund der Wut, S. 357–397.

6. Dialektik der Grenze

So sehr ‚Grenzen‘, ‚Männlichkeit‘ und ‚Wut‘ eine historisch kontingente Kopplung bilden, so sehr ist andererseits über Funktion und Sinn von Grenzen noch nicht entschieden. So leicht es ist, die neurechte Rekurrenz auf den Begriff des *thymos* als pathologische, misogynie, fremdenfeindliche Generalkritik an der liberalen Gesellschaft zu verurteilen, so komplex bleiben dennoch die Fragen von Grenze, Migration und Identität und so problematisch die Polarisierung in Wutbürger und Gutmenschen. Wenn von Neurechten Grenzen, Begrenzungen, Verteidigungen des Eigenen und Identifizierungsakte und -emotionen (wie Wut und *thymos*) eingeklagt und insbesondere jene gehasst werden, die derlei Verteidigungen zugunsten von Vermischungen aller Art vermissen lassen – kann man dann in diesen Übertreibungen nicht doch einen Seismographen für gewisse wunde Punkte sehen, deren diskursive und emotionale Abblendung ebenfalls Teil des affektiven Gesamtsystems sind? Ist es nicht tatsächlich so, dass, wie Carlo Strenger sagt, „unserer Kultur die Fähigkeit verloren geht, die eigene Lebensform und ihre Werte argumentativ zu verteidigen“⁶¹, und dass folglich die „Verteidigung unserer Kultur an die politische Rechte outgesourct“⁶² wird?

Ich möchte daher vor dem Hintergrund der oben entwickelten Wuttheorie die Wut der Rechten und die programmatische Forderung nach mehr Wut und mehr „Verteidigung des Eigenen“⁶³ als Erkenntnissonde für jene Symptome (und womöglich Blindheiten) des herrschenden Diskurses nutzen, die diese Wut mit provozieren. Dies setzt allerdings die Bereitschaft voraus, im Sinne der „theoriegeleiteten Empathie“ Claudia Koppetschs,⁶⁴ etwas an dieser Wut verstehen zu wollen. Der Komplex der ‚Grenze‘ soll daher noch einmal sozusagen von der anderen Seite beobachtet werden.

In Wuttherapien lernen Menschen in erster Linie, sich abzugrenzen, die eigenen Grenzen wahrzunehmen und auch früh genug zu verteidigen, um Wut zu verhindern; Literatur und Film liefern Geschichten von Grenzbedrohungen, -verletzungen und -einbrüchen aus der Perspektive ihrer (unmöglichen)

61 Carlo Strenger: *Zivilisierte Verachtung. Eine Anleitung zur Verteidigung unserer Freiheit*. Berlin 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““. Ebd., S. 17.

62 Ebd., S. 18.

63 Martin Lichtmesz: *Die Verteidigung des Eigenen. Fünf Traktate*. Schnellroda 2016.

64 Koppetsch, *Gesellschaft des Zorns*, S. 31 und S. 33.

Aufrechterhaltung und der Identifikation mit der darauf antwortenden Wut. Körpergrenzen (Dogville, Funny Games, Face Off), Raumgrenzen (Panic Room), Stadt- oder Staatsgrenzen (Troja), ihre Verletzung, die Bedrohung ihrer Integrität, bilden im Imaginären eine Übergängigkeit, die auch persönliche und politische Grenzen überblendbar macht. Grenzen sind aus dieser Perspektive positiv besetzt.

Aber auch in der realen Welt sind Grenzen für die eigene Integrität und Orientierung zentral:

Insofern sich die Wirklichkeit für Menschen erst durch sprachliche Sinnzuschreibungen konstituiert und symbolische Bezeichnungen immer auf etwas Nicht-Bezeichnetes verweisen, ist eine ‚grenzenlose‘ Gesellschaft nicht vorstellbar. Menschen (ge-)brauchen symbolische Grenzen, um sich in der Welt zu orientieren, den Dingen Sinn zu verleihen und darüber auch die Voraussetzung für soziale Ordnung zu schaffen.⁶⁵

Für ‚Systeme‘ sind ihre Grenzen konstitutiv, insofern sie die Voraussetzung dafür bilden, überhaupt zwischen dem Eigenen und der Außenwelt unterscheiden zu können. Das gilt auch für menschliche Subjekte. Die Drohung des Entzugs dieser Grenzen, als Verhinderung der Möglichkeit, die eigene Handlung sich selbst zurechnen und Handlungsmacht erleben zu können, ist eine Quelle der Wut – weit über die Verteidigung phantasmatischer Männlichkeit hinaus. Von daher wäre – nach einem Vorschlag von Régis Debray und einem weiteren von Konrad Liessmann – in der Tat auch das „Lob der Grenze(n)“⁶⁶ nicht zu vergessen. Ähnlich wie die Begriffe ‚Nation‘ oder ‚Heimat‘ ist auch der Begriff der ‚Grenze‘ ein Konzept, das – vor dem Hintergrund der Geschichte deutschnationalistischer Grenzontologisierung (klassisch: Fichtes Reden an die deutsche Nation) und dem Nationalsozialismus sowie im Zuge der postmodernen Entgrenzungs- und Unterscheidungsdekonstruktionsarbeit – ontologisch, politisch, ökonomisch, aber auch moralisch unterminiert wurde. Gleichwohl sollte man auch diesen Begriff in seiner vereinseitigten Instrumentalisierung gegen ‚Globalisierung‘, Diversität und Vielfalt nicht den Rechtspopulisten überlassen und jeden konstruktiven und auch ethisch produktiven Aspekt von Grenzen preisgeben. Insofern Grenzen, wie imaginär und symbolisch sie auch immer sein mögen, Identifikationsprojektionsflächen darstellen, sorgen sie nicht allein für Exklusion, sondern schaffen eine soziale Kohäsion, die aus der durch

65 Clemens Kronenberg: Motive und Folgen sozialer Grenzbeziehungen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (2014), S. 9–14.

66 Régis Debray: Lob der Grenzen. Aus dem Französischen von Nicole Neumann. Hamburg 2016; Konrad Liessmann: Lob der Grenze. Kritik der politischen Unterscheidungsfähigkeit. Wien 2012.

sie gewonnenen Stärke sinnvolle Inklusionen allererst ermöglicht. Kein Einwanderungsgesetz ohne eine klare Vorstellung der Grenzen.

Leicht gerät die sozialkonstruktive Dimension von abgegrenzten Räumen und Zutrittsrestriktionen (in den Termini der Grenzsoziologie: „geographische Räume“ und „Mitgliedschaftsräume“)⁶⁷ als Schutz und als Bedingung ihres sozialen Funktionierens aus dem Blick. Niemals und niemanden exkludieren zu wollen, bedroht aber das Funktionieren sozialer Räume, deren Grenzen für das, was in ihnen geschieht, meist wesentlich sind. Religiöse Riten begrenzen einen Heiligen Bezirk, das Recht definiert die Grenzen erlaubter Handlungen, Spielräume sind begrenzt, zeitlich und räumlich; Räume der Wissenschaft, Räume des Lernens benötigen Grenzen und Zutrittsschwellen – und mit ihnen vor allem die Anstrengung und die Energie, diese Grenzen in vernünftigen Maß zu ‚beobachten‘. Jeden einfach reinzulassen, weil das moralisch entlastend erscheint und man in Wahrheit keine Zeit hat, sich um den Einzelfall zu kümmern und keine Energie, um immer wieder das Prinzip dessen, was innerhalb der so begrenzten Räume geschehen soll, zu überdenken und zu verteidigen, ist genauso falsch, wie Grenzen absolut undurchlässig zu machen und keine Seitenwege und Ausnahmen zuzulassen – all dies aber erfordert ein hohes Maß an Energie.

Selbstverständlich sind Länder- und Staatsgrenzen etwas anderes als die Grenzen eines Fußballspiels (oder auch die elterlichen Grenzsetzungen gegenüber Kinderwünschen), die Analogien sind nur bedingt brauchbar – dennoch gilt auch für Staatsgrenzen, dass das Maß ihrer Durchlässigkeit das Funktionieren dessen, was im Inneren geschieht, tangiert. Neben der Bildung von Außengrenzen als Effekt der Militarisierung von Nationen⁶⁸ sollte man nicht vergessen, wie Alois Hahn schon in den 90er Jahren in Erinnerung gerufen hat, dass die Errungenschaften der funktionalen Differenzierung der Moderne, der wir wesentliche subjektive Freiheiten und auch soziale Fortschritte verdanken, evolutionär nur im Rahmen des räumlich begrenzten Nationalstaats möglich waren. Die spezifisch modernen Formen personaler Identität, die in der funktional differenzierten Moderne nicht herkunftsbedingt, sondern in erster Linie leistungsbedingt generiert werden und eine immense Zunahme an Ansprüchen Einzelner und an Einzelne bedeuten, waren historisch nur möglich im Rahmen gleichzeitiger Beschränkungen

67 Stein Rokkan: Differenzierung und Grenzbildung. In: Monika Eigmüller, Georg Vobruba (Hg.): Grenzsoziologie. Die politische Strukturierung des Raums. Wiesbaden 2006, S. 25–36, hier S. 33.

68 Lucien Febvre: „Frontière“ – Wort und Bedeutung. In: Ders.: Das Gewissen des Historikers. Berlin 1988, S. 27–37.

dieser Ansprüche in segmentärer Hinsicht, und das heißt vor allem durch „territoriale Begrenzungen“. ⁶⁹ Die Kopplung moderner, „entfremdeter“, weil nur der spezifischen Funktion korrespondierender Identitäten mit der Nation als einem fiktiven kompensatorischen Wir hat zwar einen hohen Preis in der konstitutiven Rolle der „Fremden“, die so entsteht, ermöglicht aber andererseits die Identifizierung verschiedenster Menschen mit ihrem staatlichen Gemeinwesen und somit die Bereitschaft zu bestimmten Formen sozialer Solidarität. ⁷⁰

Die Leistungsfähigkeit des Rechts, der Bürgerrechte und der Sozialsolidarität (von Rente bis Steuern) ist in der Regel an einen nationalstaatlich begrenzten Gültigkeitsraum und an Zutrittsregeln für Bürger gebunden und kann nicht beliebig ausgeweitet oder entgrenzt werden, ohne das System zu gefährden. Michael Bröning argumentiert in seinem Buch *Lob der Nation* überzeugend dafür, neben den Verheerungen, die der Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert angerichtet hat, nicht zu übersehen, dass es umgekehrt einzig der Nationalstaat ist, der das Prinzip der sozialgerechten Umverteilung ermöglicht hat und auch (jedenfalls in einigen Staaten) realisiert: „Sicher gibt es Nationalstaaten, die keine Sozialstaaten sind, aber es finden sich keine Sozialstaaten, die nicht auch als Nationalstaaten konzipiert sind.“ ⁷¹ Wenn Staaten daher Steuerflucht verfolgen oder illegale Briefkastenfirmen auf den Kaimaninseln, dann ist das ebenso nachvollziehbar, wie wenn sie Einwanderung, um sie zu ermöglichen, begrenzen, kontrollieren und steuern wollen.

Ist also angesichts von ‚linker‘ Inklusionseuphorie und Grenzsatzungsmüdigkeit die Rede von der „thymotischen Unterversorgung“ doch nicht völlig falsch? In den Augen des Journalisten Armin Lehmann „berührt die Klage vom Verlust der ‚Wehrhaftigkeit‘ der Gesellschaft einen wunden Punkt liberaler, postmoderner Gesellschaften, eine Wahrheit, die wir nicht sehen wollen.“ ⁷² Er fährt fort:

69 Alois Hahn: Identität und Nation in Europa. In: Berliner Journal für Soziologie 3,2 (1993), S. 193–203, hier S. 198.

70 Vgl. hierzu: Craig J. Calhoun: Social Solidarity as a Problem for Cosmopolitan Democracy. In: Identities, Affiliations, and Allegiances. Hg. von Seyla Benhabib, Ian Shapiro and Danilo Petranovic. Cambridge 2007, S. 285–302.

71 Bröning, *Lob der Nation*, S. 27. Vgl. auch Aleida Assmann: Die Wiedererfindung der Nation. Warum wir sie fürchten und warum wir sie brauchen. München 2020. Assmann argumentiert vor dem Hintergrund des Essays von Jill Lapore (Dieses Amerika. Manifest für eine bessere Nation. München 2019) für eine Unterscheidung von Nation und Nationalismus – und macht die intellektuelle Verweigerung dieser Unterscheidung für die gefährlichen nationalistischen Tendenzen in der EU mit verantwortlich (Ebd., S. 53).

72 Armin Lehmann: Sehnsucht nach Männlichkeit. Wie wir heldenhafter werden können. In: Der Tagesspiegel 3.6.2018: <https://www.tagesspiegel.de/politik/sehnsucht-nach-maennlichkeit-wie-wir-heldenhafter-werden-koennen/22636620.html> (letzter Aufruf 20.11.2020).

Wir überlassen Viktor Orbán die Grenzsicherung oder den Libyern. Die Menschenrechtsverletzungen, die dabei geschehen, ignorieren wir – weil wir konfliktscheu und bigott sind. Wir liefern Waffen, ziehen aber nicht in den Krieg. Kriege wollen wir verhindern, wissen aber nicht wie, weil wir nie machtpolitisch argumentieren. Wir sagen, dass uns im Ernstfall die Nato verteidigen soll, wollen aber nicht wahrhaben, dass unsere Kinder selbst die Nato sind.⁷³

Dass Zurückweichen vor machtpolitischen Argumenten hat gute historische Gründe, wie aber kann man das Zurückweichen vor der Verteidigung des Eigenen bzw. den „Verzicht auf jede Art von Position, Haltung oder Äußerung, die potentiell anderes ausschließt“,⁷⁴ kritisieren, ohne jener martialischen rechten Identitätspolitik und Pseudo-Männlichkeit das Wort zu reden? Wie kann man das Zurückweichen als eine – angesichts einer gleichzeitigen gegenüber der „dritten Welt“ brutal egoistischen eigenen Wirtschaftspolitik im Übrigen auch sehr widersprüchliche – Haltung wahrnehmen, das Merkwürdige an ihr bemerken, ihre Auswüchse ablehnen und doch die Distanznahme zum ‚Eigenen‘, die dieses Zurückweichen enthält, auch als Errungenschaft verteidigen? Wie kann man das Zurückweichen kritisieren, ohne gleich in Wut zu geraten – und wie kann das Zurückweichen selbst als Quelle der Wut kritisiert werden? Oder anders gesagt: Kann man die Diagnose der „Passivität, Lethargie“⁷⁵, wie sie von rechts gestellt wird, nicht auch von links stellen – und statt mit biopolitischer Heim- und Herd-Deuschtümelei angesichts eines angeblichen islamischen ‚Geburten-Dschihad‘ mit aufgeklärter Verteidigung des Eigenen antworten⁷⁶ und mit der offenen Diskussion über die Notwendigkeiten von Grenzen die konstruktiven Leistungen der Nation?

7. 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 demokratietheoretische Relevanz hat. Das gilt insbesondere für jene Felder, die das politische Leben noch bis Corona so stark beunruhigt haben: Grenzen, ‚Identität‘, Migration. Wenn Wut die eigenen Energiebilanzen bewacht und damit das ‚Eigenen‘ und seine Begrenzungen als Bedingungen der eigenen

73 Ebd.

74 Marcus Quent: Kon-Formismen: Die Neuordnung der Differenzen. Leipzig 2018, S. 51.

75 Lichtmesz: Die Verteidigung des Eigenen, S. 91.

76 Siehe hierzu das bereits zitierte Buch von Carlo Strenger, Zivilisierte Verachtung.

Handlungsmacht, dann meldet sich in der Wut ein Bedürfnis, das oberhalb privater Lebensschicksale eine demokratisch-politische Dimension hat. Zwischen der Diffamierung der Wutbürger einerseits und der neu-rechten Forderung nach mehr Wut oder *thymos* auf die angeblichen Feinde der eigenen Identität andererseits sollte man nach Alternativen suchen. Die Theorie der Wut als ein 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 Handlungsmächtigkeit in Relation zu den eigenen Handlungseffekten und zu anderen Handlungsmächten – ein Bedürfnis, das zu den Dekonstruktionen und Dezentrierungen der Moderne, der Globalisierung, der Individualisierung insgesamt quer steht. Handlungsmächtigkeit und positive Energiebilanzen bleiben aber auch unter Bedingungen der Moderne, vermutlich mehr denn je, Bedürfnisse, die sich weder durch Belehrungen bürgerlicher Kulturweltbürger, durch ‚Aufklärung‘, ‚Bildung‘ oder andere Formen sozialarbeiterischer Zuwendung wegkurieren lassen noch durch Appelle an die Unausweichlichkeit von zukünftigen Entwicklungen.

In der Prognose, dass Europa in einigen Jahrzehnten nicht mehr wiedererkennen zu sein wird, sondern ein „vielrassischer oder, wenn man lieber will, ein farbiger Kontinent sein“⁷⁷ wird, wie sie Umberto Eco bereits 1997 formuliert hat, sind sich Linke und Rechte (die vom „Großen Austausch“ sprechen) überraschenderweise fast einig. Während von links Migration als ein „Naturphänomen“, das man außerdem als moralische „Verpflichtung“ begreifen müsse,⁷⁸ entpolitisiert wird, so geschieht dies von rechts durch die Behauptung metaphysischer und natürlicher Identitäten und deren metapolitischer Installation im Diskurs. Die Wut aber, 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, eine Mahnung daran, dass gehandelt wird, so oder anders – und daran, dass alle Behauptungen von Handlungssohnmächtigkeit und Zwangsläufigkeit einerseits und Moral andererseits Standpunkte behaupten, die Macht jenseits des Politischen ausüben und allen anderen Handlungsmacht entziehen.

77 Umberto Eco: Die Migrationen, die Toleranz und das Untolerierbare. In: Ders.: Vier moralische Schriften. Aus dem Italienischen von Burkhart Kroeber. München und Wien 1998, S. 89–119, hier S. 99.

78 Zygmunt Baumann: Symptome auf der Suche nach ihrem Namen und Ursprung. In: Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit. Hg. von Heinrich Geiselberger. Berlin 2017, S. 37–56, hier S. 46.

Literatur

- Allen, Danielle S.: Envisaging the Body of the Condemned: The Power of Platonic Symbols. In: *The Classical Philology*, Vol. 95, No 2 (Apr. 2000), S. 133–150.
- Aristoteles: *Rhetorik*. Übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort von Franz G. Sieveke. München, 5. Auflage 1995.
- Assmann, Aleida: *Die Wiedererfindung der Nation. Warum wir sie fürchten und warum wir sie brauchen*. München 2020.
- Avramopoulos, Dimitris: Europe's migrants are here to stay. In: *Politico*, 18. Dez. 2017.
- Baumann, Zygmunt: Symptome auf der Suche nach ihrem Namen und Ursprung. In: *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*. Hg. von Heinrich Geiselberger. Berlin 2017, S. 37–56.
- Bender, Justus/ Bingener, Reinhard: Marc Jongen. Der Parteiphilosoph der AfD. In: *FAZ* 15.1.2016: https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/marc-jongen-ist-afd-politiker-und-philosoph-14005731.html?printPagedArticle=true#pageIndex_0 (letzter Aufruf 30.09.2020).
- Blawid, Martin: *Von Kraftmenschen und Schwächlingen. Literarische Männlichkeitsentwürfe bei Lessing, Goethe, Schiller und Mozart*. Berlin/New York 2011.
- Blössner, Norbert: Thymos. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 10, Sp. 1187–1192.
- Bosse, Heinrich: Rezension zu „Preuss, Werner H.: Jakob Heinrich von Lilienfeld (1716–1785). Der baltische Dichter und politische Schriftsteller. Eine Auswahl aus seinen Werken. Mit einem Kommentar herausgegeben von Werner H. Preuss. St. Ingbert 1997“. In: *Lenz-Jahrbuch: Sturm-und-Drang-Studien*, Bd. 7–9 (1997), S. 341–348.
- Bröning, Michael: *Lob der Nation. Warum wir den Nationalstaat nicht den Rechtspopulisten überlassen dürfen*. Bonn 2018.
- Bundeszentrale für politische Bildung: *Migranten. Im Ausland geborene Bevölkerung in absoluten Zahlen, Anteil an der Gesamtbevölkerung in Prozent, ausgewählte europäische Staaten*, 2017 <https://www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/europa/70521/migranten> (letzter Aufruf 30.09.2020).
- Cairs, Douglas L.: Der iliadische Zorn und die transkulturelle Emotionsforschung. In: *Handbuch Literatur und Emotionen*. Hg. von Martin von Koppenfels und Cornelia Zumbusch. Berlin 2016, S. 179–208.
- Calhoun, Craig J.: Social Solidarity as a Problem for Cosmopolitan Democracy. In: *Identities, Affiliations, and Allegiances*. Hg. von Seyla Benhabib, Ian Shapiro and Danilo Petranovic. Cambridge 2007, S. 285–302.
- Debray, Régis: *Lob der Grenzen. Aus dem Französischen von Nicole Neumann*. Hamburg 2016.
- Donovan, Jack: *Der Weg der Männer*. Schnellroda 2016.

- Eco, Umberto: Die Migrationen, die Toleranz und das Untolerierbare. In: Ders.: Vier moralische Schriften. Aus dem Italienischen von Burkhard Kroeber. München und Wien 1998, S. 89–119.
- Embsler, Valentin: Die Abgötterei unsers philosophischen Jahrhunderts. Erster Abgott: Ewiger Friede. Mannheim 1779, S. 46.
- Eming, Knut: Tumult und Erfahrung. Platon und die Natur unserer Emotionen. Heidelberg 2006.
- Esch, Michael G.: Der Traum von der hermetischen Grenze. In: Hans Hecker (Hg.): Grenzen. Gesellschaftliche Konstitutionen und Transfigurationen. Essen 2006, S. 27–41.
- Febvre, Lucien: „Frontière“ – Wort und Bedeutung. In: Ders.: Das Gewissen des Historikers. Berlin 1988, S. 27–37.
- Ferrari, Giovanni R.F.: The Three-Part Soul. In: The Cambridge Companions to Plato's Republic, edited by G.R.F. Ferrari. Cambridge 2007, S. 165–201.
- Fichte, Johann Gottlieb: Reden an die deutsche Nation. Berlin 1808.
- Frevert, Ute: Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft. München 1991.
- Fukuyama, Francis: Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir? Aus dem Amerikanischen von Helmut Dierlamm, Ute Mihr und Karlheinz Dürr. München 1992.
- Goethe, Johann Wolfgang: Götz von Berlichingen. In: Ders.: Dramen 1765–1775. Hg. von Dieter Borchmeyer. Frankfurt am Main 1985, S. 125–248 und S. 279–389.
- Hahn, Alois: Identität und Nation in Europa. In: Berliner Journal für Soziologie 3,2 (1993), S. 193–203.
- Härter, Karl: Grenzen, Streifen, Pässe und Gesetze. Die Steuerung von Migration im frühneuzeitlichen Territorialstaat des Alten Reiches (1648–1806). In: Handbuch Staat und Migration in Deutschland seit dem 17. Jahrhundert. Hg. Von Jochen Oltmer. Berlin/Boston 2016, S. 45–86.
- Heinze, Christian: Phänomen Wutbürger – Warum so zornig? In: Cicero, 13. September 2016. Kommentare, Beitrag um 12:35 Uhr.
- Herder, Johann Gottfried: Abhandlung über den Ursprung der Sprache. Hg. von Hans Dietrich Irmischer. Stuttgart 1989.
- Hinrichs, Gunnar: Thymos. In: Merkur, Heft 841, Juni 2019, 73. Jahrgang, S. 16–31.
- 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 1807.
- Homer: Ilias. In: Ders.: Ilias. Odyssee. Übersetzt von Johann Heinrich Voß. München 1979.
- Janker, Karin: Der Wutdenker der AfD: <https://www.sueddeutsche.de/politik/afd-der-wutdenker-1.2873395> (letzter Aufruf 30.09.2020).

- Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Hg. und eingeleitet von Wolfgang Becker. Mit einem Nachwort von Hans Ebeling. Stuttgart 1983.
- Kersting, Wolfgang: Platons Staat. Darmstadt 1999.
- Kittel, Gerhard/Friedrich, Gerhard (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band III. Stuttgart 1950.
- Kling, Alexander: Unter Wölfen. Geschichte der Zivilisation und der Souveränität vom 30-jährigen Krieg bis zur Französischen Revolution. Freiburg 2019.
- Koppetsch, Claudia: Die Gesellschaft des Zorns. Rechtspopulismus im globalen Zeitalter. Bielefeld 2019.
- Kronenberg, Clemens: Motive und Folgen sozialer Grenzziehungen. In: Aus Politik und Zeitgeschichte (2014), S. 9–14.
- Kubitschek, Götz: Hygienefimmel und Thymos-Regulierung. In: Sezession, Nr. 70, Februar 2016, S. 10–13.
- Lehmann, Armin: Sehnsucht nach Männlichkeit. Wie wir heldenhafter werden können. In: Der Tagesspiegel 3.6.2018: <https://www.tagesspiegel.de/politik/sehnsucht-nach-maennlichkeit-wie-wir-heldenhafter-werden-koennen/22636620.html> (letzter Aufruf 20.11.2020).
- Lehmann, Johannes F.: Im Abgrund der Wut. Zur Kultur- und Literaturgeschichte des Zorns. Freiburg i. Br. 2012.
- Lichtmesz, Martin/Sommerfeld, Caroline: Mit Linken leben. Schnellroda 2017.
- Lichtmesz, Martin: Die Verteidigung des Eigenen. Fünf Traktate. Schnellroda 2016.
- Lichtmesz, Martin: Wege und Sackgassen für Männer. Hannah Lühmann über die eierlose Linke. In: Sezession, publiziert am 21.6.2016: <https://sezession.de/54448/wege-und-sackgassen-fuer-maenner-hannah-luehmann-ueber-die-eierlose-linke/3> (letzter Aufruf 30.09.2020).
- Liessmann, Konrad: Lob der Grenze. Kritik der politischen Unterscheidungsfähigkeit. Wien 2012.
- Lilienfeld, Jakob Heinrich: Neues Staatsgebäude. In drei Büchern. Leipzig 1767.
- Lossau, Manfred: Aristotelesverfälschung. Orge in der ‚orthodoxen Stoa‘. In: Philologus 136 (1992), S. 60–70.
- Lühmann, Hannah: Macho-Kultur: Warum haben linke Männer keine Eier: <https://www.welt.de/kultur/article156325398/Warum-haben-linke-Maenner-keine-Eier.html> (letzter Aufruf 30.09.2020).
- Möser, Justus: Von dem Faustrecht. Zit. n. Goethe: Dramen 1765–1775. Hg. von Dieter Borchmeyer. Frankfurt am Main 1985.
- o.A.: Art. ‚Zorn‘. In: Neues philosophisches allgemeines Real-Lexicon oder Wörterbuch der gesammten philosophischen Wissenschaften, aus verschiedenen Schriftstellern gezogen von Johann Christian Lossius. Bd. 4. Erfurt 1806, S. 653–655.

- Platon: Politeia. In: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. 3: Phaidon, Politeia. In der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung hg. von Walter F. Otto, Ernesto Grassi, Gert Plamböck. Hamburg 1958, S. 67–310.
- Preuss, Werner H.: Jakob Heinrich von Lilienfeld (1716–1785). Der baltische Dichter und politische Schriftsteller. Eine Auswahl aus seinen Werken. Mit einem Kommentar herausgegeben von Werner H. Preuss. St. Ingbert 1997.
- Quent, Marcus: Kon-Formismen: Die Neuordnung der Differenzen. Leipzig 2018.
- Rokkan, Stein: Differenzierung und Grenzbildung. In: Monika Eigmüller, Georg Vobruba (Hg.): Grenzsoziologie. Die politische Strukturierung des Raums. Wiesbaden 2006, S. 25–36, hier S. 33.
- Rousseau, Jean Jacques: Auszug aus dem Entwurf eines fortdauernden Friedens des Herrn Abbé Saint-Pierre. In: Ders.: Friedensschriften. Französisch-Deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen hg. von Michael Köhler. Hamburg 2009.
- Rousseau, Jean Jacques: Emil oder Über die Erziehung. 10. Auflage. Vollständige Ausgabe. In neuer deutscher Fassung besorgt von Ludwig Schmidts. Paderborn u.a. 1991.
- Rousseau, Jean Jacques: Betrachtung über die Regierung von Polen und ihre beabsichtigte Reformierung. In: Ders.: Kulturkritische und politische Schriften in zwei Bänden. Hg. von Martin Fontius. Band 2. Berlin 1989, S. 431–530.
- Sombart, Nicolaus: Die deutschen Männer und ihre Feinde. Carl Schmitt – ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriachatsmythos. München und Wien 1991.
- Schmitt, Arbogast: Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität. 2., überarbeitete Auflage. Stuttgart/Weimar 2008.
- Strenger, Carlo: Zivilisierte Verachtung. Eine Anleitung zur Verteidigung unserer Freiheit. Berlin 2015.
- Timmermans, Frans: Opening remarks at the First Annual Colloquium on Fundamental Rights. Brüssel, 1. Oktober 2015: https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/SPEECH_15_5754 (letzter Aufruf 30.09.2020).
- Vering, Albert Mathias: Psychische Heilkunde. Erster Band. Leipzig 1817.
- Vischer, Friedrich Theodor: Auch einer. Eine Reisebekanntschaft. Mit einem Nachwort von Otto Borst. Frankfurt am Main 1987.
- Weber, Max: Politik als Beruf. Nachwort von Ralf Dahrendorf. Stuttgart 1992.

Ethik – Text – Kultur

Herausgegeben von

Joachim Jacob, Christine Lubkoll,
Mathias Mayer, Claudia Öhlschläger

Wissenschaftlicher Beirat

Tobias Döring, Astrid Erll,
Sebastian Rödl, Marion Schmaus

Band 18

Christine Lubkoll, Eva Forrester, Timo Sestu (Hg.)

Fremdheit, Integration, Vielfalt?

*Interdisziplinäre Perspektiven auf Migration und
Gesellschaft*

BRILL | WILHELM FINK

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Elite-Masterstudiengangs ‚Ethik der Textkulturen‘
(FAU Erlangen-Nürnberg).

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.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede
Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung
des Verlags nicht zulässig.

© 2021 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore;
Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISSN 2365-1741

ISBN 978-3-7705-6637-2 (paperback)

ISBN 978-3-8467-6637-8 (e-book)