

Leidenschaft(lich) erkennen

Verhandlungen über Migration zwischen emotionaler Kritik und Emotionskritik

Passionate Epistemologies

Debates on Migration between Emotional Critique and the Critique of Emotions

Christine Unrau

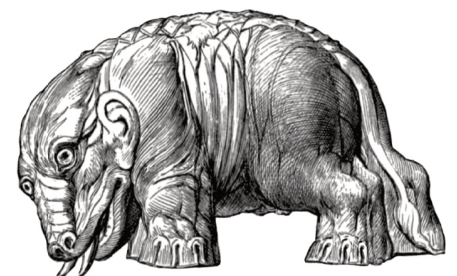
Abstract

In debates regarding the ‘crisis of truth’, the role of emotions has received increasing attention. On the one hand, an intensified recourse to emotions is taken as an indication that truth has become more and more irrelevant as a normative point of reference. On the other hand, dominant forms of social theory are charged with marginalizing emotional sources of knowledge. Against this background, in this contribution I aim at identifying the conditions under which the project of critique can be extended to the realm of emotions. In doing so, I take debates about migration as a point of reference as they are particularly characterized by both emotional interventions and routinized calls for more rationality.

Keywords, dt.: Postfaktisches Zeitalter, Theorie, Kritik, Emotionen, Empathie, Migration

Keywords, engl.: Post-truth, Theory, Critique, Emotions, Empathy, Migration

Christine Unrau is a Research Group Leader at the Centre for Global Cooperation Research, University of Duisburg-Essen. Her research focuses on the nexus of emotions, narratives and politics, especially in the context of migration, humanitarianism and right-wing populism, as well as alter- and anti-globalization movements. **E-Mail:** unrau@gcr21.uni-due.de



Der Kurzfilm Liquid Traces (2012) der Gruppe Forensic Architecture rekonstruiert minutiös die Geschichte eines in Seenot geratenen Bootes Geflüchteter vor der libyschen Küste, dessen Insassen 2011 dem Tod überlassen wurden. Es zeigt dabei genau auf, welche zivilen und militärischen Schiffe das Boot auf ihrem Radar hatten, ohne dass deren Besatzung etwas unternahm.

Am 2. September 2015 fotografiert Nilüfer Demir den toten Körper des dreijährigen Geflüchteten Alan Kurdi, der an die Küste von Bodrum angespült wurde. Das Bild erscheint weltweit in Tageszeitungen und wird unter dem Hashtag ‚Humanity washed ashore‘ millionenfach im Internet geteilt.

Im November 2020 teilt der Chef der italienischen Lega Partei Matteo Salvini auf Twitter ein Video, in dem er Fredy Pacini besucht. Dieser hatte einen jungen Moldawier erschossen, der versucht hatte, auf das Gelände seines Reifengeschäfts einzudringen und wurde dafür des Notwehrexzesses angeklagt. Salvini führt ein empathisches Interview mit dem Mann, in dem es vor allem um dessen prekäre Lebenssituation vor dem versuchten Einbruch geht.

Die vorausgegangenen Schlaglichter zeigen Szenen, in denen sich Protagonist*innen zum Thema Migrationspolitik positionieren. Aussagen wie „Der Krieg in Syrien geht uns alle an“; „Das Sterben im Mittelmeer ist beabsichtigt und nicht schicksalhaft“ oder aber „Hart arbeitenden Mitbürgern wird kein Schutz vor kriminellen Migranten gewährt“ werden in Form von Geschichten und Symbolen artikuliert. Durch ihre Helden, Schurken und Plotstrukturen sind diese Geschichten in der Lage, bei den Rezipient*innen Emotionen zu stimulieren, die entweder eine Kritik am migrationspolitischen Status quo untermauern, oder die Kritikwürdigkeit dieses Status quo erst wahrnehmbar werden lassen.

Emotionale Kritik, die Überführung verschiedener Positionen zum Thema Flucht und Migration in emotionsgeladene Erzählungen, verweist aber auch bereits auf die Manipulierbarkeit von Gefühlen und gleichzeitig auf ihre Abhängigkeit von bestehenden Überzeugungen: Das Mitgefühl mit dem Reifenhändler Pacini mag sich einstellen und einen Pfad für die restliche Botschaft der geschlossenen Grenzen bahnen. Oder aber dieser Pfad bleibt verschlossen, etwa weil eine Überzeugung von der allgemeinen menschlichen Würde ihn als falsch erweist. Die Frage, inwieweit Emotionen in der Lage sind, Pathologien und Defizite des politischen Status quo erkennbar werden zu lassen und auch zu artikulieren, ist also keineswegs trivial.

Vor diesem Hintergrund unternimmt dieser Beitrag den Versuch, Rahmenbedingungen zu identifizieren, unter denen das Projekt der Kritik auf den Bereich des Emotionalen ausgeweitet werden kann. Es geht also um die Frage, ob eine kritische Theorie, die nicht auf das verwertbare Subsumieren von Sachverhalten unter begriffliche Strukturen (Horkheimer 2021 [1937], 11) oder das Problemlösen innerhalb des Ist-Zustands (Cox 1981, 128 f.), sondern auf dessen reflektierte Hinterfragung abzielt, auch in Hinblick auf Emotionen und emotionsbasierte Erkenntnisansprüche zum Tragen kommen kann. In einer so verstandenen kritischen Theorie lässt sich auch der Ausgangspunkt des Beitrags verorten, wobei Anregungen für Argumente aus verschiedenen Ansätzen der interdisziplinären Forschung zu Emotionen und Narrativforschung kommen. Als Anwendungsfeld wähle ich dabei das Thema Migration und Flucht, dessen öffentliche Diskussion in besonderem

Maße von Emotionalität – wie auch dem routinemäßigen Aufruf zu mehr Rationalität – geprägt ist (Böhm 2023). Das Interesse an dem Thema erwächst allerdings nicht einer distanzierten Kasuistik, sondern einer zwischen Entsetzen, Engagement und Abstumpfung changierenden emotionalen Verstrickung angesichts der rassistisch motivierten Gewalt gegenwärtiger Abschottungsregime.

Dabei geht es nicht primär um emotionale Modi des Argumentierens oder um emotionsheischende Rhetorik, sondern um die Berufung auf emotionale Erfahrungen als Quelle der Erkenntnis nicht nur von Tatsachenwahrheit, sondern auch dessen, was Arendt (1993) als philosophische Wahrheit bezeichnet hat. Dazu identifiziere ich verschiedene Ansätze in der sozialen und politischen Theorie, die die Berufung auf Emotionen als Erkenntnisquelle thematisieren.

Geleitet wird diese Darstellung von der Unterscheidung zwischen Relativierung und Naturalisierung, die Sebastian Schindler (2020, 377) zur Differenzierung aktueller Praktiken im Umgang mit Tatsachenbehauptungen herangezogen hat: Der Relativierung von Tatsachen nach dem Motto ‚alles ist subjektiv/manipuliert/relativ‘ steht die Naturalisierung von Überzeugungen als unhintergehbare und identitätsstiftende Tatsachen gegenüber. Diese entgegengesetzten Praktiken werden hier auf den Umgang mit Emotionen übertragen. Schließlich werde ich einige Überlegungen zur Frage anstellen, welche Anforderungen wir an den Rekurs auf Emotionen in einer politischen, das heißt öffentlichen Debatte stellen können.

Der Beitrag knüpft dabei an Diskussionen um das postfaktische Zeitalter an, in denen in letzter Zeit verstärkt das Thema der Emotionen auftaucht: Zum einen wird das Emotionale dem Faktischen gegenübergestellt, und seine permanente Betonung als Indiz dafür gewertet, dass Wahrheit als normativer Bezugspunkt irrelevant geworden sei. So lautet die Definition von „post-truth“ des Oxford English Dictionary: „relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief“ (OED 2023). In kondensierten Bezugnahmen auf diese Definition wird dabei der Gegensatz von Fakten und Gefühlen in den Mittelpunkt gestellt. Das Postfaktische bestehe demnach in der Idee, dass „Gefühle wichtiger sind als Fakten“ (McIntyre 2018, 13). Zum anderen wird die Kritik an vorherrschenden Formen der Sozialtheorie zunehmend auch im Namen des Emotionalen geführt, verbunden mit dem Appell, emotionale Quellen von Erkenntnis und Welterfahrung nicht zu marginalisieren (Shklar 1990; Hochschild 2016). Dabei mischen sich in die theoretischen Argumente auch solche der intergenerationalen Auseinandersetzung (Habermas 2022) und der regional unterschiedlichen Emotionskulturen (Kreye 2022). Das Zulassen emotionaler Erkenntnisquellen in politischen Debatten wird dabei auch als wichtige Voraussetzung epistemischer Gerechtigkeit verstanden, insofern sie der eurozentrischen Verengung des Diskurses auf eine einseitig festgelegte Vorstellung des Rationalen entgegenwirken kann (Campello 2021).

Emotionskritik: Relativierung

Relativierende, entlarvende und dekonstruierende Kritik an Rekursen auf Emotionen in der Politik ist vielseitig und hat eine lange Tradition. Sie lässt

sich unterscheiden in Kritik an der Authentizität, Autonomie und Adäquatheit von Emotionen und deren Artikulation.

Eine verbreitete Form der Emotionskritik betrifft die Frage der *Authentizität*, das heißt das Verhältnis von emotionaler Erfahrung und deren Artikulation. Die Relevanz dieser Dimension zeigt sich an der Omnipräsenz des Vorwurfs, gewisse Äußerungen von Mitgefühl oder Empörung seien nur gespielt, besonders wenn sie im Umfeld politischer Debatten auftauchen.

Die Grundlage für diesen Verdacht liegt in einem Charakteristikum der emotionalen Erfahrung, die sich nicht restlos unter andere Erfahrungsdimensionen subsummieren lässt, indem sie etwa als besondere Form des Werturteils (Solomon 1993; Nussbaum 2001) oder als Unterform der sinnlichen Wahrnehmung (James 1884; Prinz 2004) aufgefasst wird. Emotionen verbinden vielmehr kognitive und körperliche Formen der Wahrnehmung miteinander (Roth 2003, 296; Hartmann 2010, 48), die nicht immer transparent kommuniziert werden. Insofern ist es für Außenstehende schwer, die ‚Echtheit‘ einer Emotion von ihrer ‚Simulation‘ zu unterscheiden.

Poetischer hat dies Hannah Arendt (2001 [1965], 122) ausgedrückt, indem sie das menschliche Herz als „dunkel“ bezeichnete. Die Leidenschaften, die dort ihren Sitz haben, bedürfen, so Arendt, des Schutzes vor der Öffentlichkeit. Wird dieser Schutz nicht gewährt, sondern im Gegenteil das Innerste nach außen gekehrt, wie etwa in der Robespierreschen Mitleidsrhetorik, so führt dies aus ihrer Sicht zwangsläufig zu einem hysterischen Heuchelei-Verdacht, der sich in Gewaltexzessen wie dem der Terreur in der Französischen Revolution entladen kann. Dies ist für sie einer der Gründe, warum sie eine Berücksichtigung von Emotionsartikulationen in der Politik grundsätzlich ablehnt. Jenseits der Grundsatzdebatte um die Rolle von Emotionen im öffentlichen Raum artikuliert Arendt auch selbst konkrete Momente des Heuchelei-Verdachts, etwa, wenn es um das aus ihrer Sicht nur zur Schau gestellte Mitgefühl Rousseaus geht: „Dass Rousseau das Mitleiden für die Grundlage aller echten menschlichen Bezüge hielt, weil er selbst an den Nöten seiner Mitmenschen litt, ist nicht wahrscheinlich.“ (ebd., 111f.) Anlass zu diesem konkreten Heuchelei-Verdacht bietet ihr die Ausführlichkeit und Begeisterung, mit der sich Rousseau – ähnlich wie auch seine Zeitgenossen – den Spielarten der Emotionalität zuwandten. Diese spricht aus ihrer Sicht für die Faszination, die mit der Entdeckung einer neuen Erfahrungsdimension einhergeht, nicht aber für das unmittelbare Überwältigtsein vom Leiden anderer.

Eine Anwendung solcher Überlegungen zur Authentizität von Gefühlsäußerungen auf die Migrationsdebatte fällt schwer, da Arendts Hauptbotschaft angesichts der Undurchdringlichkeit des Herzens ja in der Aufforderung liegt, Emotion und Politik klar voneinander zu trennen. Prinzipiell lassen sich jedoch klassische ideologiekritische Methoden auch auf Gefühlsartikulationen anwenden: Wer zieht einen Vorteil aus der Artikulation? Wer steht im Mittelpunkt? Diejenigen, um die es politisch geht, zum Beispiel Geflüchtete, verarmte Bauern oder allein gelassene Rentner – oder die Person, die ihre Gefühle äußert? Und in welchem Verhältnis steht die Gefühlsäußerung zum sonstigen politischen Programm? Wenn etwa Vertreter*innen einer Partei wie der deutschen AfD, deren wirtschafts- und sozialpolitisches Programm eher austeritätsfokussiert ist, Empörung angesichts der Verarmung von Rentner*innen (und der angeblichen Bevorzugung von Migrant*innen)

äußern, ist ein Heucheleiverdacht bei aller Problematik durchaus angemessen.

Eine weitere Achse der Kritik am epistemischen Stellenwert emotionaler Erfahrungen betrifft deren jeweilige *Autonomie*: Gegen die Vorstellung, bestimmte emotionale Reaktionen wie Wut und Empörung seien individuelle und spontane Empfindungen, zeigen Untersuchungen insbesondere der Emotionssoziologie, dass ideologische Vorentscheidungen und soziale Bedingtheiten Emotionen entscheidend prägen.

Einen wichtigen Beitrag leistete hier Arlie Russell Hochschild mit ihren Arbeiten zur Wirkung von Emotionsnormen, die sie in *Display Rules* und *Feeling Rules* unterscheidet. Während *Display Rules* die äußere Darstellung von Emotionen in bestimmten Situationen regulieren, regeln *Feeling Rules* das Empfinden selbst (1979, 564). Dabei tendieren Menschen dazu, eventuelle Diskrepanzen zwischen den jeweiligen *Feeling Rules* und ihrem eigentlichen Empfinden durch *Emotion Work* (1979, 561) zu verkleinern, sich also die gewünschte und als angemessen wahrgenommene Emotion in einer bestimmten Situation zu erarbeiten. Emotionsnormen ändern sich über die Zeit, reflektieren soziale Zugehörigkeit und Genderstrukturen sowie ideologische Vorentscheidungen. Ob beispielsweise eine Entlassung eher Niedergeschlagenheit oder Wut auslöst, hängt wesentlich davon ab, ob die Betroffenen die Ursache im eigenen Versagen oder in kritikwürdigen Strukturen sehen.

Übertragen auf das Thema der Migrationspolitik zeigt sich, dass eine *Ideologie der Exklusion* eine entscheidende Rolle für die Ausprägung von Emotionen gegenüber Geflüchteten spielt: Sie verlangt in Zeiten knapper Ressourcen eine Art Garantie, dass Geflüchtete nicht vom Wohlfahrtsstart profitieren (vgl. Flecker et al. 2007, 57). Umgekehrt wird eine Überzeugung von völkerrechtlichen Aufnahmepflichten und dem ethischen Grundsatz, dass die Lotterie des Geburtsortes nicht über alle Lebenschancen entscheiden sollte (Carens 2013), andere Emotionsnormen begünstigen, beispielsweise ein Gebot der Empörung angesichts der in *Liquid Traces* dokumentierten Praktik des Sterbenlassens im Mittelmeer. Dabei übersetzen sich Überzeugungen nicht automatisch in Gefühle, sondern werden durch Narrative, Rollenzuschreibungen und Metaphern gezielt kultiviert. Beispielsweise befeuern Akteur*innen des Rechtspopulismus nicht nur Resentiments gegenüber angeblich bevorzugten Geflüchteten, sondern etwa auch ein selektives Mitgefühl, das sich ausschließlich auf ethnozentrisch definierte Angehörige eines ‚Volkes‘ bezieht. Sie bedienen sich dabei einer subtilen Technik der Anlehnung an liberale Emotionsnormen, wie etwa der umfassenden Empathie, deuten diese aber um, indem sie sie auf ethnozentrisch definierte Angehörige des eigenen ‚Volkes‘ verengen. So befördern sie eine prima facie mit liberalen Werten kompatible Emotionskultur, die ihre rassistischen und ausschließenden Elemente zu verschleiern vermag (vgl. Freistein et al. 2022). Dies alles zeigt, dass Gefühle in der Debatte um Migrationspolitik nie in einem Vakuum stattfinden oder die spontane Reaktion auf die Wahrnehmung einer bestimmten Situation sind. Vielmehr werden sie durch ideologische Überzeugungen präformiert, während sie diese auch umgekehrt verstärken.

Die Kritik an Rekursen auf bestimmte Emotionen als *inadäquat* ist möglicherweise für die Frage des epistemischen Stellenwertes die relevanteste.

Denn sie spricht Emotionen gerade die beanspruchte Fähigkeit ab, ein Sensorium für Missstände zu sein. Einen Abgleich von bestimmten Emotionen mit ihrer ethischen Berechtigung nimmt bereits Aristoteles (Rhetorik 1386b, 10ff.) vor, wenn er etwa berechtigte Empörung von ungerechtfertigtem Neid unterscheidet: Während Neid für ihn eine schmerzvolle Erfahrung aufgrund der Besserstellung eines ansonsten Ähnlichen ist, sieht er Empörung als das Empfinden von Schmerz angesichts des Wohlergehens derjenigen, denen dieses aufgrund ihrer charakterlichen Verfehlungen nicht zusteht. Er zieht also Kriterien der Ethik heran, um den Grad der Adäquatheit von Schmerz/Lust-Empfindungen zu bestimmen und auf dieser Grundlage auch Emotionen voneinander zu unterscheiden.

In aktuellen Debatten um Migration finden wir annähernd vergleichbare Argumente nicht nur aus dem Bereich der Ethik, sondern auch aus der psychologisch informierten Forschung. So argumentieren Salmela und von Scheve (2017, 582) mit Rückgriff auf Arbeiten von Turner (2007) und Scheff (1994), dass das, was bei Anhänger*innen des Rechtspopulismus als Wut und Empörung artikuliert wird, häufig eine unterdrückte Form der Scham ist. Scham – der Verlust des Selbstwertgefühls, der aus dem misslungenen Versuch resultiert, internalisierte Erwartungen zu erfüllen – ist eine starke negative Emotion. Um sie zu unterdrücken, wird das Missgefühl häufig auf Minderheiten und Angehörige kultureller Eliten projiziert, die dann als „Feinde des prekären Ichs“ (Salmela/von Scheve 2017, 573) erscheinen.

Ein solcher Mechanismus lässt sich unter anderem durch einen Vergleich zwischen verschiedenen europäischen Staaten im Kontext der Finanzkrise von 2008 zusätzlich plausibilisieren: In Ländern, in denen große Teile der Bevölkerung von den Auswirkungen von Austeritätspolitik betroffen waren, führte dies tendenziell zu einem stärkeren Bewusstsein für die strukturellen Gründe für Einkommensverlust und Prekarität. Wo die Effekte von Neoliberalismus und Austerität weniger omnipräsent und offensichtlich waren, neigten Menschen hingegen dazu, die Konsequenzen auf sich zu beziehen und die Verantwortung für das eigene (potentielle) Scheitern stillschweigend zu akzeptieren, was die Notwendigkeit eines externalisierten Sündenbocks verstärkt (vgl. ebd., 574; Wacquant 2010; della Porta 2015).

Die Rekonstruktion eines Mechanismus, der unterdrückte Scham in scheinbare Empörung gegenüber Minderheiten überführt, knüpft auch an eine ältere Tradition der philosophischen Anthropologie an: Bereits zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts widmete sich Max Scheler, wiederum im Rückgriff auf Nietzsche, dem Phänomen des *Ressentiments*. Dieses führte er (2004 [1912], 4) auf die Repression primärer Emotionen wie „Rachegefühl und -impuls, Hass, Bosheit, Neid, Scheelsucht, Hämischkeit“ zurück. Aus der systematischen „Zurückdrängung“ solcher Gemütsbewegungen entsteht das Ressentiment aus seiner Sicht als „seelische Selbstvergiftung“. Derartige Verschiebungen zwischen primären und sekundären Emotionen und ihrer habituellen Verfestigung sagen nicht nur etwas über deren subjektive Effekte aus, sondern lassen auch die Adäquatheit bestimmter Emotionen zweifelhaft werden: Wenn nicht eine Tatsache der Welt ein Gefühl der Ablehnung und Verbitterung auslöst, sondern dafür vielmehr unterdrückte eigene Gefühle verantwortlich sind, dann wird der epistemische Anspruch eben dieses Gefühls – hier des *Ressentiments* – nachhaltig in Frage gestellt. In der deutschen Diskussion um rechtsradikale Antiimmigrationsbewegungen, ins-

besondere Pegida, sind ähnliche Formen der Emotionskritik ebenfalls vorgebracht worden (Rosa 2016, 292).

Derartige Forschung, die hier nur ausschnitthaft dargestellt wird, liefert potentiell eine Grundlage für eine Kritik an emotional grundierten Haltungen, insbesondere solcher, die durch Empörung gegenüber vermeintlichen Privilegien für Migrant*innen gerechtfertigt werden. Gleichzeitig gibt es gerade in der Debatte um Migration auch regelmäßig Aufrufe, Mitgefühl mit Geflüchteten nicht politikleitend werden zu lassen, etwa wenn Erzählungen und Bilder als manipulativ oder sentimental abgetan werden. Ein Beispiel ist die Aussage des sächsischen Ministerpräsidenten Kretschmer zu Bildern, die die Lage von Geflüchteten an der nordöstlichen Außengrenze der EU im Winter von 2021 dokumentierten: Angesichts der Strategie des belarussischen Diktators Lukaschenko, mit Hilfe von Geflüchteten Druck auf die EU auszuüben, müsse man innerhalb der EU laut Kretschmer „solche Bilder aushalten“ (zitiert nach Eichinger/Uhlenbroich 2021), das heißt, sich vom Mitgefühl angesichts des abgebildeten Leidens nicht von den als relevant eingestuften Fakten ablenken lassen.

Emotionale Kritik: Naturalisierung

Neben der Relativierung des Wahrheitsgehalts und der Angemessenheit von Gefühlen anhand der Kriterien von Authentizität, Autonomie und Adäquatheit beobachten wir spätestens seit dem Ende des zwanzigsten Jahrhunderts eine Wiederentdeckung und Hochschätzung von Gefühlen als Sensorium für Ungerechtigkeit (Walzer 2002; Cherry 2021). Einer grundsätzlichen Disposition zur Entlarvung von Rekursen auf Gefühle als potentiell heuchlerisch, manipuliert und fehlgeleitet wird eine Bereitschaft entgegengesetzt, im Rekurs auf Gefühle je spezifische Hinweise auf Elemente der Wirklichkeit zu entdecken. Eine solche Haltung geht dabei einher mit einer „Nivellierung“ (Brichzin/Schindler 2018) der Erkenntnisquellen, bei denen weder der Rationalität im Allgemeinen noch spezifischen wissenschaftlichen Methoden eine privilegierte Position zugeschrieben wird.

Eine Autorin, die das Gefühl der Ungerechtigkeit zu einem zentralen Moment politischer Theorie erhoben und ihm einen hohen epistemischen Stellenwert eingeräumt hat, ist Judith Shklar. In ihrem Buch „Faces of Injustice“ (1990) identifiziert sie als einen entscheidenden Faktor bei der Frage, was Gerechtigkeit sei, den „Sinn für Ungerechtigkeit“, das Gefühl des Empörtseins, das sich einstellt, wenn Menschen das verwehrt wird, was ihnen zusteht. Diesen stellt sie eindeutig über die gesetzlich festgelegten Regeln des richtigen Verhaltens, die geltende wissenschaftliche Meinung und die allgemeinen Annahmen des Common Sense. Im Vergleich zu diesen möglichen Kriterien könne der „Sense of Injustice“ laut Shklar Ungerechtigkeit besser von Unglück unterscheiden. Dies zeigt sie anhand verschiedener Beispiele, darunter der Diskriminierung von Frauen, des Rassismus und der Bedeutung von Hunger und Not.

Als Frau geboren zu sein galt über Jahrhunderte hinweg als Unglück und die westliche Literatur ist voll von Mitleidsbekundungen gegenüber den Vertreterinnen weiblichen Geschlechts. Erst der Sinn für Ungerechtigkeit zeigte an, dass diese Rollenverteilung, in der die Frau nur für die Befriedigung des Mannes zuständig ist, nicht naturgegeben ist, sondern eine zu ändernde Un-

gleichbehandlung darstellt (vgl. ebd., 107f.). Mit Bezug auf die Geschichte des Rassismus verweist sie darauf, dass die rassistische Diskriminierung in den USA nicht nur in Form der Jim-Crow-Gesetze gesetzlich sanktioniert, sondern in den dreißiger Jahren auch als wissenschaftlich begründet angesehen wurde (vgl. ebd., 8). Der Anspruch auf Gleichberechtigung gegenüber Weißen, den Schwarze Bürger*innen aufgrund ihres persönlichen Sinns für Ungerechtigkeit artikulierten, galt damals als extravagante Erwartung. Das dritte Beispiel, den Umgang mit Hungersnöten, illustriert Shklar am Fall der irischen *Potato Famine*. Die aus heutiger Sicht offensichtliche Mitverantwortung der Regierenden für das Ausmaß der Katastrophe wurde laut Shklar von diesen nicht wahrgenommen und ließ sie keinerlei Widerspruch zwischen ihrem Handeln und ihren christlichen Grundüberzeugungen erkennen (vgl. ebd., 117f.).

Die Empörung der Betroffenen und derer, die mit ihnen empfanden, ermöglichte aus ihrer Sicht also die Wahrnehmung von Diskriminierung und Unrecht, die jeweils durch den Verweis auf Gesetze, Normen und Naturgegebenheit legitimiert wurden. Bei der Untersuchung derartiger Rechtfertigungen lenkt sie ein besonderes Augenmerk auf Ideologien der „Notwendigkeit“ (Shklar 1990, 130), die seit Machiavelli dazu dienen, Grausamkeit, aus ihrer Sicht das schwerwiegendste Laster in der Politik (2014, 15), zu legitimieren. Dass man Bilder von erfrierenden (oder ertrunkenen, internierten) Menschen aushalten ‚müsse‘, wie von Kretschmer und anderen europäischen Politiker*innen aktuell gefordert, etwa weil andere für ihr Leiden verantwortlich seien oder aufgrund von politischen Zwängen, ließe sich mit Shklars Perspektive als Fehlschluss entlarven, der auf einer vorschnellen Verwerfung des epistemischen Gehalts emotionaler, genauer empathischer, Impulse beruht.

Basierend auf der Auseinandersetzung mit klassischer Kritischer Theorie und Black Studies identifiziert auch Henrike Kohpeiß (2023) Mechanismen der Leugnung und Rechtfertigung fremden Leidens, und beschreibt sie anhand des Konzepts der „bürgerlichen Kälte“. Diese bindet „Subjekte an institutionelle und affektive Formen, welche die ethische Vernachlässigung anderer weiterhin möglich macht und sogar überzeugend, gar richtig erscheinen lässt“ (ebd., 205). Dazu gehört ein Glaube an das Versprechen von „Sicherheit“, wie etwa in der Rede von der „Sicherung von Europas Grenzen“ (ebd.), der dann selbst das bewusste Sterbenlassen von Migrant*innen im Mittelmeer affektiv rechtfertigt und Mitgefühl oder Empörung verhindert.

Ein Forschungsansatz der emotional basierten Kritik kann jedoch auch zur Plausibilisierung migrationsfeindlicher Haltungen führen. Dies beweist die bereits erwähnte Soziologin Arlie Russel Hochschild. In ihrem Buch *Strangers in their Own Land* fordert sie dezidiert das Erklimmen der „empathy wall“ (2016, 5) zwischen einem liberalen Publikum und der amerikanischen Rechten. Erst die Überbrückung dieser Mauer ermöglicht aus ihrer Sicht Verständnis und Analyse:

We, on both sides, wrongly imagine that empathy with the ‘other’ side brings an end to clearheaded analysis when in truth, it’s on the other side of that bridge that the most important analysis can begin. (ebd., xiii)

Dabei geht es Hochschild sowohl um eine Annäherung an die vorherrschende Emotionswelt selbst als auch um eine Erforschung der geltenden Emotionsnormen. Ihr eigenes Konzept der „feeling rules“ bringt sie zunächst ex negativo zur Anwendung. Aus ihrer Sicht ist es gerade die Ablehnung liberaler Gefühlsregeln, die den ‚emotionalen Kern‘ rechter Überzeugungen ausmacht:

The right seeks release from liberal notions of what they should feel – happy for the gay newlywed, sad at the plight of the Syrian refugee, unresentful about paying taxes. The left sees prejudice. Such rules challenge the emotional core of right-wing belief. (ebd., 15f.)

Diesen emotionalen Kern freizulegen, macht sie sich zur Aufgabe. Wie sie gleich zu Beginn des Buches betont, geht es ihr darum herauszufinden, „how life feels to people on the right“ (ebd., xi). Im Mittelpunkt steht zunächst das Nachempfinden dieser Gefühle. Dass sie damit letztlich auch bei ihren Leser*innen für Verständnis und Empathie wirbt, liegt auf der Hand. So berichtet sie ausführlich von ihren Begegnungen mit Vertreter*innen der amerikanischen Rechten aus einem bestimmten Teil von Louisiana, mit denen sie sich über fünf Jahre hinweg immer wieder traf und deren Geschichten sie sich erzählen ließ.

Grundlage ihrer Forschungsstrategie ist also die Überzeugung, dass Empathie der Analyse ‚fremder‘ Gefühlswelten nicht im Weg steht, sondern diese erst ermöglicht. Über den epistemischen Stellenwert der *Gefühle der anderen* ist damit streng genommen noch nichts gesagt. Die „Tiefengeschichte“ ihrer Gesprächspartner*innen in Louisiana beschreibt sie als eine Geschichte des permanenten Enttäuschtwerdens und Alleingelassenwerdens, während gleichzeitig Angehörigen von Minderheiten die Chance geboten wird, sich in der Warteschlange zum Amerikanischen Traum vorzudrängen („cutting-the-line“ ebd., 137).

Hochschild macht sich diese Geschichte nicht zu eigen, zieht also keine direkten Schlüsse von der rekonstruierten emotionalen „Deep Story“ hin zu einer zeitdiagnostischen Kritik. Im Gegenteil beginnt sie ihre Untersuchung mit dem Paradoxon, dass gerade Personen, deren Lebensgrundlage durch massive, von der petrochemischen Industrie verursachte Umweltverschmutzung zerstört wurde, die Regulierung dieser Industrie durch die Regierung weiterhin vehement ablehnen. Dass sie und andere Intellektuelle dennoch einen Zusammenhang zwischen der Gefühlswelt der Rechten und zeitdiagnostischer Kritik zumindest nicht ausschließen, wurde ihr als zu großes Zugeständnis an die potenzielle Berechtigung *rechter Gefühle* und Haltungen angekreidet. So sieht die Autorin Rebecca Solnit (2020) in derartigen Annäherungsversuchen eine selbst auferlegte Aufgabe des „Verstehens“, die nicht nur ein Erfassen beinhaltet, sondern auch eine gewisse Nachsichtigkeit. Wenn Hochschild Anhänger*innen der Rechten attestiert, nach einer „Befreiung“ von der Emotionsnorm „Mitgefühl mit Geflüchteten“ zu streben, dann setzt das zumindest voraus, dass eine solche Emotionsnorm dominant ist und dass sie eine Belastung, wenn nicht sogar Überforderung darstellt. In der Tat ist ein derartiges Argument insofern verwunderlich, als gerade Hochschild (1979) – wie ausgeführt – durch ihre emotionssoziologischen Arbei-

ten, insbesondere zur Bedeutung von Emotionsnormen herausgearbeitet hat, dass Emotionen auch das Ergebnis sozial, ideologisch und geschlechtsspezifischer informierter Emotionsarbeit sind. Dies gilt jedoch auch für rechte Gefühle – wie zum Beispiel die Ablehnung von Traurigkeit und Mitgefühl angesichts des Schicksals Geflüchteter. So ist die ethnozentrische Unterscheidung zwischen Personen, die des Mitgefühls würdig sind, und solchen, für die das nicht gilt, ein zentraler Bestandteil rechtspopulistischer Migrationserzählungen (vgl. Freistein et al. 2022).

Die von Hochschild und anderen favorisierte Form der emotionalen Kritik erinnert etwa an die in Anlehnung an Donna Haraway vertretene Vorstellung von Kritik als „companionship“ (Austin et al. 2019, 7) sowie das etwas ältere Paradigma der „disclosure“ (Baehr/Gordon 2012, 386), das den Schwerpunkt auf Religionskritik legt und sich dabei auf Durkheim, Weber und William James beruft. Das Credo lautet auch hier, dass Akteur*innen ihre je eigene Geschichte und ihr je eigenes „Pathos“ haben, so dass die Aufgabe der Analyse nicht die Entlarvung falscher Überzeugungen sondern eine Art des Verstehens sei, die „ein höheres Maß an Empathie“ (ebd.) erfordere.

Emotionskritik zwischen Relativierung und Naturalisierung

Kritik im postfaktischen Zeitalter kann sich nicht darauf beschränken, „Fakten“ gegen „Emotionen“ zu verteidigen. Vielmehr lässt sich die Empfehlung, weder in die Extremform des zynischen „alles-ist-relativ“ noch in die naive Überzeugung „alles-ist-echt“ zu verfallen (Schindler 2020, 394), also weder Relativierung noch Positivierung/Naturalisierung zu verabsolutieren, auf den Umgang mit Emotionen übertragen.

Dass Beleidigung, Empörung, Mitgefühl, egal ob von Politiker*innen oder Aktivist*innen artikuliert, inzwischen in der öffentlichen Diskussion Beachtung finden, ist eine begrüßenswerte Entwicklung, weil sie zumindest potenziell den Opfern von Diskriminierung, Ungerechtigkeit und Marginalisierung größeres Gehör verschafft. Es handelt sich dabei also nicht einfach um eine Überbetonung des Gefühls als Ausdruck des Postfaktischen, sondern um eine Anerkennung, dass eine Verengung des legitim Argumentierbaren auf (scheinbar) rationale Argumente und (scheinbar) unabwiesbare Fakten auf einem unreflektierten Ausschluss von Erkenntnisquellen und ihren Subjekten beruhen.

Andererseits droht bei einer *unkritischen* Anerkennung derartiger emotionaler Artikulationen eine Lage, in der Emotion gegen Emotion steht und keine Aushandlung, Annäherung oder Relativierung mehr möglich ist. Individuell besteht gleichzeitig die Gefahr einer Fossilisierung emotionaler Zustände, die ebenfalls eine Revision oder Entwicklung emotionaler Sensibilität verhindert.

Die im Abschnitt über die Relativierung genannten Kriterien sind zumindest potentielle Kandidaten für eine kritische Überprüfung, haben aber auch ihre je spezifischen Nachteile und Ambivalenzen. Eine Evaluierung anhand des Kriteriums der Adäquatheit suggeriert die Inanspruchnahme einer epistemischen Autorität, die potentiell gerade die Anerkennung der Stimmen Marginalisierter untergräbt. Eine Bewertung der jeweiligen Autonomie läuft Gefahr, einen übertriebenen Anspruch an die ‚Reinheit‘ und Spontanität von Emotionen zu stellen und ihre soziale Situiertheit zu unterschätzen. Die je-

weilige Authentizität anzuzweifeln kann anhand externer Kriterien der Kohärenz und des Erfahrungshintergrunds annäherungsweise gelingen, stößt aber aufgrund der von Hannah Arendt hervorgehobenen „Dunkelheit“ des menschlichen Herzens an natürliche Grenzen und birgt die Gefahr eines universalisierten Heucheleiverdachts.

Diese Ambivalenzen sollen das kritische Hinterfragen von Emotionen jedoch nicht verunmöglichen. Vielmehr verweisen sie möglicherweise auf die Relevanz eines übergeordneten Kriteriums, nämlich der Reflexivität. Eine solche Introspektion, die primär vom Erfahrenden selbst zu leisten ist, kann sich der genannten Kriterien von Authentizität, Autonomie und Adäquatheit bedienen oder über sie hinausgehen. Einige Ansätze der aktuellen Philosophie der Anerkennung verorten diese notwendige Reflexivität emotionaler Erfahrung in Debatten um Gerechtigkeit in der rationalen Abwägung (vgl. Sen 2009, viii; 39ff.; Iser 2008, 8). Darüber hinaus gibt es jedoch auch interessante Debatten um die Möglichkeit der „emotionalen Reflexivität“ (Flam 2010).

Offenheit für die Komplexität emotionaler Erkenntnis kann sich also nicht in überheblicher Selbstkritik erschöpfen, sondern bedeutet, wie Henrike Kohpeiß (2023, 211) betont, „immer wieder die Schmerzzentren zuerspüren, die durch Kälte zu lebbareren Realitäten werden“. Anstatt „[a]uf affektive Überforderung [...] mit der kalten Fixierung einer Ordnung zu reagieren“ legt sie daher mit Rückgriff auf die Affekttheorie Audre Lordes nahe, „sich der Komplexität des Gefühlsgeschehens ernsthaft zu widmen“ (ebd., 207). Ist die eigene Grundstimmung beim Empfinden von Mitgefühl oder Empörung hingegen uneingeschränkt erfüllend, deutet dies möglicherweise darauf hin, dass die Vergewisserung über die eigene Sensibilität die Betroffenheit über die jeweilige Ungerechtigkeit überstrahlt (vgl. Head 2020, 347).

Eine solche Reflexivität könnte einen ersten Ansatzpunkt bieten für die Frage des Verhältnisses von Emotionskritik und emotionaler Kritik, auch in Debatten um Migration. Während die distanzierte Kritik an Emotionsäußerungen sich den Vorwurf des Objektivierens, aber auch der mangelnden transformatorischen Reichweite gefallen lassen muss, sieht sich die emotional-empathische Kritik mit dem Problem der mangelnden Abgrenzung gegenüber ethisch inakzeptablen Positionen konfrontiert.

Eine Möglichkeit, das Dilemma aufzulösen, das auch in der politischen Alltagspraxis häufig vorgeschlagen wird, besteht in der Differenzierung zwischen Emotionsentrepreneuren einerseits und eher passiven Anhänger*innen einer bestimmten emotionalen Disposition andererseits. Eine solche Differenzierung hat sicher eine gewisse Berechtigung, insofern als sie – vergleichbar etwa mit früherer Religionskritik – den politischen und ideologischen Gewinn reflektiert, den einzelne aus einem kalkulierten Umgang mit Emotionen schlagen. Eine umfassende Antwort auf die Frage nach Erfolg und normativer Wünschbarkeit von Emotionskritik beziehungsweise emotionaler Kritik kann diese Differenzierung jedoch nicht liefern. Denn sie setzt eine quasi-objektive Unterscheidbarkeit in ‚Manipulierende‘ und deren Opfer voraus, die Ansätze der emotionalen Kritik gerade als Teil einer Abwertungsstrategie ablehnen würden.

Festhalten lässt sich, dass Emotionen und deren Äußerungen prinzipiell für das Projekt der Kritik erschlossen werden können. Das spricht gegen einen ‚Absolutismus der Gefühle‘, bei dem jede Gefühlsäußerung per se schon

als gut, anerkennenswert und angemessen wahrgenommen würde. Andererseits für die – noch offene – Suche nach Kriterien für einen Umgang mit Emotionen im Forschungsprozess, der das Projekt der Kritik nicht ad absurdum führt.

Literatur

- Arendt, H. (1993) *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. München/Zürich: Piper.
- Arendt, H. (2001 [1965]) *Über die Revolution*. München/Zürich: Piper.
- Aristoteles (2002) *Rhetorik*, übers. u. erläutert von Christoph Rapp, Berlin: Akademie.
- Baehr, P.; Gordon, D. (2012) Unmasking and Disclosure: Contrasting Modes for Understanding Religious and Other Beliefs. In: *Journal of Sociology* 48(4): 380-396.
- Böhm, W. (2023) Migration: Ein EU-Durchbruch am Rande der Menschlichkeit. In: *Die Presse*. <https://www.diepresse.com/13427894/migration-ein-eu-durchbruch-am-rande-der-menschlichkeit> (09/06/2023).
- Brichzin, J.; Schindler, S. (2018) Warum es ein Problem ist, immer „hinter“ die Dinge blicken zu wollen. In: *Leviathan* 46(4): 575-602.
- Campello, F. (2021) First- and Second-Order Justice: Making Room for Affects in Social Critique. In: *Pragmatism Today* 12(1): 54-65.
- Carens, J. (2013) *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford University Press.
- Cherry, M. (2021) *The Case for Rage. Why Anger Is Essential to Anti-Racist Struggle*. Oxford: Oxford University Press.
- Cox, R. W. (1981) Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory. In: *Millennium. Journal of International Studies* 10(2): 126-55.
- Eichinger, R.; Uhlrenbroich, B. (2021) „Noch haben wir die Chance, einen Lockdown zu verhindern“, Interview mit Michael Kretschmer. In: *Bild am Sonntag*. <https://www.bild.de/politik/inland/politik-inland/michael-kretschmer-die-4-welle-wird-mehr-opfer-verlangen-als-alle-bisher-78235106.bild.html> (13/06/2023).
- Flam, H. (2010) Emotions, and the Silenced and Short-circuited Self. In: Archer, M. (ed.) *Conversations about Reflexivity*. Abingdon/New York: Routledge.
- Flecker J.; Hentges G.; Balazs G. (2007) Potentials of Political Subjectivity and the Various Approaches to the Extreme Right: Findings of the Qualitative Research. In: Flecker J. (ed.) *Changing Working Life and the Appeal of the Extreme Right*. Aldershot: Ashgate.
- Freistein, K.; Gadinger, F.; Unrau, C. (2022) It Just Feels Right. Visuality and Emotion Norms in Right-Wing Populist Storytelling. In: *International Political Sociology* 16(4): 1-23.
- Habermas, J. (2022) Krieg und Empörung. In: *Süddeutsche Zeitung*, 28.04.2022. <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/kultur/das-dilemma-des-westens-juergen-habermas-zum-krieg-in-der-ukraine-e068321/> (25/06/2022).
- Hartmann, M. (2010) *Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Head, N. (2020) Sentimental Politics or Structural Injustice? The Ambivalence of Emotions for Political Responsibility. In: *International Theory* 12: 337-357.

- Hochschild, A.R. (1979) Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. In: *American Journal of Sociology* 85(3): 551-575.
- Hochschild, A.R. (2016) *Strangers in Their Own Land. Anger and Mourning on the American Right*. New York: The New Press.
- Horkheimer, M. (2021 [1937]) *Traditionelle und Kritische Theorie*. Stuttgart: Reclam.
- Iser, M. (2008) *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Campus.
- James, W. (1884) What is an Emotion? In: *Mind* 9(34): 188-205.
- Kohpeiß, H. (2023) *Bürgerliche Kälte. Affekt und koloniale Subjektivität*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Kreye, A. (2022) Amoklauf in Uvalde. Mir reicht's. In: *Süddeutsche Zeitung*, 26.05.2022, <https://www.sueddeutsche.de/kultur/amoklauf-in-uvalde-texas-rhetorik-der-emotionen-amerika-soziale-medien-1.5592071> (25/06/2022).
- McIntyre, L. (2018) *Post-Truth*. Cambridge: MIT Press.
- Nussbaum, M. (2001) *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- OED (Oxford English Dictionary) s.v. "post-truth, adj.", July 2023.
- Prinz, J. J. (2004) *Gut Reactions. A Perceptual Theory of Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosa, H. (2016) Der Versuch einer sklerotischen Gesellschaft, sich die Welt vom Leibe zu halten – und ein Vorschlag für einen Neuanfang. In: Rehberg, K.S.; Kunz, F.; Schlinzig, T. (eds.) *Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und „Wende“-Enttäuschung?* Bielefeld: Transcript.
- Roth, G. (2003) *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Salmela, M.; von Scheve, C. (2017) Emotional Roots of Right-wing Political Populism. In: *Social Science Information* 56(4): 567-595.
- Scheler, M. (2004 [1912]) *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Schindler, S. (2020) The Task of Critique in Times of Post-truth Politics. In: *Review of International Studies* 46(3): 376-394.
- von Scheve, C. (2009) *Emotionen und soziale Strukturen. Die affektiven Grundlagen sozialer Ordnung*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Scheff, T.J. (1994) *Bloody Revenge. Emotions, Nationalism, and War*. Lincoln: Authors Guild.
- Sen, A. (2009) *The Idea of Justice*. London u.a.: Penguin.
- Shklar, J. (1990) *Faces of Injustice*. New Haven (CT) & London: Yale University Press.
- Shklar, J. (2014) *Ganz normale Laster*. Berlin: Matthes und Seitz.
- Solnit, R. (2020) On Not Meeting Nazis Halfway. In: *LitHub*. <https://lithub.com/rebecca-solnit-on-not-meeting-nazis-halfway/> (29/05/2023).
- Solomon, R. (1993) *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*. Indianapolis: Hackett.
- Turner, J. (2007) Self, Emotions, and Extreme Violence: Extending Symbolic Interactionist Theorizing. In: *Symbolic Interaction* 30: 501-530.
- Wacquant, L. (2010) Crafting the Neoliberal State: Workfare, Prisonfare, and Social Insecurity. In: *Sociological Forum* 25: 197-220.
- Walzer, M. (2002) Passion and Politics. In: *Philosophy and Social Criticism* 28(6): 617-633.