

1. *Doing anger* – Ein praxistheoretischer Zugang zur Wut

»Das sind so Situationen, wo du gar nicht damit rechnest [...] da staut sich die Wut und irgendwann platzt es.«

Andreas, Frankfurt a.M., INT-32044

»Klar kannst du auch mal explodieren, wenn du zermal etwas jemanden sagst, dass er befolgen soll und der es nicht tut.«

Christian, Berlin, INT-32024

Rasende Wut, ein Ausbruch von Freude oder eine Flutwelle an Trauer ... Metaphern über starke Emotionen sind vielfältig und sprechen bildhaft von der überwältigenden Kraft der Emotionen, die sich des Körpers bemächtigen. Sie werden erfahren als etwas, das einen überkommt, wie eine fremde Macht, die von innen wie außen zugleich zu kommen scheint: »Starke Emotionen sind wie Naturkatastrophen. Sie kommen ungebeten und wir können nichts tun, um sie zu stoppen. Ihre Dauer ist vielleicht kurz, aber ihre Kraft überwältigend und oft zerstörerisch« (Scheer 2020: 49). Dabei werden Emotionen als aktiv und der erlebende Körper als passiv-erduhend verstanden. Gefühle kämen vom Herzen oder aus dem Bauch heraus, sie seien spontan wie irrational und teilweise in ihrer Unberechenbarkeit gefährlich. Sie bemächtigen sich des Subjekts und lassen es beinahe hilflos zurück. So scheint es in den Zitaten der Polizeibeamten auf und verweist damit auf ein psychologisches Paradigma von Emotionen, die den Körper überwältigen, und das durch die stark psychologisch geprägte Polizeiausbildung auch eine arbeitsspezifische Relevanz entfaltet.

Emotionen sind jedoch weder vorsozial noch vorkulturell (vgl. Illouz 2013: 26). Vielmehr werden sie durch Praktiken aktiv hervorgebracht und gestaltet – sie sind »something we do – and that we do with our entire bodies« (Scheer 2012: 196). Dabei geht es nicht vorrangig um physiologische Ausdrucksformen des Körpers im Sinne von Gestik oder Mimik, wie Stirnrunzeln, Lachen oder Zittern. Emotionen als ein Tun zu begreifen, ermöglicht Reflexe und Gewohnheiten, mimisch-gestische Veränderungen, Bewe-

gungen des Körpers, aber auch sprachliche Äußerungen als einen habitualisierten Komplex zu verstehen, der mit anderen körperlichen und diskursiven Praktiken verbunden ist. Laut Monique Scheer lassen sich auch ›Affekte‹ nicht grundsätzlich von ›Emotionen‹ unterscheiden. Vielmehr zeigt sich der ›Affekt‹ »als eine mögliche Art der Emotionspraxis, *a way of doing emotion*« (Scheer 2020: 59). Eine praxeologische Perspektive auf Affekte richtet daher den Blick auf die Prozesse des Tuns selbst und versteht den Körper als einen von »Diskurs und Sozialität durchdrungenen Körper« (Scheer 2016: 23). Damit folgt diese Betrachtung einem Antidualismus, der die Dichotomien zwischen ›innen‹ und ›außen‹, ›aktiv‹ und ›passiv‹ oder ›echte‹ und ›falsche‹ Emotionen aufzulösen sucht (vgl. Bareither 2014: 40). Emotionen sind nicht das eine oder das andere, vielmehr sind sie als Praktiken eingebunden in soziale und kulturelle Konventionen und damit historisch situiert. Praktiken der Dar- und Herstellung von Emotionen reichen von Liebespraktiken wie dem Minnesang über händisch geschriebene Liebesbriefe bis hin zu getippten Handynachrichten oder einer Statusänderung des Beziehungsstatus bei Facebook (vgl. ebd.).

Ärger, Wut oder Zorn sind daher keine Naturgewalten, die über den Körper herein- oder aus dem Körper herausbrechen. Sie stehen vielmehr im Kontext kultureller Bedeutungen und sozialer Beziehungen und sind als Emotionspraktiken greifbar. Sie werden eingeübt und ausgedrückt, erlernt und gesteuert und sind Ergebnis einer körperlichen Einschreibung von Diskursen, Machtkonstellationen und Wissensordnungen. Um die genauen Prozesse dieser Habitualisierung *von* und damit einhergehend einer Subjektivierung *durch* Emotionen verstehen zu können, werden in diesem Kapitel die emotionstheoretischen Zugänge der Arbeit dargelegt und hinsichtlich *anger* konkretisiert.

Das Problem von ›Innen‹ und ›Außen‹. Dualistische Zugänge zu Emotionen

»Dies ist ein Plädoyer für Gefühle« (Frevert 2000: 95). So beginnt der programmatische Aufsatz von Ute Frevert, in dem sich die Historikerin vor über 20 Jahren dafür ausspricht, Emotionen als Forschungsgegenstand in den Blick zu nehmen und sie in ihrer spezifischen historischen Bedeutung zu analysieren. Dieses Plädoyer ist, wie Frevert anmerkt, kein besonders originelles. Es steht im Kontext einer allgemeinen Zuwendung der Wissenschaften zu Emotionen als analytischem Gegenstand, die Mitte der 1980er begann und sich in weite Wissenschaftsbereiche ausdehnte. Auch in der Europäischen Ethnologie hat Utz Jeggle bereits 1984 für eine Berücksichtigung von Emotionen in der Feldforschung plädiert und ab Mitte der 1990er Jahre hält die Beschäftigung mit Emotionen in der europäisch-ethnologischen Arbeitskulturforschung Einzug.¹ Seit der Jahrtausendwende dann ist allgemein von einem *emotional turn* die Rede, einem Paradigmenwechsel (vgl. Beitz/Schneider 2016; Anz 2007). Worin dieser begründet ist, dazu gibt es verschiedene Erklärungen: Die Historikerin Bettina Hitzer sieht einen möglichen Grund in dem verlorenen Erklärpotenzial einer reinen Diskursanalyse, die besonders nach 9/11 an Überzeugungskraft verloren hat (vgl. Hitzer 2011). Die amerikanische Historikerin

1 So die Studie zur Unternehmenskultur einer Großbäckerei von Irene Götz 1997 (vgl. Seifert 2014: 16).

Barbara Rosenwein hingegen sieht eine enge Verwicklung mit einer ähnlichen Zuwendung zu Emotionen in der Psychologie, »angeheizt durch die amerikanische (vielleicht auch europäische) Gegenwartsobsession damit, wie ›man sich fühlt‹« (Plamper 2010: 63). In ähnlicher Weise argumentiert auch die Soziologin Eva Illouz, die eine gesamtgesellschaftliche Entwicklung in der Verbindung von Kapitalismus und Moderne sieht, die Frauen wie Männer dazu anhält, »sich sowohl am Arbeitsplatz als auch in der Familie auf intensivste Weise ihren Emotionen zuzuwenden« (Illouz 2019: 12). So habe eine gesellschaftliche Entwicklung einer ökonomischen In-Wert-Setzung von Emotionen stattgefunden, in der diese zunehmend zur marktfähigen Ware wurden (vgl. Illouz 2019).

Die Emotionsforschung hat mittlerweile einen festen Platz in den Kultur- und Sozialwissenschaften eingenommen. Gefühle sind nicht nur ein Teil wichtiger Erkenntnisprozesse im ethnografischen Arbeiten, sondern auch als Forschungsgegenstand selbst etabliert, für dessen analytische Erschließung verschiedene emotionstheoretische Zugänge existieren. Bis ins 20. Jahrhundert hinein dominierten Modelle den (wissenschaftlichen) Diskurs, die Emotionen als innerliche (teils unkontrollierte) Triebkräfte verstanden, die nach außen drängen und denen durch Kulturpraktiken Einhalt geboten wird.² In dieser Vorstellung von Emotionen wurde eine Dichotomie von rationalem Denken und irrationalem Fühlen aufrechterhalten, die Emotionen letztlich enthistorisiert (vgl. Scheer 2011: 65ff.). Das betraf nicht nur die naturwissenschaftliche und psychologische Betrachtung von Emotionen, sondern auch die Sozial- und Geisteswissenschaften. So prägten besonders die Studien von Johan Huizinga (1919) und Norbert Elias (1939) das Narrativ einer Zivilisierung von Affekten, auf das sich viele frühe Forschungen zur Emotionsgeschichte bezogen (vgl. Hitzer 2011). Auch heute noch referieren besonders sprichwörtliche Redensarten auf dieses Narrativ – nicht zuletzt, wenn es um Wut und Zorn geht. Sie sprechen davon, *aus der Haut zu fahren*, *außer sich zu sein* oder *vor Wut zu explodieren*.

Ein ähnliches Verständnis von Emotionen liegt (damals wie heute) auch vielen Ratgeberbüchern zugrunde (z.B. Erziehungs- oder Beziehungsratgebern oder Benimmbüchern), die es sich zur Aufgabe gemacht haben, durch mehr oder weniger hilfreiche Tipps den (richtigen) Umgang mit den eigenen und/oder anderen Gefühlen anzuleiten. Dieses normative Verständnis von Emotionen war in den 1980er Jahren auch Ausgangspunkt der Forschungen von Peter und Carol Stearns, die sich u.a. anhand von Ratgeberliteratur mit der normativen Rahmung von Emotionen in der US-amerikanischen Gesellschaft beschäftigten (vgl. Stearns/Stearns 1985). Ihr Konzept der *emotionology* bezeichnet »the attitudes or standards that a society, or a definable group within a society, maintains toward basic emotions and their appropriate expression« sowie »ways that institutions reflect and encourage these attitudes in human conduct, e.g. courtship practices as expressing the valuation of affect in marriage, or personnel workshops as reflecting the valuation of anger in job relationships« (ebd.: 813). In ihrer im Jahr darauf erschienen Studie zu »Anger. The struggle for emotional control in America's history« konkretisieren sie letzteres und argumentieren, dass sich die Normen und Standards in Bezug auf

2 Beispielhaft zu nennen wäre die für den Zivilisationsprozess, laut Norbert Elias, maßgebliche Bedeutung der zunehmenden Affektkontrolle oder die Theorie Sigmund Freuds, der u.a. Aggression als einen Trieb versteht, der sich in Handlungen entladen kann.

die Wut und damit auch die Wahrnehmung der eigenen, wie auch die Wut(-ausbrüche) der anderen im Laufe der Zeit verändert haben. Diese Verschiebungen haben auch Einfluss darauf in welcher Weise Wut gezeigt wird (vgl. Stearns/Stearns 1986). Damit liegt ihr Fokus allerdings mehr auf den gesellschaftlichen Standards und den Gefühlsnormen als auf den Emotionen selbst. Dies ist auch darin begründet, dass sie Emotionen als etwas verstehen, dass »some constant biological factors« (ebd.: 250, zit.n. Frevert 2000: 108) beinhaltet. Ihr Ansatz beruht auf der Annahme, dass biologisch verankerte Basisemotionen existieren, deren Ausdrucksweise durch soziale Normen geformt und so beeinflusst wird. Damit knüpfen sie an den Psychologen Paul Ekman an, der Anfang der 1970er Jahre die darwinistische Theorie der Basisemotionen entwickelte, die davon ausgeht, dass biologisch verankerte, universelle Grundemotionen existieren, die durch die Subjekte und historisch sowie kulturell vermittelte *display rules* nachträglich erfasst und überformt werden.³ Eine kulturelle Kontingenz wird daher, sowohl bei Ekman, wie auch bei Stearns/Stearns, nur für den emotionalen *Ausdruck*, nicht aber für die Emotionen selbst angenommen. Die Kulturwissenschaftlerin Monique Scheer kritisiert, dass diese Modelle »ein ethisches Subjekt [entwerfen], das für seine Emotionen *per se* keine Verantwortung trägt – ich kann nichts dafür, was ich fühle –, aber über das Ausdrücken dieser Gefühle instruiert wird und sich zumindest dafür verantworten muss« (Scheer 2016: 18). Damit werden Aussagen über die Struktur der Gesellschaft getroffen, die als restriktiv oder liberal hinsichtlich ihres Umgangs mit Gefühlen verstanden werden.

»Während der idealtypische wilhelminische Bürger die Affektkontrolle als zivilisierende Kraft zu schätzen wusste, mündet sie für das antibürgerliche Milieu der 68er Jahre in ›Affektstau‹ und ›Frust‹. Für die freudianisch versierte Generation ist die bessere Gesellschaft eine, die den weitgehend ›freien Ausdruck‹ der (als ›natürlich‹ gedachten) Gefühle zulässt« (ebd.: 19).

Diese Vorstellung von Emotionen ist im Alltag weit verbreitet und wird nicht zuletzt auch in Rechtfertigungserzählungen greifbar. Besonders in der Problematisierung von eigenem oder fremdem Handeln findet sich eine Referenz auf Emotionen, die *über einen gekommen* seien und daher zu der entsprechenden Handlung führten. Die amerikanische Psychologin Carol Tavris bemerkt in Anlehnung an James Averill, dass »wir nicht für alle Gefühle die Verantwortung abgeben, sondern nur für die negativen. Niemand rechtfertigt sich dafür, dass er von einer Flutwelle der Freundlichkeit mitgerissen wurde und fünftausend Dollar für einen guten Zweck gespendet hat« (Tavris 1992: 62). Nicht immer jedoch wird die Verantwortung für Handeln abgegeben, vielfach wird die Verantwortung verlagert und das eigene oder fremde Versagen wird dann in einer fehlenden oder mangelnden Emotionskontrolle verortet. Tavris hat Recht damit, wenn sie betont, dass diese Rechtfertigungserzählungen sich vorwiegend auf Emotionen beziehen, die in bestimmten Situationen als eher unerwünscht gelten. Es ist daher kein Zufall, dass gerade Wut einen hohen Stellenwert in derartigen Erzählungen einnimmt. Aus diesem Grund werden

3 Die Formung oder Unterdrückung der Gefühle durch die *display rules* geschehe allerdings immer unzureichend, sodass durch Training die »wahren« Gefühle der Menschen anhand von Mikroexpressionen im Gesicht erkennbar seien (vgl. Ekman/Friesen 1972; vgl. Scheer 2011b: 66f.).

in der vorliegenden Arbeit diese emotionstheoretischen Zugänge als Teil einer emischen Perspektive auf Emotionen – und speziell hinsichtlich *anger* – behandelt.

Für eine Kulturanalyse von Emotionen ist die bloße Nachzeichnung der emischen Sicht des Feldes allerdings nicht befriedigend. Auch deshalb, weil die bisher vorgestellten Ansätze problematische Dichotomien von ›innen‹ und ›außen‹, ›körperlich‹ und ›seelisch‹ und ›aktiv‹ und ›passiv‹ aufrechterhalten. Laut Monique Scheer sind es solche Dichotomien, »die für die Behauptung sorgen, man könne ›nur‹ über den Ausdruck forschen, nicht aber über das Gefühl ›an sich‹« (Scheer 2016: 17). Diese nicht intendierten Dichotomien lassen sich auch bei kognitivistischen Konzepten finden, die in den 1980er Jahren nicht zuletzt auch als Reaktion auf die Theorie der Basisemotionen entstehen. Diese Modelle sprechen sich explizit gegen die Existenz von Basisemotionen aus und verstehen Emotionen als *appraisals*, also Urteile, die damit analog zu geistigen Tätigkeiten konzipiert werden (siehe Frijda 1987; Solomon 1976; vgl. Scheer 2012: 194). Emotionen werden hier als »ein komplexes System von Urteilen über die Welt, über Menschen und unsere Stellung in der Welt« (Solomon 1981: 239)⁴ verstanden und gelten dementsprechend als rational. Zugleich wird damit der Körper als unspezifisch und nicht wesentlich für ein Verständnis von Emotionen betrachtet: »In seiner Ablehnung des Paradigmas der basic emotions vernachlässigt [dieser Ansatz] nun die Rolle des Körpers überhaupt. Das fühlende Subjekt ist im Kopf, der Körper bleibt ein ahistorischer, unkultureller Rest, ein Lieferant von diffuser Erregung ohne Sinngehalt« (Scheer 2011b: 67). Beide Konzepte, sowohl das der Basisemotionen, wie auch das der *appraisals*, erhalten einen Leib-Seele-Dualismus aufrecht und weisen nur je nach theoretischem Zugang jeweils der einen oder der anderen Seite den größeren Anteil in der Analyse von Emotionen zu. Zur Auflösung der damit einhergehenden Dichotomien bildet die Grundlage für die vorliegende Arbeit eine praxeologische Konzeptualisierung, die Emotionen weder als im Kern physisch (wie bei Ekman und Stearns/Stearns), noch als rein kognitiv (wie bei der Konzeption als *appraisals*) definiert.

Praxis, Körper, Wissen – Emotionen als *doing*

Der Kniefall von Willy Brandt am 7. Dezember 1970, das Vergnügen beim Computerspielen oder das Alb-Glück während einer Wanderung – alle drei Dinge haben, neben ihrer offensichtlichen Unterschiede, auch eine Gemeinsamkeit: sie sind emotionale Tätigkeiten.⁵ Die Suche nach kulturhistorisch etabliert angenehmen Empfindungen lenkt die Bewegungen der Wandernden auf der Alb in der Landschaft. Sie suchen Orte auf,

4 Hier konzipiert Solomon Emotionen noch entlang kognitivistischer Ansätze. Dabei ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass Solomon Emotionen als *Mythologien* versteht, deren Funktion darin besteht »sich und seine Welt zu dramatisieren und dem Bedeutung zu verleihen, was wir ›objektiv‹ besehen nur eine ›Tatsache‹ nennen würden« (Solomon 1981: 243). Er konzipiert sie als ein Komplex von Urteilen. In späteren Werken versteht er Emotionen zunehmend auch als Handlungen (siehe Solomon 2007).

5 Das erste Beispiel entstammt dem bereits mehrfach zitierten Aufsatz von Scheer 2012. Die beiden anderen entstammen Dissertationen, die sich auf den emotionstheoretischen Zugang Scheers beziehen, siehe Bareither 2017 und Weith 2014.

von denen sie wissen, dass es ihre Befindlichkeiten positiv beeinflusst und sie dort Glück empfinden. Sie suchen nicht nur Glück, sie *tun* Glück, ebenso wie Computerspieler:innen durch die Ausübung von ludisch-virtueller Gewalt auch Vergnügen *tun*. Sie werden vom Glück oder dem Vergnügen nicht bloß erfasst, vielmehr stellen sie es durch Praktiken selbst her. Dabei sind Emotionen nicht nur für die involvierten Akteure selbst, sondern auch – wie bei dem Kniefall von Willy Brandt – durch Hinsehen und Begreifen für Außenstehende erfahrbar (vgl. Scheer 2016: 16).

Emotionen als *doing* zu verstehen, bedeutet eine emotionstheoretische Perspektive einzunehmen, die davon ausgeht, »dass wir Emotionen nicht *haben*, sondern *tun*« (ebd.). Diese Perspektive – und das ist wichtig zu betonen – versteht Emotionen dabei nicht im Sinne einer intentionalen Handlung, sondern als habitualisiertes Verhalten im Sinne von Pierre Bourdieu (vgl. Scheer 2017: 258). Als einverlebte, verinnerlichte Geschichte verstanden, zielt der Begriff des Habitus auf die vielfach so selbstverständlichen und teils unbewussten Praktiken und Routinen des Alltags und verfügt zugleich über eine kollektive und zeitliche Dimension. Er bietet nicht nur »eine Kategorie der Vermittlung zwischen Struktur und Praxis, sondern auch zwischen Vergangenheit und Gegenwart« (Bonz/Wietschorke 2013: 290). Er bezeichnet also nicht nur den Körper und seine Handlungen, sondern richtet seinen Blick auf die sozialen und gesellschaftlichen Umstände und Kontexte, die auf die Subjekte wirken. Damit ist Habitus das »Körper gewordene Soziale« (Bourdieu/Wacquant 2006: 161), das sich in sozialen Praktiken manifestiert und als »Erzeugungs- und Ordnungsgrundlage für Praktiken und Vorstellungen« (Bourdieu 1987: 101) fungiert. So werden auch Emotionen verstehbar als Praktiken erfahrbaren Körper, die von Akteuren hervorgebracht, verändert, kommuniziert, beschrieben oder auch unterdrückt werden. Scheer konkretisiert dies so:

»The use of the term ›emotional practices‹ should imply 1) that emotions not only follow from things people do, but are themselves a form of practice, because they are an action of a mindful body; 2) that this feeling subject is not prior but emerges in the doing of emotion; and 3) that a definition of emotion must include the body and its functions, not in the sense of a universal, pristine, biological base, but as a locus for innate and learned capacities deeply shaped by habitual practices« (Scheer 2012: 220).

Damit werden Emotionen als Praktiken verstanden, die aus einem inkorporierten Wissen, einem *embodied knowledge* (Scheer 2012: 209), hervorgehen und damit auf Augenhöhe mit anderen *doings and sayings* von Akteuren stehen. Sie sind daher weder eine Begleiterscheinung von Praktiken noch schlichte körperliche Reaktionen. Sie werden in den Körper eingeschrieben und durch ihn hervorgebracht, und zwar im Kontext von sich verändernden sozialen und kulturellen Einflüssen. Die Dichotomien von ›außen‹ und ›innen‹, ›körperlich‹ und ›seelisch‹ wie auch ›aktiv‹ und ›passiv‹ werden damit aufgelöst – »Innen und Außen, Subjekt und Körper befinden sich [...] in einer Wechselbeziehung, sind unlöslich miteinander verbunden« (Scheer 2016: 25). Sie sind nie isoliert zu betrachten, sondern immer mit anderen Praktiken verbunden, seien es Erinnerungen, sensorische Wahrnehmungen, Gesten, Sprache oder auch Emotionspraktiken anderer Akteure.

Scheer unterscheidet in ihrem Konzept vier Kategorien von Emotionspraktiken, die sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern sich überlagern (können). Sie bezeichnet

diese als mobilisierende, benennende, kommunizierende und regulierende Emotionspraktiken, die sie allerdings explizit nicht als Typologien konzipiert, sondern als analytische Blickhilfen, die verschiedene Wirkungsweisen von Emotionspraktiken sichtbar machen (vgl. Scheer 2016: 29ff.). Diese vier Perspektiven strukturieren auch die vorliegende Studie, um – abseits einer emischen Perspektive – Wutpraktiken im polizeilichen Alltag analytisch fassbar zu machen. Den ersten Zugang dazu bilden Praktiken der Mobilisierungen, zu denen grundsätzlich erst einmal alle Arten rituellen Handelns gehören. Damit sind Hochzeitszeremonien ebenso wie Beerdigungen, Demonstrationen oder Besuche in Fußballstadien gemeint. Auch sehr konkrete Praktiken, wie Choreografien im Fußballstadion durch die Ultra-Gruppen, das »Vernichten« eines virtuellen Gegners im Computerspiel (vgl. Bareither 2017: 29) oder bei der Polizei das Anstellen von Musik im Streifenwagen auf dem Weg zu Einsätzen, lassen sich als mobilisierende Emotionspraktiken einordnen. Sie können beobachtet, teilweise miterlebt oder auch in Gesprächen mit Teilnehmenden erfahren werden. Sie stehen in enger Verbindung zu der Produktion von Atmosphären, die das Aufkommens des »richtigen« Gefühls erst möglich machen, wie es bspw. bei der Herstellung von Gemütlichkeit der Fall ist (vgl. Schmidt-Lauber 2003 sowie zu Atmosphären Böhme 1995). Auch Rituale werden von mobilisierenden Emotionspraktiken begleitet, die zum Teil gegen Bezahlung durchgeführt werden, wie bei den sogenannten Klageweibern, die gegen Bezahlung die Pflicht des zelebrierten Klagens und Trauerns übernehmen. Diese emotionale Wehklage wird nicht selten durch Gesten unterstützt und laut, weinend, schreien und Haare raufend durchgeführt.⁶ Bewegungen des Körpers können Emotionen evozieren oder verstärken, daher setzen »mobilisierende Emotionspraktiken [...] oft beim Bewegen und Manipulieren des eigenen Körpers an« (Scheer 2016: 30), wie es auch die Alb-Gänger:innen aus der Studie von Carmen Weithaten.

Christoph Bareither weist außerdem auf ihr enges Verhältnis zum Vergnügen hin, weil es sich dabei häufig um Praktiken handelt, die mehr oder weniger gezielt ausgeübt werden, um dadurch »besondere Emotionen zu erleben« (Scheer 2016: 30). Dabei spielen auch Medien eine wesentliche Rolle. Sie können als »Speicher für Emotionen« dienen, »mit deren Handhabung wir Gefühle vergegenwärtigen und erlebbar machen können« (ebd.). Dies ist bspw. bei alten Fotografien der Fall, bei deren Betrachtung »in Erinnerung geschwelgt wird« und damit Gefühle von Nostalgie erzeugt werden. Auch sogenannte *riot-porn*-Videos sind eine popkulturelle Ausdrucksform dieses Effekts und können ebenfalls als mobilisierende Emotionspraktiken analysiert werden.⁷ Das gemeinsame Ansehen von Medien dient aber nicht nur als (emotionales) Erinnerungsfenster, sondern kann selbst in Praktiken der Erzeugung von Emotionen eingebunden werden. So können beim

6 Teilweise werden sich während einer Totenklage sogar schwere Wunden beigebracht (vgl. Durkheim 1986: 570ff.).

7 Dabei handelt es sich um das individuelle oder kollektive Ansehen von Videos, die gewaltförmige Sequenzen von Protesten und Demonstrationen zeigen. Diese werden zumeist privat aufgenommen, zusammengeschnitten und dann auf öffentlich verfügbare Videoplattformen gestellt. Sie sind nicht genuin als *riot-porn*-Videos konzipiert, werden aber in dieser Weise lustvoll konsumiert. »The idea of riot-porn draws parallels between the sexual arousal experienced when watching pornography and the excitement that comes from hearing about and/or watching a riot or protest« (Apoifis 2017: 107).

Sehen von Horrorfilmen (lustvolle) Gefühle der Angst erzeugt, oder beim Spielen von Computerspielen ein Vergnügen an virtuell-ludischer Gewalt produziert werden (vgl. Bareither 2017; dazu allg. ders. 2014). Auch das lustvolle *binge watching*⁸ von Serien auf Netflix kann in dieser Weise verstanden werden.

Dabei handelt es sich mitnichten nur um Praktiken, die sich auf das Selbst beziehen. Emotionspraktiken können auch Gefühle anderer Menschen mobilisieren – wie das z.B. bei den Fußballchoreografien der Fall ist. Emile Durkheim hat solche emotionalen Gemeinschaftserlebnisse als *kollektive Effervescenz* bezeichnet, die durch eine Synchronisation von körperlichen Bewegungen (z.B. Tanz und Fanchoereografien) und Ausdrücken (z.B. (Fan-)Gesang) erzeugt werden:

»Sind die Individuen einmal versammelt, so entlädt sich auf Grund dieses Tatbestands eine Art Elektrizität, die sie rasch in einen Zustand außerordentlicher Erregung versetzt. Jedes ausgedrückte Gefühl hallt ohne Widerstand in dem Bewusstsein eines jeden wider, das den äußeren Eindrücken weit geöffnet ist. Jedes Bewusstsein findet sein Echo in den anderen. Der erste Anstoß vergrößert sich auf solche Weise immer mehr, wie eine Lawine anwächst, je weiter sie läuft. [...] diese Gesten und Schreie [neigen] von selbst dazu, rhythmisch und regelmäßig zu werden« (Durkheim 1986: 320).

Durch diese Ritualisierungen wird ein gemeinsamer Aufmerksamkeitsfokus erzeugt, der sich auf das rituelle Geschehen konzentriert und dieses von alltäglichem Handeln und gegenüber Außenstehenden abgegrenzt (vgl. Durkheim 1986: 318ff.; Ismer/Beyer/von Scheve 2015). Durkheim geht davon aus, dass diese geteilten Emotionen zu einer Entstehung kollektiver Identitäten beitragen und damit Einfluss haben auf Überzeugungen und Zugehörigkeitsgefühle. So stellt der Anthropologe Randall Collins am Beispiel von Plünderungen fest, dass kollektive Effervescenzen auch Einfluss auf das (situative) Normen- und Wertverständnis haben und zu sogenannten moralischen Auszeiten führen können, in der sie »eine eigene Form gesellschaftlicher Solidarität« (Collins 2011: 372) hervorbringen. Diese Perspektive bietet nicht nur einen Anknüpfungspunkt bei der analytischen Erschließung von kollektiv gewaltförmigem Handeln während der Ausschreitungen bei Fußballspielen oder der Proteste um den G20-Gipfel im Juni 2017, sondern auch für das kollektive Handeln von Bereitschaftspolizeien.

Emotionen werden vor allem »durch materielle Anker sinnlich erfahrbar und somit verstärkt und gefestigt« (Scheer 2016: 28). Das können sowohl Körperbewegungen sein als auch die Sprache. Für eine Analyse von Emotionspraktiken ist daher die Analyse der fundamentalen Verbindung von Diskurs und Körperlichkeit notwendig, denn »ohne eine Materialisierung im Körper ist eine Emotion kaum von einem Gedanken zu unterscheiden; ohne die Materialisierung in Sprache bleibt Emotion diffus« (ebd.). Es ist also naheliegend zusätzlich zu den mobilisierenden Emotionspraktiken auch Perspektiven auf kommunizierende und benennende Emotionspraktiken in die Analyse einzubeziehen.

8 Das Phänomen des *binge watching* ist u.a. mit dem Erfolg von Video-on-Demand-Angeboten wie Netflix verbunden. Man versteht darunter das Ansehen mehrerer (oder aller) Folgen einer Serie in kürzester Zeit direkt nacheinander. Es steht damit im Gegensatz zu dem linearen Fernsehprogramm, das eine Serie üblicherweise über mehrere Wochen oder Monate hinweg ausstrahlt.

Scheer knüpft dafür an das Konzept der *emotives* des Historikers und Kulturanthropologen William M. Reddy an. 2001 entwickelt Reddy in »The Navigation of Feeling« unter Einbindung von neurowissenschaftlichen Erkenntnissen den Begriff des *emotives* als einen Typus von Aussage, der weder konstatierend noch performativ ist, sondern den Reddy als »gleichzeitig funktional-beschreibend und selbsterkundend« klassifiziert (Reddy 2001: 42). Er schreibt:

»When someone says, ›I am angry‹, the word angry is not the anger, not in the way that, in ›I accept‹, accept is the acceptance. [...] Thus, emotives are similar to performatives (and differ from constatives) in that emotives do things to the world. Emotives are themselves instruments for directly changing, building, hiding, intensifying emotions, instruments that may be more or less successful« (Reddy 2001: 105).

In der Benennung von Gefühlen wird nicht nur versucht das emotionale Erleben zu bezeichnen, sondern zugleich dieses Gefühl hergestellt, verändert, versteckt oder verstärkt. Das kann mal mehr und mal weniger gut gelingen. So kann der Ausdruck eines Gefühls auch dazu führen, dass das Gefühl selbst verschwindet. Emotionen sind also nicht »vollkommen über sprachliche Äußerungen steuerbar«, vielmehr »versuchen [wir] sie mithilfe der Sprache zu steuern – oder zumindest uns selbst darüber im Klaren zu werden« (Scheer 2016: 31). *Emotives* werden geäußert, »in der Hoffnung, dass unsere Gesamtreaktion mit den Worten, die wir sprechen, oder den Gesten, die wir machen, übereinstimmt« (Reddy 2001: 44). Diese »Akte des Benennens« (Scheer 2011b: 68) stehen nicht allein, sondern im Kontext von mobilisierenden oder kommunizierenden Emotionspraktiken, wenn z.B. in freundschaftlichen oder therapeutischen Gesprächen den eigenen Gefühlen nachgespürt wird und man »sich erst im Gespräch oder in der Lektüre entsprechender Diskurse darüber klar [wird]« (Scheer 2016: 31), ob es sich nun um ein Angst- oder ein Schuldgefühl handelt. *Emotives* weisen so über die Sprache hinaus und sind in soziale, kulturelle, aber auch politische Diskurse über Emotionen eingebunden.⁹ Reddy knüpft an die Studie von Catherine Lutz und Lila Abu-Lughod (1990) an, die »discourses on emotion and emotional discourses as social practices« (Lutz/Abu-Lughod 1990: 1; vgl. Lutz 1988) verstehen. Sprache wird hier als eine diskursive Praxis aufgefasst, die über die bloße Benennung von Gefühlen hinausreicht und an einer Konstitution von Emotionen aktiv beteiligt ist.

Kommunikative Emotionspraktiken schlagen die Brücke von den benennenden zu den mobilisierenden Praktiken und sind Praktiken, »die über das Mitteilen mobilisieren und den Tausch und Austausch von Emotionen zwischen Menschen zur Folge haben können« (Scheer 2016: 32ff.). Sie können sehr körperbetont sein oder auch körperlich zurückhaltender. Ihre Funktion ist es, einen Effekt auf andere zu haben. Das kann ein Austausch von Emotionen sein, so wie die Wut eines Polizisten die mit Reue beantwortet werden soll, oder aber die Erzeugung von Emotionen bei anderen, wie bei Politiker:innen, die die Bevölkerung über eine Katastrophe informieren. Sie stehen damit im engen

9 Ein Beispiel hierfür wäre der Begriff des Wutbürgers, der während der Proteste gegen das Bauprojekt am Stuttgarter Bahnhof (Stuttgart 21) im Jahr 2010 aufkam und für ältere, konservative und wohlhabende Protestierende verwendet wurde. Die emotionale Benennung der Wut wurde im Diskurs als leitendes Motiv der Protestierenden gerahmt.

Verhältnis zu Rhetorik und können als Mittel zur Mobilisierung verstanden werden (vgl. Scheer 2016). Das ist u.a. bei politischen Reden auf Demonstrationen, aber auch bei dem Anheizen der Fußballfans durch den Vorsänger, den Capo, der Fall. Laut Bareither können »kommunizierende und benennende Emotionspraktiken [...] zugleich als Artikulation von Emotionen und Mittel ihrer Mobilisierung untersucht werden. Gerade in dieser Doppelfunktion werden sie zum aussagekräftigen Untersuchungsgegenstand« (Bareither 2017: 32).

Alle diese Emotionspraktiken sind normativ gerahmt und sind durch eine bestehende soziale Ordnung strukturiert, die wiederum auf diese zurückwirkt. Reddy bezeichnet die normativen Rahmungen von *emotives* als *emotional regime*. Reddys Konzept lagert sich eng an die Idee eines nationalstaatlichen Handelns an, das in die sozialen Gemeinschaften hineinwirkt und so ein emotionales Regime schafft. Das Konzept wurde von Barbara Rosenwein (2006) kritisiert und zu dem Begriff der *emotional communities* weiterentwickelt. Sie kritisiert, dass in Reddys Konzept »Varianten und Regionalismen« (Plamper 2010: 45) und damit auch Akteure in multiplen, überlappenden und überwiegend lokalen Gemeinschaften übersehen werden. Rosenwein beschreibt diese *communities* als

»das gleiche wie soziale Gemeinschaften (Familien, Wohngegenden, Parlamente, Zünfte, Klöster, Kirchengemeinden), nur interessiert sich die Forscherin, die sie untersucht, in erster Linie für Gefühlssysteme: was diese Gemeinschaften (und die ihnen zugehörigen Individuen) für sich als wertvoll oder schädlich bewerten; ihre Einschätzungen der Gefühle anderer; die Art der emotionalen Bindungen zwischen Menschen, die sie anerkennen; und die Modi des Emotionsausdrucks, die sie erwarten, fördern, dulden und missbilligen« (Rosenwein 2006: 842, zit.n. Plamper 2010: 56).

Emotional communities existieren stets auf mehreren Ebenen und können sich durch den Habitus, wie auch durch Diskurse manifestieren (vgl. ebd.: 25). Die Polizei als Ganzes, aber auch die einzelnen Dienststellen, auf denen die Beamt:innen arbeiten, sind unter der Perspektive von *emotional communities* analysierbar. Hier anschlussfähig ist ebenfalls der von Raymond Williams entwickelte Begriff der Gefühlsstrukturen (*structure of feelings*) (vgl. Williams 2009).¹⁰ Dieser öffnet eine analytische Perspektive auf die soziale und ökonomische Positionierung von Akteuren und ermöglicht so eine Analyse von Subjektkategorien wie Klasse, Ethnizität und Geschlecht. Durch seine emergente Konzeptionalisierung ist er damit außerdem nah an einer praxistheoretischen Konzeption von Emotionen, wie sie in der vorliegenden Arbeit leitend ist.

Beide Begriffe sind nah an dem Begriff der *feeling rules*, den die Soziologin Arlie Hochschild in ihrer Studie über die emotionsregulierenden Praktiken von Flugbegleiterinnen und Rechnungseintreibern entwickelt. Sie beschäftigt sich darin mit der Gefühlsarbeit, die sie unterscheidet nach emotionaler Arbeit (*emotional labor*), die im Kontext von Erwerbsarbeit relevant wird, und der alltäglichen Emotionsarbeit (*emotional work*), die Menschen im täglichen Austausch erbringen (vgl. Koch 2014; Hochschild 1990). In

10 Hinsichtlich seiner Begriffe wurde Williams kritisch diskutiert. Schützeichel entwickelt den Begriff weiter und schlägt, vor dem Hintergrund der Problematiken des Strukturbegriffs, die alternative Bezeichnung »Emotionsmilieus« vor (vgl. Schützeichel 2012).

beiden Fällen werden Gefühlsregeln wirksam, die einen Einfluss darauf haben, was in verschiedenen Situationen und Kontexten als ›angemessene‹ Emotion verstanden wird. Diese Gefühlsregeln sozialisieren Menschen in Gruppen und exkludieren andere. »Was sich falsch oder richtig anfühlt, wird vermieden oder getan, aber in der Regel nicht reflektiert, es sei denn, man weicht von der Norm ab« (Koch 2014: 57). Diese impliziten Regeln werden bei ›unangemessen‹ Emotionen wirksam, wie bei der ›falschen‹ Emotion zur ›falschen‹ Zeit (Lachen während einer polizeilichen Maßnahme) oder auch einer ›falschen‹ Intensität (›zu lautes‹ Weinen bei einer Beerdigung). Regulierende Emotionspraktiken werden als solche Praktiken verstanden, die auf diese Normen verweisen und so Emotionen dämpfen und lenken. Im Kontext polizeilicher Arbeit werden hier besonders polizeiliche Wutpraktiken zur Sanktionierung ›falschen‹ Verhaltens der Betroffenen polizeilicher Handlungen relevant. Diese Praktiken weisen eine körperliche Dimension auf, in der durch das *Tun*, aber auch durch ein *Tun-Als-Ob*, wie es u.a. in Ritualen stattfindet, Gefühlsnormen einverleibt werden (vgl. Scheer 2016: 34). Für die vorliegende Studie sind diese Emotionspraktiken auch deshalb von besonderem Interesse, weil sie dazu dienen, die Gefühlspraxis in der Polizei zu vermitteln.

Anger and Aggression¹¹ – Eine kleine Begriffsgeschichte

Es ist kompliziert mit der Wut. Nicht nur weil die Frage nach der begrifflichen Differenzierung von Wut, Zorn, Ärger und Empörung Wissenschaftler:innen wie Übersetzer:innen gleichermaßen umtreibt,¹² sondern auch weil sich die Emotionsbenennungen von Gesprächspartner:innen im Feld häufig eben nicht einfach nur in die detailliert und systematisch ausgearbeiteten Definitionen einfügen lassen.¹³ Das zu tun würde aus einer ethnografischen Perspektive weder den Feldpartner:innen noch dem Forschungsgegenstand selbst gerecht werden. Vielmehr ist es die Aufgabe einer ethnografischen Arbeit eine Balance zu finden zwischen analytischen und feldinternen Begriffen, um Emotionen in ihrer Komplexität und Verwobenheit in Diskurse, Machtkonstellationen und Wissensordnungen, aber auch hinsichtlich ihrer Relationalität und Relevanz für die Akteure verständlich zu machen. Monique Scheer empfiehlt daher »die analytische Sprache zu reduzieren und die Begriffe möglichst holistisch zu konzipieren«, denn während des ethnografischen Forschens, »werden [die Emotionen] sich im kompletten Vollzug unter

11 Die Überschrift bezieht sich auf den Essay von James Averill (1982): *Anger and Aggression. An Essay on Emotion*. New York: Springer.

12 Beispielhaft sei hier auf Senecas *De ira* verwiesen. Im Deutschen wurde das Werk sowohl als *Vom Zorn* (Seneca 1999), wie auch als *Über die Wut* (Seneca 2007) übersetzt. Gleichzeitig gehen Psycholog:innen davon aus, dass *De ira* das erste Buch über Ärger sei (vgl. Lehmann 2012: 131). Die englische Übersetzung umgeht die deutschen Differenzierungen und titelt das Werk mit »On anger«, ein Begriff der sowohl Zorn als auch Wut oder Ärger bedeuteten kann.

13 Besonders die Psychologie scheint hier zur Kleinteiligkeit zu neigen. Der Psychologe Klaus Rainer Scherer bspw. versteht Emotionen als ein Zusammenspiel von kognitiven, neurophysiologischen, motivationalen, Ausdrucks- und Gefühlskomponenten, die sich einzeln zerlegen und analysieren lassen (vgl. Scherer 2005).

Berücksichtigung aller Komponenten zwischen körperlich und geistig, aktiv und passiv, heftig und milde hin- und herbewegen« (Scheer 2016: 23). Zugleich kann die Wut im Alltag mal als Laune, als Stimmung oder als Affekt bezeichnet werden. Diese alltagsprachlichen Bezeichnungen sowie die dahinterliegenden Konzepte unterliegen historischen Entwicklungen und variieren in verschiedenen Sprachen. Hinter all diesen Begriffen, ob sie nun in alltagssprachlichen oder in wissenschaftlichen Kontexten stehen, stehen Wissensordnungen, die diesen Gegenstand konstruieren. Das betrifft allgemeine Emotionsbegriffe wie Leidenschaft, Stimmung, Gemütsbewegung, Affekt usw., ebenso wie die Begriffe für konkrete emotionale Erfahrungen, wie die der Empörung, der Wut, des Ärgers oder der Aggressivität. Das also, was mit ›Zorn‹, ›Wut‹ oder ›Ärger‹ bezeichnet wird, unterliegt verschiedenen historischen und kulturgeschichtlichen Verschiebungen, die ihre Spuren im heutigen Verständnis dieser Emotionen hinterlassen haben (vgl. dazu Scheer 2011 sowie zur Wut siehe Lehmann 2012).

Begriffe und Emotionstheorien zirkulieren zwischen Wissenschaft und Alltag und schaffen so eine Vielfalt an Perspektiven auf Emotionen, die eine genauere Betrachtung der historischen und sozialen Einbettung von Begriffen notwendig macht. Im Versuch dieser Komplexität gerecht zu werden, verwende ich in der vorliegenden Arbeit den Begriff des *anger* als ein Konzept, das verschiedene Bandbreiten von möglichen emotionalen Erlebnissen in diesem Begriffsfeld umfasst. Damit werden Begriffe der Wut, des Ärgers oder des Zorns nicht in ihm aufgehoben oder überflüssig, vielmehr werden sie unter ihm subsumiert – und ermöglichen es, sie entweder als Begriffe des Feldes oder als analytische Begriffe in den jeweiligen Kontexten einzuführen. Dazu ist es allerdings notwendig, einen Blick auf die einzelnen Begriffe zu werfen, um die dahinterstehenden Wissensordnungen und Diskurse fassbar zu machen.

De Ira – Vom Zorn

Mit dem Zorn beginnt die *Ilias* von Homer – damit steht er nicht nur am Anfang eines der ältesten Bücher westlicher Literatur, sondern bildet auch sein zentrales Thema.¹⁴ Der (entgrenzte) Zorn und die damit verbundene Rache bestimmen den Verlauf des immer blutiger werdenden Krieges. Die zugrundeliegende Konzeption von Zorn als eine durch eine schmerzhaft Kränkung hervorgerufene (und dadurch teils gerechtfertigte) Emotion ist bereits eng verbunden mit einem Wunsch nach Rache. Diese bleibt über einen langen Zeitraum zentrales Element in der antiken Zorndefinition. So auch bei Aristoteles, der sich in seinen Ausführungen auf die *Ilias* bezieht. Er bezeichnet den Zorn als ein soziales Ereignis, in dessen Zentrum eine Geringschätzung steht, das mit einem »Impuls, [die] sozial unverdiente Geringschätzung zu rächen« verbunden ist. Aristoteles knüpft den Zorn eng an den sozialen Status der Person.¹⁵ Die »eigene Überlegenheit« ist hierbei

14 Die *Ilias* wird auf das 8. Jahrhundert v. Chr. datiert und umfasst 24 Gesänge, in denen vom Trojanischen Krieg und dem Zorn des Achill erzählt wird. Als Urheber gilt Homer, wenngleich diskutiert wird, dass die *Ilias* wie auch die *Odyssee* bereits als mündliche Überlieferungen existierten, die von Homer schriftlich fixiert und zu einem Gesamt-Epos komponiert wurden. Zum mündlichen Erzählen und der sogenannten homerischen Frage siehe u.a. Moser 1979.

15 Im Übrigen auch an das Geschlecht. Eva Maria Engelen weist darauf hin, dass nur der Zorn eines Mannes in der griechischen Antike als legitime Emotion angesehen wurde (vgl. Engelen 2008: 41).

maßgeblich, um zornig sein zu können. Lehmann konkretisiert: »Wo sie nicht vorausgesetzt werden kann, etwa beim Sklaven oder beim Bauern, entsteht auch kein Zorn« (Lehmann 2012: 46). Zornig sein kann daher nur jemand, der über einen hohen sozialen Status verfügt, dessen Ehre verletzt und durch eine Rachehandlung wiederhergestellt werden kann. Zornanlässe sind gemäß dieser Vorstellung nicht zuletzt auch Ehrverletzungen, so wie geringschätziges Verhalten von sozial geringer gestellten Personen, das Vergessen des Namens oder auch das Leugnen von »Schandtaten« durch Sklaven (vgl. ebd.: 47). Der Zusammenhang von Macht und der (zornauslösenden) Missachtung dieser gesellschaftlichen Position wird hier zu einem entscheidenden Element des Zorns, weil diese Position auch erst die Rache selbst ermöglicht.

Das Moment der Rache beschreiben auch die antiken Stoiker: »Zorn ist Begierde nach Rache an einem, von dem man ungebührliches Unrecht zu haben glaubt« (Citium, zit. n. Lehmann 212: 71f.). Anders als bei Aristoteles ist bei Seneca weder die gesellschaftliche Position noch die tatsächliche Möglichkeit auf Rache maßgeblich für den Zorn, vielmehr reicht ihm das *Verlangen* danach aus:

»Erstens haben wir gesagt, dass [Zorn] das unbändige Verlangen nach Vollstreckung einer Strafe ist, nicht etwa die Möglichkeit, sie zu vollstrecken, und Verlangen haben Menschen auch nach dem, was sie nicht verwirklichen können. Zweitens steht niemand so tief, dass er nicht auf die Bestrafung sogar des Mannes an der Spitze hoffen könnte. Wenn es darum geht, jemandem zu schaden, sind wir alle mächtig« (Seneca 2007: 15).

Laut Lehmann findet hier das erste Mal in der Antike ein demokratisierender Blick auf den Zorn statt: »Er ist nicht mehr ein Privileg der Überlegenen und der Gewaltinhaber, sondern es gibt auch den Zorn des Niedriggestellten gegen den Höheren, des Volkes gegen den Senat, der Legionen gegen die Generäle. Der Zorn als herrschaftsbedrohende Gewalt kommt in den Blick« (Lehmann 2012: 73). Die Ehrkränkung als ausschlaggebendes Element der affektiven Reaktion¹⁶ bleibt erhalten, ebenso wie der analytische Blick auf die Herrschenden, die ihren Zorn als *insigne regium* (»wie ein Symbol ihrer Königswürde«, Seneca 2007: 213) ausüben. Seneca identifiziert das Moment der Selbsterhöhung ebenfalls als einen Teil des Zorns, anders als Aristoteles bindet er dieses nicht an den realen sozialen Status, sondern geht vielmehr davon aus, dass diese Art der (geglaubten) Überlegenheit in jedem Menschen veranlagt ist. Aus diesem Grund ruft er zur Selbstreflexion auf, um den Zorn mäßigen und bewältigen zu können, denn der Zorn wird »aufhören und gemäßigter sein« wenn »[er] weiß, dass [er] täglich vor den Richter treten muss« (Seneca 2007: 259). Für Seneca ist der Zorn, egal wie groß und mächtig er erscheinen mag, ein Zeichen von Schwäche – für einen starken Charakter sei es also wichtig, sich selbst und sein Verhalten zu bilanzieren, um sich nicht vom Zorn beherrschen zu lassen (vgl. Seneca 2007: 36ff., 259ff.). Da im Zorn und damit auch in der Rache das Potenzial zum Exzess liegt, von dem auch die Ilias erzählt, gilt es nach Seneca den Zorn zu

16 Wenngleich Seneca die Ehre nicht an den sozialen Status bindet, wie es Aristoteles tut. Zur genaueren Ausdifferenzierung der Unterschiede sei auf das Kapitel dazu bei Lehmann 2012: 74ff. verwiesen.

mäßigen und zu kontrollieren, um die Ordnung der Gemeinschaft aufrecht erhalten zu können.¹⁷

Es ist eine ordnende Idee, die dem in der Antike konzipierten Zorn inhärent ist (vgl. Engelen 2008: 43). Der Zorn wird hier als eine Emotion diskursiviert, die als »ein handlungsentscheidendes und -auslösendes Moment, [...] die Ordnung im Gemeinwesen mitbestimmt« (ebd.: 42). Engelen weist darauf hin, dass es in der Antike weder Polizei noch Staatsanwaltschaft gab, die Verbrechen oder Vergehen von Amts wegen verfolgt hätten – die Anklage musste selbst von den Betroffenen vor Gericht gebracht werden oder sie mussten andere Wege zur Durchsetzung ihres Anliegens finden (vgl. Engelen 2008: 43). Der (männliche) Zorn als eine Reaktion auf ein demütigendes Verhalten konnte daher durchaus als legitime Emotion gelten, die in ihrer Zurückweisung des Verhaltens anderer soziale Hierarchien ordnet (vgl. ebd.: 50).¹⁸ Der antike Diskurs über den Zorn ist geprägt von einer sozialen Dimensionierung, »um die Beziehung des Ich oder der eigenen Gruppe zu den anderen, um gesellschaftliche Regeln, ihre Verletzung und die Versuche ihrer Wiederherstellung« (Lehmann 2012: 20).

Ist der Zorn in der Antike noch an Macht und Ehre gekoppelt, verändert sich das im Diskursfeld des politischen und religiösen Monotheismus des Judentums und des Christentums. Hier wird der Zorn nun an Begriffe des Rechts, der Gerechtigkeit und die Strafe gebunden (vgl. Lehmann 2012: 89). Darüber hinaus entsteht nun *ein* absolutes und herrschaftliches Zornsubjekt, dessen Zorn nicht durch Gegenmächte begrenzt wird, sondern nur durch die Bindung an ethische Ziele:

»Was mit anderen Worten hier erstmals zu denken möglich (und nötig) wird, ist, im Namen von etwas bzw. jemanden zornig zu werden. Der Zorn des monotheistischen Gottes zielt nicht mehr in erster Linie auf die Wiederherstellung der eigenen göttlichen Ehre [...], sondern auf, zum Beispiel, die (Wieder-)Herstellung der Gerechtigkeit oder die Durchsetzung des Heils durch Gehorsam« (Lehmann 2012: 89).

Der Zorn wird so als »strafende Gerechtigkeit« (ebd.) gedacht und nicht mehr als eine Reaktion auf ehrkränkendes Verhalten. Durch den *Zorn Gottes* wird die Durchsetzung einer »exklusiven Gefolgschaft« (nämlich der, die nur diesem einen Gott folgt) sowie die Durchsetzung der Forderung nur dessen Gesetz zu folgen, ermöglicht. Erst durch die Übertretungen des Rechts wird Gott erzürnt. Der Zorn ist jedoch kein persönlicher, der einer Ehrkränkung gleicht, sondern ergeht *im Namen* der Gerechtigkeit (vgl. Lehmann 2012: 92ff.). Laut Lehmann ist er damit der »Zorn einer dritten Instanz« (ebd.), die sich in die zwischenmenschlichen Alltäglichkeiten einmischt. Er ist als ein Ausdruck politischer Gewalt zu verstehen, weil er eingreift, wenn das von ihm gesetzte Recht gebrochen wird. So richtet er sich häufig »gegen die Gewalt, die Starke gegenüber Schwachen ausüben« (ebd.: 97). In der Androhung einer unregulierten und unkontrollierten Gewalt mahnt er,

17 Der Exzess ist eng an den Begriff des *Jähzorns* gebunden, mit dem die Unkontrolliertheit des Zorns bezeichnet wird. Der Jähzorn geht dabei über den Zorn hinaus und ist damit stärker als dieser.

18 Seneca sieht das ein wenig kritischer und hält den Zorn selbst für eine Aufrechterhaltung von Ordnung und Gerechtigkeit für ungeeignet. Als Stoiker plädiert er für Mäßigung des Zorns zur Aufrechterhaltung der Ordnung (vgl. Lehmann 2012: 83).

sich an die Gebote zu halten. Wie auch im antiken Zornverständnis ist Zorn damit ein Attribut des Herrschers (wenn es hier auch nur genau *einen* Herrscher gibt), der – ebenfalls wie im antiken Diskurs – zum Exzess führen kann.¹⁹ Wird der Zorn Gottes eng an den Begriff von Recht und Gerechtigkeit gebunden, dann wird zugleich der Zorn der Menschen als Todsünde markiert, wie sie dann in der von Gregor dem Großen begründeten Liste der Sieben Todsünden auftaucht. In dieser Konzeption als einem Wunsch nach Rache wird er in der theologischen Diskussion bis in das 18. Jahrhundert weitergetragen²⁰ (vgl. Lehmann 2012: 129ff.). Diese Ambivalenz des Zorns steht im Kontext des in der Bibel und besonders im Neuen Testament vertretenen Liebesgebots: das Liebesgebot bedingt ein Zornesverbot für die Menschen. So bleibt der Zorn allein Gott vorbehalten.²¹ Die hier getroffene Unterscheidung eines erlaubten Zorns als Mittel, um Gerechtigkeit herzustellen, und des Zorns als Sünde für alle anderen, lässt sich, nach Lehmann, auch in einem heutigen Institutionenverständnis wiederfinden, in dem zornig werden qua Amt legitim ist, während der Zorn außerhalb dieser Institution Unrecht ist, weil er sich auflehnt gegen die Institution und damit auch gegen die *gute Ordnung* (vgl. Lehmann 2012: 114).

Vom Affekt des Zorns zu einem Gefühl der Wut

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts findet ein gesellschaftlicher Prozess statt, der zu einer Veränderung des Zorndiskurses führt. Mit dem Ende der alten Affektlehre und dem Beginn einer empirischen Psychologie findet eine Transformation des Begriffs des Zorns statt, der sich von einem *Affekt*, dem ein Wunsch nach Rache aufgrund einer (wie auch immer) erlittenen Geringschätzung innewohnt, hin zu einem *Gefühl* der Wut entwickelt (vgl. ebd.: 16). Durch die gesellschaftlichen Entwicklungen der Aufklärung und der Moderne, die zu verstärkten Individualisierungs- und Subjektivierungstendenzen führten, wird der Zorn, der vorher eng an Herrschaft gebunden war, nun »familiarisiert und privatisiert« (ebd.: 37). Thematisiert wird hier nun die Wut »von unten«: von (kriminellen) Einzelnen und die Wut der Masse. Denn es ist auch die Zeit, in der die ersten klassentheoretischen Arbeiten entstehen, und spätestens ab dem 19. Jahrhundert wird eine Debatte über die *classes dangereuses* – die gefährlichen Klassen – in der Gesellschaft geführt.²² Zugleich wird der Begriff des *Affekts* zunehmend von dem des *Gefühls* abge-

19 Beispielhaft sei hier an die Geschichte von Sodom und Gomorra (Genesis 18–19) erinnert, in deren Kern die völlige Auslöschung zweier Städte und der gesamten Stadtbevölkerung steht, oder auch die gesendete Sintflut (Genesis 6–9), der nur Noah und seine Familie entkommen.

20 Im klassischen Kanon der katholischen Kirche gelten Superbia (Hochmut), Avaritia (Geiz), Luxuria (Wollust), Ira (Zorn), Gula (Völlerei), Invidia (Neid) und Acedia (Faulheit) als Todsünden. Teilweise werden den Sünden auch bestimmte Dämonen zugeordnet. Nach einer der am weitesten verbreiteten Zuordnungen von Peter Binsfeld wird hier der *Ira* (Zorn) der Teufel zugeordnet.

21 Im Römerbrief von Paulus steht: »Rächt euch nicht selber, liebe Brüder, sondern lasst Raum für den Zorn (Gottes); denn in der Schrift steht: Mein ist die Rache, ich werde vergelten, spricht der Herr« (zitiert nach Lehmann 2012: 114).

22 Augustin Thierry und Francois Guizot in Frankreich und Karl Marx in Deutschland sind Anfang des 19. Jahrhunderts die zentralen Figuren in der Theoriebildung um eine Geschichte, die durch Klassenkämpfe geprägt ist. Die Formulierung der »gefährlichen Klassen« geht auf den Text »Über die gefährlichen Klassen der Bevölkerung in den großen Städten und die Mittel, sie zu bessern« von Honore-Antoine Fregier von 1840 zurück. Die politischen Dimensionen von Emotionen, speziell

löst. Dieser Begriff taucht das erste Mal 1775 in einer Auflage des *Philosophischen Lexicons* von Johann Georg Walch auf und bezeichnet hier, angelehnt an das *Fühlen*, die taktile Wahrnehmung äußerer Gegenstände. Im Laufe des 19. Jahrhunderts findet dann eine Verschiebung des Begriffs statt, weg von dem äußeren *Fühlen* hin zu einem *Gefühl* im Inneren des Menschen: »Auf diese Weise emanzipierte sich das Gefühl als Phänomen des Bewusstseins von der Empfindung als primär physiologischem Vorgang« (Frevert 2011: 26). Im Gefühl äußert sich nun auch die Subjektivität des Menschen, im Gegensatz zum Affekt, der als eine starke sinnliche Empfindung verstanden wurde, die den Menschen überwältigt und seinen Willen außer Kraft setzt. Im Begriff des Gefühls verdichtet sich ein Diskurs über Emotionen, der sie explizit sozial und kulturell situiert und damit ihre Anbindung an Lebensumstände, Alter, Geschlecht wie auch an allgemeine politische und gesellschaftliche Entwicklungen ermöglicht (vgl. ebd.: 27ff.). Damit wird nun der Zorn (zunehmend unter dem Begriff der Wut) vermehrt lebensgeschichtlich verstanden, individualisiert und – nicht zuletzt durch den Einfluss der Medizin, Psychologie, Pädagogik und Rechtswissenschaft – hinsichtlich seiner Entstehung diskutiert. Es verwundert deswegen auch nicht, dass die »alte«, antike Zorndefinition um einen Zornanlass erweitert wird, der eine Innerlichkeit zum Thema hat, nämlich um den *Verdruss*. Dieser bezeichnet »Elemente, die sich nicht auf Beleidigung beziehen«, sondern durch »vermeidbare Übel, die man jemanden schuldhaft zurechnet« (Lehmann 2012: 150) erzeugt werden. Es geht also um das subjektive Erleben unangenehmer Ereignisse, die entweder zum Zorn (wenn es aufbrausend geschieht) oder zum Ärger (wenn die Reaktion verhalten bleibt) führen können. Statt des Strebens nach Rache gerät das gegenwärtige Erleben der Subjekte in den Blick und öffnet so das Feld für Begriffe des Ärgers und der Empörung (vgl. Lehmann 2019: 181). Zugleich wird im Zorndiskurs im Laufe des 18. Jahrhunderts auch die Rache als Zornelement aus der Definition herausgelöst und stattdessen wird von Übeln, Kräften und Widerstand gesprochen (vgl. ebd.: 151).

Durch diese begrifflichen Entwicklungen wird der Begriff der Wut als einer »nicht-aristokratischen Form des Zorns« (ebd.: 156) gesellschaftsfähig. Die Wut ist kein völlig neuer Begriff; auch in der stoischen Theorie spielt er bereits eine Rolle. Dort wird der *furor* (lat. für »Raserei«) als ungerechter Zorn und bloße Rachbegierde bezeichnet, die zu Gewalttaten führe und so den Menschen den Tieren annähere (vgl. ebd.: 82). Als »Zorn der Hilflosen« (Werner 1999, zit. n. Lehmann 2012: 156) impliziert er, eine Reaktion auf Hindernisse, Frustrationen, Blockaden oder Demütigungen zu sein, ohne dass eine nachvollziehbare Kränkung oder eine explizite Beleidigung geschehen ist. Diese Unterscheidung zum Zorn trägt sich implizit auch in juristischen Beurteilungen. Galt der Zorn, nicht die Wut, bereits im 17. Jahrhundert als ein möglicher Schuld minderungsgrund, lässt sich dieser auch heute noch im deutschen Strafgesetzbuch als ein solcher finden:

»§213 Minder schwerer Fall des Totschlags

War der Totschläger ohne eigene Schuld durch eine ihm oder einem Angehörigen zugefügte Mißhandlung oder schwere Beleidigung von dem getöteten Menschen zum Zorn gereizt und hierdurch auf der Stelle zur Tat hingerissen worden oder liegt sonst

auch der Wut, in gegenwärtigen Protesten wird u.a. in den von Brian Massumi geprägten *affect studies* diskutiert.

ein minder schwerer Fall vor, so ist die Strafe Freiheitsstrafe von einem Jahr bis zu zehn Jahren« (§213 StGB).

Zugleich hat der Bundesgerichtshof in einer Entscheidung zu einem Urteil vom Landesgericht Osnabrück am 1. März 2012 festgestellt, dass »Gefühlsregungen wie Eifersucht, Wut, Ärger, Hass und Rache [...] dann als niedere Beweggründe in Betracht [kommen], wenn sie ihrerseits auf niederen Beweggründen beruhen, was am ehesten der Fall ist, wenn diese Gefühlsregungen jeglichen nachvollziehbaren Gründen entbehren« (BGH 3 StR 425/11).²³ Das Entbehren eines nachvollziehbaren Grundes knüpft an die begriffliche Trennung von Wut und Zorn im 18. Jahrhundert an, die in genau diesem Fehlen eines nachvollziehbaren Auslösers die Wut charakterisiert. Diese der Wut inhärente Unvernunft lässt sich im weiteren Begriffsfeld des *furors*, der eng mit Raserei und Bewusstseinsberaubung verbunden ist, finden. In ihrer indogermanischen Wurzel war die Wut begrifflich sehr viel weiter gefasst und bezeichnete neben der »Angriffswut« und »Kampfeswut« auch die »Ekstase des Sehers«, die »Begeisterung des Dichters« und das »Toben des Wahnsinnigen« (Lehmann 2012: 160f.). Damit hat der Begriff eine Nähe zu medizinischen und religiösen Kontexten, gehört zu dem Konzept der *mania* (lat. für »Wahnsinn«) und wird so gegen Ende des 18. Jahrhunderts Bestandteil einer medizinischen Betrachtung (vgl. ebd.).

Damit entstehen »neue Figuren der Gewalt und der Wut«, in denen Kriminalität und Grausamkeit pathologisiert, d.h. eng an die Wut als Trieb gekoppelt werden. Wut wird hier zunehmend »psychologisiert, psychiatrisiert, sexualisiert oder aber als Energie von grundlosen Verbrechen in Anormalität, Wahnsinn und Amok verortet« (ebd.: 39). So wird der seit der Antike geltende »Konnex von Zornaffekt und Rachegehalt« (ebd.: 16) von psychologischen Modellen der Gewaltbegründung abgelöst und ergänzt. Dafür werden Begriffe wie Frustration, Aggression und Destruktion relevant. Lehmann beschreibt diesen Umbruch anhand literarischer Beispiele:

»Wenn Jasons Kinder sterben müssen, dann weil Medea zornig ist – und wenn Pentheus zerrissen wird, dann aufgrund der zornigen Rache eines Gottes, der die Mänaden in bacchantische Wut versetzt. Wenn dagegen E.T.A. Hoffmanns Cardillac seine Kunden erdolcht, wenn Büchners Woyzeck seine Geliebte ersticht oder wenn Kafkas Schmar seinen Bruder Wese ermordet, dann steht hinter diesen Taten gerade nicht mehr der alte Zorn – im Sinne einer Rache für zugefügte Beleidigung –, sondern ein komplexes und dichtes Bedingungsgefüge aus Sexualität, Begehren, Wahnsinn, Kontingenz, Lüge und struktureller Gewalt, in dem nur noch Restmomente des alten Zorns aufweisbar sind« (ebd.: 17).

Durch diese Individualisierung und Privatisierung der Wut wird sie zu einem Gegenstand des Alltags, in dem andere Menschen, aber auch Dinge oder Situationen, zu einem Lebenshemmnis werden können, dem mit Wut begegnet wird. Laut Lehmann wird in dieser Phase das erste Mal auch *Zeit* (in Form von Lebenszeit) als wutauslösende Kategorie relevant – besonders hinsichtlich der materiellen Umgebung: »Die Wut auf Dinge

23 Zum Hinweis auf die Differenzierungen von Wut und Zorn im Juristischen vgl. Lehmann 2012: 156ff.

und Medien ist eine Wut auf all das, was Zeit, was Lebenszeit kostet« (ebd.: 40). Im Zentrum des modernen Diskurses steht die Wut eines (ohnmächtiges) Subjekts in seiner sozialen und kulturellen Situierung und nicht mehr der (gerechte) Zorn des Herrschers, wie es bis zur Neuzeit der Fall war (vgl. ebd.: 42). Trotz ihrer verschiedenen Wurzeln, nämlich *furor* und *ira*, fließen die Begriffe des Zorns und der Wut im Laufe des 19. Jahrhundert zunehmend ineinander, bis die Wut den Zorn so gut wie ersetzt (vgl. ebd.: 160).

Aggression als *way of doing anger*

Einhergehend mit der medizinisch-physiologischen Betrachtung von Emotionen rückt in den sogenannten Lebenswissenschaften um 1800 und später auch in der Psychologie der Begriff der Aggression in das Diskursfeld des Zorns/der Wut. So wird besonders die Wut eng an das Konzept der Aggression und damit an den Begriff der Gewalt gekoppelt. Dieser Diskurs prägt bis heute das (psychologisch dominierte) Verständnis von Wut, wie es auch in der Polizei gelehrt wird. In diesem Diskurs werden Emotionen aus dem Begriffsfeld des *anger* als Phänomene der sogenannter Aggressionsaffekte (Demmerling/Landweer 2007: 286) zusammengefasst und als Formen einer Entwicklung verstanden. So sehen auch die beiden Philosoph:innen Christoph Demmerling und Hilge Landweer die Aggression als geteilte Ursache von Ärger, Wut, Zorn und Empörung und verankern diese »in einem klaren Steigerungsverhältnis« (ebd.: 289). Der Begriff der Aggression impliziert Verhaltenserklärungen, die »in unterschiedlicher Nähe bzw. Ferne zur Kategorie der Emotion stehen« (Lehmann 2012: 132). Trotz der diskursiv hergestellten Nähe von Aggression und *anger* muss zwischen beiden unterschieden werden. So schreibt Averill: »Anger and aggression are closely related phenomena, and it is not possible to discuss one without the other. Yet, not all anger is aggressive, nor can all aggression be attributed to anger« (Averill 1982: VII). Er versteht *anger* als eine sozial konstruierte Reaktion, die hilft zwischenmenschliche Beziehungen zu regulieren. Die Aggression jedoch wird in ihrer Funktion als Angriffsverhalten verstanden.

Dieses Verständnis von Aggression (lat. *aggressio*, »Angriff«) als Angriffsenergie entstand Ende des 18. Jahrhunderts, wenngleich der Begriff der Aggression selbst bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts zu finden ist (vgl. Lehmann 2012: 134). Hier allerdings steht der Begriff im Kontext der Politik und des Völkerrechts. Er bezeichnet den Angriff eines Staates auf einen anderen und nicht die psychologische Handlungsenergie einzelner Personen. Diese Bedeutung erhält der Begriff erst Anfang des 20. Jahrhunderts mit Sigmund Freud. Dort taucht der Begriff zuerst in Freuds *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* von 1905 auf und wird als ein Teiltrieb der Libido, als »Rest kannibalistischer Gelüste« klassifiziert (vgl. ebd.). Die Verbindung der Lust (des Sexualtriebs) und der Aggression liegt unter anderem in dem Bemächtigungswillen beider, wie Richard von Krafft-Ebing bereits 1886 herausstellt: »Beide suchen ihren Gegenstand auf, wollen sich seiner bemächtigen und entladen sich naturgemäss in einer körperlichen Einwirkung auf denselben« (Krafft-Ebing 1886, zit.n. Lehmann 2012: 135). Die Aggression unabhängig von der Sexualität entwickelt Alfred Adler dann 1908 und versteht sie als einen allgemeinen Trieb, der durch eine Blockade von körperlichen Bedürfnissen, wie Hunger oder Sexualität, entsteht. Für ihn ist die Aggression eine Triebverschiebung, die wie andere Triebe auch durch Kultur beeinflusst wird und Verwandlungen zeigt. So manifestiere sich die

»reine Form« in »Raufen, Schlagen, Beißen in grausamen Handlungen«, während eine »Verfeinerung und Spezialisierung zu Sport, Konkurrenz, Duell, Krieg, Herrschsucht« (Adler 1908) führe. Er formuliert allerdings, dass ein »stärkerer Aggressionstrieb« dafür verantwortlich sei, dass Menschen bestimmte Berufe ergreifen, wie etwa Richter, Polizist, Lehrer oder Priester (ebd.).

Etabliert hat sich der Begriff der Aggression in der psychologischen Wissenschaftssprache erst durch das Buch *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* von Konrad Lorenz 1963 (vgl. Lehmann 2012: 132ff.). Sowohl Freud als auch Lorenz führen Aggressionen auf das Walten eines Triebes zurück, der sich spontan in (aggressiven) Handlungen, sprich in Gewalt, entladen kann. Damit wird Aggression zu einem Streben, »welches mit Gewalt gegen andere oder zumindest dem Wunsch danach verbunden ist« (Demmerling/Landweer 2007: 290). Sie ist eng geknüpft an die Idee einer (unkontrollierten) Destruktivität, die nur durch Kulturhandeln begrenzt und kontrolliert werden kann. Die Vorstellung der Aggression als Trieb biologisiert Handlungen und bindet sie an Bedingungen und Triebe des Leibes zurück, wie es auch in dem hydraulischen Emotionsmodell der Fall ist. Demmerling und Landweer sehen in diesem Begriff der Aggression sogar einen Zusammenhang mit der (klassisch philosophischen) Frage nach dem ›Bösen‹. So werde auch in verschiedenen Ansätzen der neurowissenschaftlichen Aggressionsforschung der Frage nachgegangen, ob sich das ›Böse‹ in neuronalen Strukturen finden lasse (vgl. Demmerling/Landweer 2007: 291ff.).

Anfang des 20. Jahrhunderts entwickelte die Forscher:innengruppe um den Psychologen John Dollard auf Basis experimenteller psychologischer Untersuchungen einen Aggressionsbegriff, der Aggression nicht als (autonomen) Trieb versteht (vgl. Dollard et al. 1939). In Anlehnung an Alfred Adler wird sie als ein reaktives Muster – nämlich als eine Reaktion auf Frustration – verstanden. Sie ist als eine Art biologisch gegebene Angriffsenergie konzipiert, die darüber hinaus auch einen Moment der Emotionalität enthält. »So kann man tatsächlich fragen: ›Warum bist du so aggressiv?‹, und damit nicht nur das Verhalten, sondern zugleich eine emotionale (wütende, zornige, verärgerte) Verfassung meinen« (ebd.: 145). Dollard et al. gelten damit als Begründer:innen der Frustrations-Aggressions-Hypothese, wie sie heute noch im Alltag zur Erklärung von Aggressionen herangezogen wird. Dieses Konzept impliziert die Vorstellung einer kathartischen Wirkung von Aggressionen (das ›Abreagieren‹ einer Kränkung oder einer Frustration als ›heilsam‹), die in Gewaltnarrationen und Rechtfertigungserzählungen wiederauftaucht.

Wie nun aber lassen sich die hier vorgestellten Aggressionskonzepte aus einer praxistheoretischen Perspektive denken? Gerade ein triebbasierter Aggressionsbegriff liefert biologisierende Verhaltensklärungen, die mit der der Arbeit zugrundeliegenden theoretischen Konzeptualisierung nicht kompatibel scheinen. Im hydraulischen Emotionsmodell, wie es die Idee der Aggression als Trieb darstellt, erscheint das Subjekt als passiv ergriffenes und eben nicht als ein aktiv handelndes Subjekt. In der Frustrations-Aggressions-Hypothese wird ein (frustriertes) Subjekt selbst zwar mitgedacht, die Emotionalität gleichzeitig aber nur als Begründung für die Aggressionen gerahmt. Das Subjekt bleibt der Aggression ausgeliefert und wird in seiner Autonomie und Handlungsfähigkeit weiter negiert. Es ist besonders die Dichotomie von ›Körper‹ und ›Geist‹ und die

damit einhergehende Vorstellung eines passiven, ergriffenen Subjektes, die aus Sicht eines praxistheoretischen Zugangs überwunden werden soll.

Ich verstehe Aggressivität in der hier vorliegenden Arbeit als Variante des *doing anger* und damit eben nicht als vorkulturellen Affekt, sondern vielmehr als Teil einer Emotionspraxis. Wie ich noch argumentieren werde, kommt Aggressivität im Feld der Polizei eine spezifische Position als Werkzeug polizeilichen Arbeitens zu. Ähnlich wie die Aggressionen im Boxen (vgl. Wacquant 2003), werden sie in spezifischer Art und Weise *getan* und sind Teil einer »emotionalen Arbeit« in der ein »Versagen der Selbstkontrolle« verhindert werden soll (ebd.: 95). Es gilt, sie situativ »zu wecken, ohne dass sie jedoch außer Kontrolle geraten dürfen« (ebd.). Während die polizeiliche Aggressivität also als Werkzeug polizeilicher Arbeit aufscheint, deren Umgang erlernt und kontrolliert werden muss, wird die Aggressivität anderer in der Polizei als relevanter Arbeitsgegenstand diskursiviert, den es zu polizieren gilt. Ich verstehe Aggressivität explizit nicht als ein rein körperliches Angriffsverhalten, das sich je nach Situation in Wut, Zorn oder Ärger verdichtet – sondern selbst als ein *way of doing anger*. In ähnlicher Weise verstehe ich die unter dem Konzept des *anger* gefassten Emotionen wie Ärger, Wut, Zorn oder Empörung. Ich begreife sie nicht als vertikal verlaufende, in einem Steigerungsverhältnis stehenden Emotionen, die aus einer Aggression stammen und deren Intensität lediglich von gelingenden Interventionen von außen gedämmt oder umgelenkt werden. Vielmehr bilden sie verschiedene Varianten der Ausführung von *anger* als ein Tun eines habitualisierten Körpers in einem »nexus of doings and sayings« (Schatzki 1996: 89). Als Praktiken sind sie mit »Sprache, Gesten, Erinnerungen, dem Hantieren mit Artefakten, dem Wahrnehmen von Räumen, Gerüchen und Klängen und vor allem den Praktiken anderer Akteure verbunden« (Scheer 2019: 357). Sie treten in Praxiskomplexen auf, die sie mit anderen Praktiken verflechten. Das heißt, dass die in diesem Kapitel vorgestellten Diskurse über Aggression, Zorn und Wut in ihrer spezifischen historischen Entwicklung Teil einer Analyse des *doing anger* sind und bis heute wirken. Sie werden in Redewendungen, Literatur oder Erzählungen in den Alltag getragen und finden dort implizite Anwendung. Damit haben sie auch einen Einfluss darauf wie *emotional communities* in der Polizei gestaltet sind und welche *feeling rules* im (Arbeits-)Alltag der Polizist:innen handlungsleitend werden. Die u. a. durch Diskurse übermittelten Körpertechniken bedingen ein *Tun* von Emotionen. Sie können Teil benennender Praktiken sein, in der durch eine Benennung von jemanden als aggressiv oder zornig auch eine *agency* zugeschrieben wird, in der das »Nicht-Ich [...] unterschiedlich konzipiert [wird], etwa als Dämon, Trieb oder Affektprogramm« (Scheer 2020: 59). Auch mediale Diskurse über *anger* und Aggressivität, wie sie häufig nach polizeilichen Einsätzen geführt werden, ebenso wie die Auswirkungen technologischer Neuerungen, wie das Filmen von polizeilichen Einsätzen mit dem Smartphone, können auf den Habitus wirken und so (neue) gesellschaftliche Ordnungen fühlbar machen (vgl. ebd.: 7).