

# Zwischen Verrohung und Sensibilisierung

## Chancen einer Emotionalisierung des Politischen bei Richard Rorty und Zygmunt Bauman

---

Lucas von Ramin

In der Beurteilung der Emotionalisierung des Politischen sind zwei gegensätzliche Bewertungsstrategien zu erkennen. Während in einer breiten, öffentlichen Rezeption, unter Begriffen wie dem Postfaktischen und Populismus, vor einer Emotionalisierung des Politischen gewarnt wird, wird in der akademischen Debatte seit Beginn des 21. Jahrhunderts ein »emotive« oder auch »affective turn«<sup>1</sup> diagnostiziert. In Folge der Kritik am Paradigma des »liberalen Rationalismus«, galt es Emotionen dezidiert in die Analysen des Politischen mit einzubeziehen und als wertvolles soziales Bindemittel zu verstehen. Besonders vonseiten der Demokratietheorie, wie beispielsweise in den Arbeiten Chantal Mouffes, wurde gegen die rationale Verengung von Politik, auf die mobilisierende Kraft von Emotionen für ein demokratisches Aufbegehren hingewiesen.<sup>2</sup>

Die offensichtliche Spannung zwischen der kritischen Bewertung der gegenwärtigen Entwicklungen und dem theoretischen Optimismus einer Reaktivierung von Emotionen zwingt dazu, beide in ein Verhältnis zu setzen. Die leitende Annahme ist, dass es weder hilfreich ist, eine dualistische Bewertung von Emotionen<sup>3</sup> und Vernunft zu reproduzieren und folgend bei den beschriebenen Bewertungsstrategien zu bleiben. Noch ist es ausreichend Emotionen bloß als neutrales Vehikel unterschiedlicher politischer Einstellungen zu verstehen. Im Gegenteil, abseits dieser Lesarten muss die Frage bestehen, ob nicht zwischen, etwas verkürzt, guten und schlechten Emotionen Unterschieden werden kann. Eine Frage, die besonders bezogen auf den aktuellen, politischen Diskurs an Bedeutung gewinnt. Es bedarf einer Urteilskompetenz über Emotionen, um sie von ihrem subjektiven

---

1 Vgl. Felix Heidenreich und Gary S. Schaal (Hg.): *Politische Theorie und Emotionen*, Baden-Baden: Nomos 2012; Patricia T. Clough, Jean O’Malley Halley und Michael Hardt (Hg.): *The affective turn. Theorizing the social*, Durham: Duke Univ. Press 2007.

2 Vgl. Chantal Mouffe: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung 2010, S. 32.

3 Der vorliegende Text verwendet die Begriffe Emotion und Gefühl synonym.

Wahrheitsanspruch zu befreien und damit der politischen Bewertung und Auseinandersetzung zu öffnen.

Zur Darstellung dieser Kompetenz gehe ich wie folgt vor: In einem ersten Teil (1) wird auf die Kritik einer Emotionalisierung des Politischen Bezug genommen, um mit dieser auf die binäre Codierung von Liberalismus und Republikanismus hinzuweisen, die den Dualismus von Vernunft und Emotionen nur wiederholt. Im zweiten Teil (2) wird mit der Mitleidsethik Richard Rortys und dem emotional aufgeladenen Verantwortungsbegriff Zygmunt Baumans die Kritik am Rationalismus wieder aufgegriffen. Gezeigt wird drittens (3), dass die Autoren den auch naturwissenschaftlich überholten Dualismus von Vernunft und Gefühl philosophisch überwinden und ein Emotionskonzept außerhalb dessen entwickeln. Ihr Eintreten für Emotionen basiert auf einem Prozess, welcher selbst als reflexiv bezeichnet werden kann. Den Abschluss (4) bildet die Darstellung der durch diese Überwindung möglichen Differenzierung von Emotionen und deren Implikationen für den Raum des Politischen.

## 1. Dualismus im Emotionsdiskurs

Bücher im Themenbereich Emotion und Politik der letzten Jahre haben nicht selten Wörter wie Zorn, Wut oder Angst im Titel. Für die heutige Zeit gilt, was Peter Sloterdijk in *Zorn und Zeit*<sup>4</sup> eine Wiederkehr des Zorns zu Beginn des 21. Jahrhunderts oder Uffa Jensen *Zornpolitik*<sup>5</sup> nannten. Diskussionen um Wutbürger, Hatespeech oder Empörungskultur machen auf eine affektive Überreaktion aufmerksam, welche dementsprechend auch das negative Urteil über Emotionen prägt.

Ein Beispiel dafür ist der in Feuilletons beliebte Begriff des *Postfaktischen*. Wie der Begriff bereits verdeutlicht, wird eine Abwertung von Fakten zugunsten von subjektiven Erlebnissen beschrieben, die als neue gesicherte Erkenntnisquelle gelten. Wenn ich wütend bin, bin ich wütend; wenn ich Angst habe, habe ich Angst; und wenn ich Ungerechtigkeit empfinde, empfinde ich Ungerechtigkeit. Dagegen sind wissenschaftliche Erkenntnisse meist nicht primär, sondern nur sekundär erfahrbar; entweder durch Fleiß der Forschung, das Nachvollziehen komplexer Zusammenhänge oder dem Vertrauen in fremde wissenschaftliche Expertise.

Es wundert deshalb nicht, dass beispielsweise Donald Trump mehrfach als militanter Vertreter von Subjektivität analysiert wurde. Beispielsweise charakterisiert Harry Frankfurt, analog zu seinem Werk »On Bullshit«<sup>6</sup>, Trump als »bullshit artist«, welcher seine Empfindungen zur alleinigen Orientierungsfunktion und

---

4 Peter Sloterdijk: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016.

5 Uffa Jensen: *Zornpolitik*, Berlin: Suhrkamp 2017.

6 Harry G. Frankfurt: *On bullshit*, Princeton, NJ: Princeton Univ. Press 2005.

zum alleinigen Urteilsmaßstab gemacht hat, aufgrund des Autoritätsverlustes allgemein anerkannter Wahrheitsansprüche, beispielsweise der Wissenschaften. Analog zeigen gegenwärtige Studien zu PEGIDA, dass subjektive Gefühle über Überfremdung und Zurückdrängung der eigenen Identität sich statistisch nicht im selben Maß untermauern ließen.<sup>7</sup> Postfaktische Politik beschreibt zunächst eine Subjektivierung und damit ein Abgleiten in Willkürlichkeit innerhalb des politischen Diskurses.

Der Fokus auf Figuren wie Trump oder auf Aussagen einzelner Populisten verkennt jedoch das Problem. Es geht nicht nur um einen Rückzug in das Private und Subjektive des einzelnen Individuums, sondern um intersubjektive Überzeugungskraft. Eindrücklich konnte dies zuletzt in Julia Ebners Buch *Radikalisierungsmaschinen*<sup>8</sup> nachvollzogen werden. Sie schildert beispielsweise, wie Martin Sellner, Vordenker der Identitären, »strategische Polarisierung« und »kontrollierte Provokation«<sup>9</sup> zu den Kernkonzepten seiner Bewegung erhab. Dabei dienen soziologische und psychologische Erkenntnisse als Grundlage von Online-Kampagnen, in denen durch gezielte Provokation Aufmerksamkeit erzeugt und somit der Diskurs verschoben wird. Jene politische Wirkkraft von Emotionen, insbesondere im Kontext der Rhetorik, wird seit der Antike diskutiert und damit wird schon seit Beginn der abendländischen Philosophiegeschichte auf die kollektiven Folgen des Subjektivierungsprozesses verwiesen.<sup>10</sup>

An den Diskurs um das Postfaktische schließt sich deshalb der momentan überall rezipierte Diskurs um *Populismus* an. Populismus gilt als politische Form der Machteringung durch erlebbar gemachte Gegnerschaft. Zwar wird, wie beispielsweise bei Jan-Werner Müller, betont, dass Populismus nicht als reine Gefühlssache, sondern als eine bestimmte Politikvorstellung verstanden werden muss.<sup>11</sup> Populismus basiert immer auf einer anteilitären Haltung zwischen Volk und Elite. Jene Haltung wird aber maßgeblich durch Appellation an Emotionen wie Wut und Furcht geschaffen. Die These einer Radikalisierung und Verrohung des Diskurses beschreibt folgend die Zunahme von radikaler Rhetorik und Bildersprache, vor allem in den Echokammern und der Anonymität des Internets.<sup>12</sup> Jene aufwiegeln-

7 Vgl. Hans Vorländer, Maik Herold und Steven Schäller: *PEGIDA. Entwicklung, Zusammensetzung und Deutung einer Empörungsbewegung*, Wiesbaden: Springer VS 2016.

8 Julia Ebner und Kirsten Riessmann: *Radikalisierungsmaschinen. Wie Extremisten die neuen Technologien nutzen und uns manipulieren*, Berlin, Suhrkamp 2019.

9 Ebd. S. 56.

10 Vgl. Martin Harbsmeier und Sebastian Möckel (Hg.): *Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009.

11 Jan-Werner Müller: *Was ist Populismus? Ein Essay*, Berlin: Suhrkamp 2017, S. 129.

12 Die Darstellung des Unterschiedes zwischen individuellen und kollektiven Folgen von Postfaktizität findet sich bereits in Lucas von Ramin: *Zur Rationalität der Gefühle in Zeiten des Populismus*, in: *diskurs* voraussichtlich 2020.

de Stimmung wird sogar mit der Rückkehr einer totalitären politischen Kultur in Verbindung gebracht, welche sich, wie Studien des Max-Planck-Instituts für Bildungsforschung zeigen, durch eine starke Fokussierung auf Strategien emotionaler Bindung, soll heißen durch bewusste Mobilisierung von Emotionen wie Wut und Hass, auszeichnet.<sup>13</sup>

Mit dem Verweis auf Postfaktizität und Populismus gilt, was Felix Heidenreich und Gary S. Schaal in ihren Studien über das Verhältnis von Emotionen und Politik feststellten: Gefühle erscheinen als »irrational und hysterisch. [...] Wo die Sachlichkeit von Entscheidungen, die Rationalität von Strategien, die mit Statistiken belegte Objektivität von Einschätzungen gefordert werden, scheinen Emotionen nur zu stören.«<sup>14</sup>

Es ist leicht nachzuvollziehen, auf welchem Emotionsverständnis diese Vorstellungen aufzubauen. Angenommen wird der alte Dualismus von Vernunft und Emotionen, bei dem die eine Seite als kontrollierte und die andere Seite als das willkürliche Moment begriffen wird, dem Einhalt geboten werden muss. Nach Martin Hartmann lassen sich in der Ideengeschichte diesbezüglich drei Abwertungsstrategien gegenüber Emotionen identifizieren. Die *methodische Abwertung*, besonders im Kontext des Behaviorismus, begründete sich durch die Annahme, dass Emotionen als rein subjektive Phänomene nicht wissenschaftlich untersucht werden können. Ähnliches gilt für die *epistemische Abwertung*, bei der bezweifelt wird, dass Emotionen begründet oder unbegründet sein können. Aus beiden Perspektiven wird die These gestärkt, dass ein Zugriff und eine Beurteilung von Emotionen nicht möglich sind und damit das Bild ihrer Unabhängigkeit von bewussten Steuerungsprozessen prägt. Die dritte, *ethische Abwertung*, macht sich die Unabhängigkeit zu eigen, um den vernünftigen rationalen Seelenteil als vorrangig hervorzuheben. Als »Krankheiten der Seele«<sup>15</sup> muss ihr motivationaler Einfluss auf menschliches Verhalten möglichst gering bleiben. Heute noch wird im Kontext von Angst vom »blindem Affekt« oder von »Kopflosigkeit« gesprochen und mit einem Verlust über die Steuerungsfähigkeit des persönlichen Verhaltens gleichgesetzt. Der Begriff des Affekts, zudem seit der Antike auch Lust, Leid und Begierde gehören, spezifiziert diese Lesart.

Wird dieses Verständnis auf die Politik zurückbezogen, lassen sich, so Heidenreich und Schaal weiter, zwei paradigmatische Ansätze unterscheiden: der *Liberalismus* und der *Republikanismus* bzw. *Kommunitarismus*.<sup>16</sup> Emotionen, so die

<sup>13</sup> Vgl. Ute Frevert: *Die Politik der Demütigung. Schauplätze von Macht und Ohnmacht*, Frankfurt a.M.: S. Fischer 2017.

<sup>14</sup> Gary S. Schaal und Felix Heidenreich: »Politik der Gefühle. Zur Rolle von Emotionen in der Demokratie«, in: APUZ 32-33 (2013), S. 3.

<sup>15</sup> Martin Hartmann: *Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären*, Frankfurt a.M.: Campus 2010.

<sup>16</sup> Vgl. Schaal und Heidenreich: »Politik der Gefühle«, S. 4-6.

*liberale Lesart*, bedrohen aufgrund ihrer Irrationalität individuelle Freiheit und verleiten zur Tyrannie der Mehrheit. Das Ideal ist deshalb ein Standpunkt der (emotionalen) Neutralität, indem diese kontrolliert oder ins Private verbannt wird. Ironischerweise war es in Deutschland besonders Angela Merkel, die lange als Symbolfigur für eine solche distanzierte Neutralität stand, die seit 2015 jedoch zur polarisierenden Figur geworden ist. Dagegen wird in der *republikanischen Tradition* von einer notwendigen Aufnahme und aktiven Förderung von Emotionen ausgegangen. Mit Verweis auf antike Vorbilder, wird, so Schaal und Heidenreich, auf die »Notwendigkeit politischer Tugenden, patriotischer Gefühle und einer Opferbereitschaft der Bürgerinnen und Bürger«<sup>17</sup> gesetzt. Die aktuelle Rezeption sieht, wie im Fall Mouffes, das zivilgesellschaftliche Politisierungspotential von Emotionen. In *Über das Politische* argumentiert sie, dass gesellschaftliche Konflikte einer »demokratischen Mobilisierung von Affekten«<sup>18</sup> bedürfen. Kollektive Identifikation wird durch gemeinsame Ablehnungsgefühle gegründet. Gibt es für jene Gefühle kein Ventil, radikalisieren sie sich zu Hass und Gegnerschaft, weshalb Mouffe es für notwendig hält diesen Gefühlen einen legitimen Ort zu geben: »Politik hat immer eine Dimension leidenschaftlicher Parteilichkeit, und damit Menschen sich für Politik interessieren, müssen sie die Möglichkeit haben, zwischen Parteien zu wählen, die echt Alternativen bieten.«<sup>19</sup> Besonders der radikaldemokratische Diskurs übernimmt die republikanische Sicht, um mit der Mobilisierung kollektiver Leidenschaften den entpolisierten und durchrationalisierten Politikbetrieb zu beleben. Oliver Marchart warnt deshalb vor einem liberalen Antipopulismus als einer erneuten hegemonialen Einschränkung des politischen Raumes, als ein Zeichen von Antipolitik.<sup>20</sup>

Die Aporien beider Paradigmen sind offensichtlich. Auf der einen Seite ist weder die Annahme plausibel, dass wir es im Raum des Politischen mit emotionsfreien Positionen zu tun haben, noch ist es richtig, das Politische auf Emotionsfreiheit einzuschränken. Auf der anderen Seite ist auch das republikanische Modell nicht von Kritik frei. Ein zu viel an Identifikation und emotionaler Rhetorik mündet schnell in Ausgrenzung und polarisierenden Fronten oder Hass. Die Politisierung der letzten Jahre führte auch zu einem Zusammenbruch gesellschaftlichen Zusammenhaltes, öffentlicher Deliberation bei gleichzeitigem Aufwind gesteigerter Gewaltbereitschaft. Eine Situation, die Ausgangsfolie der negativen Beurteilung von Phänomenen des Postfaktischen und des Populismus ist. Das Problem scheint vor

17 Ebd. S. 6.

18 Mouffe: *Über das Politische*, S. 40.

19 Ebd.

20 Vgl. Oliver Marchart: »Liberaler Antipopulismus. Ein Ausdruck von Postpolitik«, in: APUZ 67 (2017), S. 11-16.

allem fehlende Differenzierung innerhalb des Emotionskonzeptes zu sein, bei der nur die Entscheidung zwischen Emotionen als schlecht oder gut übrigbleibt.

## 2. R. Rortys und Z. Baumans Rationalismuskritik

Es ist deshalb ratsam, sich anderen Modellen zuzuwenden, die Emotionen eine positive Rolle zuschreiben, die sich aber nicht in der genannten Aporie der Verkürzung und Radikalisierung verlieren. Abseits der republikanischen und radikaldemokratischen Tradition, lassen sich solche Ansätze im Diskurs der Postmoderne, und dort beispielhaft bei Rorty und Bauman finden, deren Kritik und Lösungsvorschläge im Folgenden kurz vorgestellt werden.<sup>21</sup>

Auf den ersten Blick erscheinen die Analysen Rorty und Baumans wie eine *Umkehrung des liberalen Modells*. Auch sie sprechen in vernunftkritischer Tradition, von einer Re-Etablierung emotionaler Urteilskriterien im Raum des Politischen. Jedoch im Gegensatz zur prominenten, radikaldemokratischen Lesart geht es ihnen nicht nur um die Frage der Politisierung, für die es Emotionen als aktivierendes Moment bedarf, sondern um eine *moralische Verbesserung des gesellschaftlichen Zusammenlebens*. Ausgangspunkt der Umkehrung ist die in der Tradition der »Dialektik der Aufklärung« formulierte Kritik an einem verkürzten Vernunftbegriff und dessen praktischen Folgen.

Rorty konzentriert sich auf die in der abendländischen Philosophie vorhandene Dominanz erkenntnistheoretischer Fragen. Sein erstes großes Werk *Spiegel der Natur* widmet sich einer grundlegenden Kritik philosophischen Selbstverständnisses. Nach seiner Ansicht muss Philosophie ihren Status als »erste Philosophie«<sup>22</sup>, als Wissenschaft über die »Fundamente der Erkenntnis«<sup>23</sup> aufgeben. Ausführlich beschreibt er, wie mit der Wende zur Neuzeit, allen voran den Schriften R. Descartes, das Mentale, das eigene Bewusstsein zur letzten Quelle sicherer Erkenntnis erhoben wurde. Folgend waren es für ihn Locke und Kant, welche Philosophie als ein »Tribunal der reinen Vernunft« beschrieben, welches über alle »kulturellen Ansprüche zu Gericht sitzt.«<sup>24</sup> Wird der menschliche Geist als Spiegel der Natur aufgefasst, wird dessen theoretische und vernünftige Fähigkeit als Wiedergabekonzept von Wirklichkeit und Wahrheit konzipiert. Mit der Übernahme der von

<sup>21</sup> Die Analyse in diesem Kapitel beinhaltet in veränderter Form einen Teil meiner Promotion. Von Ramin, Lucas: *Politik der Ungewissheit. Grenzen postmoderner Sozialphilosophie bei R. Rorty, Z. Bauman und O. Marchart*, noch nicht veröffentlichte Dissertation voraussichtlich 2021.

<sup>22</sup> Mit der seit Aristoteles bekannten Bezeichnung »erste Philosophie«, wurde für die Philosophie der Anspruch erhoben, eine vorrangige Wissenschaft vor allen anderen zu sein.

<sup>23</sup> Richard Rorty: *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2012, S. 13.

<sup>24</sup> Ebd. S. 14.

Lyotard geprägten Metapher eines »Ende der großen Erzählungen«<sup>25</sup> zweifelt Rorty die Plausibilität einer solchen Position an. Robert Brandom behauptet deshalb ganz richtig, dass sich die Dekonstruktion dieser Erzählung wie eine »ballistische Flugbahn«<sup>26</sup> durch Rorty gesamtes Lebenswerk zieht. Für den hiesigen Anspruch ist es ausreichend, zwei zentrale Momente seiner Argumentation herauszustellen: Zunächst kann auf die epistemischen Kritiken verwiesen werden, die in den späteren Arbeiten maßgeblich gegen normative Kritiken ausgetauscht werden. Dieser Austausch eröffnet zugleich ein Verständnis für Rortys philosophische Entwicklung und seine Degradierung von Philosophie zur Literaturwissenschaft.<sup>27</sup>

Beginnend mit der epistemischen Kritik ist Rortys Darstellung darauf fokussiert zu zeigen, wie es überhaupt und beginnend in der Antike zu jener großen Erzählung der Erkenntnis kam. Seine Gegenerzählung verdeutlicht, dass die scheinbaren Wahrheitsansprüche Produkt menschlicher Geistesgeschichte sind. Das historische Argument erweitert Rorty folgend um Annahmen der Sprachphilosophie, denn »wenn man die Denkweise verändert, nicht mehr vom »Gegebenen« oder von »Anschauungen« spricht, sondern von Sätzen und deren Bedeutung, den Propositionen, wenn man sich einen wichtigen Schritt der sprachanalytischen Philosophie zu eigen macht, dann löst sich die so genannte Erkenntnistheorie auf.«<sup>28</sup> Mit der Verwechslung von Kausalität mit Rechtfertigung ist Rorty der Meinung, erklären zu können, dass nur Philosophen auf die Idee kommen können, die Geltung einer Aussage über deren Status in einem Erkenntnissystem zu klären. Er spricht sich dagegen für eine pragmatische Erkenntnistheorie aus, in der Geltung allein aus den Rechtfertigungsbedingungen gegenüber der Umwelt und nicht einem privilegierten Zugang des Verstandes zu erringen ist. Indem er Descartes und Kant mit den Arbeiten von Dewey, Wittgenstein, Heidegger und Freud konfrontiert, verweist er immer wieder auf die Kontextualität und Intersubjektivität unserer Wissensbestände und Erkenntnisformen. Im Ergebnis ist seine Erkenntniskritik grund-

25 Jean-François Lyotard und Otto Pfersmann: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*: Wien, Passagen 2019.

26 Robert Brandom: »Ein Gedankenbogen. Von Rorty eliminativen Materialismus zu seinem Pragmatismus«, in: Alexander Gröschner, Mike Sandbothe und Richard Rorty (Hg.): *Pragmatismus als Kulturpolitik. Beiträge zum Werk Richard Rortys*, Berlin: Suhrkamp 2011, hier S. 15.

27 Im Kontext der analytischen Philosophie zum Professor in Princeton ernannt, wurde er ab seinem großen Werk *Spiegel der Natur* und in einigen früheren Aufsätzen, die bereits Konzepte wie Wahrheit und objektive Realität verabschiedeten, immer mehr zum akademischen Außenseiter. Dies hatte zur Folge, dass Rorty, ob selbst gewollt oder nicht, auf einer Professur für vergleichende Literaturwissenschaft in Stanford ausweichen musste. Er selbst sagte darüber: »Der Titel interessiert mich nicht. Ich schlug vor, Übergangsprofessor für trendige Studien genannt zu werden, aber niemand mochte diese Idee.« Walter Reese-Schäfer: *Richard Rorty zur Einführung*, Hamburg: Junius 2013, S. 79.

28 Ebd. S. 45.

sätzlich und richtet sich sowohl gegen die Transzentalphilosophie als auch den Positivismus, also jegliche Form universeller Wahrheits- und Geltungsansprüche. Wahrheit ist für Rorty nichts anderes als das, woran wir glauben, dass es für unsere Gesellschaft gut ist. Wahrheit ist immer »hörerrelativ«, »zweckrelativ« und »situationsrelativ.«<sup>29</sup>

In seinem zweiten Hauptwerk *Kontingenz, Ironie und Solidarität* entwickelt Rorty folgend die praktischen und normativen Konsequenzen aus dieser Analyse. Wenn es keine übergeordneten Geltungsansprüche gibt, kann auch niemand absolute Geltung vor anderen beanspruchen. Dadurch wird offensichtlich, dass Wissen, Identitätszuschreibungen sowie scheinbar objektiv begründete Regeln nicht mehr als Ausschluss- und Herrschaftsmöglichkeiten sind. Die zu Beginn erwähnte Flugbahn läuft folgend darauf hinaus, dass die Idee objektiver Erkenntnis nicht zum moralischen Fortschritt geführt hat. Im Gegenteil, objektive Erkenntnis und Wahrheit sind für ihn nichts anderes als ein »bewegliches Heer von Metaphern«<sup>30</sup>, das unserem Sprachgebrauch aber nicht der Wirklichkeit entspringt. Selbst der Versuch, Menschsein universal zu definieren, hat Gräueltaten nicht verhindern können, sondern vielmehr legitimiert. Oder wie er in dem Motto gebenden Aufsatz *Solidarität oder Objektivität* formuliert: »Soweit man nach Objektivität strebt, entfernt man sich von den wirklichen Personen der eigenen Umgebung; [...] dadurch, daß man sich an etwas bindet, was sich ohne Bezugnahme auf spezifische Menschen beschreiben läßt.«<sup>31</sup> Rorty spricht deshalb von einer Entgötterungsbewegung die uns die fehlende Notwendigkeit aller Bedeutungszuschreibungen vor Augen führt.<sup>32</sup> Kontingenz, als Terminus jenes Zustandes, avanciert folgend zum Kernbegriff seiner Philosophie, der auch von der Hoffnung getragen ist, mit einer alternativen Sichtweise auf die Welt, auch einen anderen, konkret toleranteren Umgang zu fördern. Der letzte Teil von *Kontingenz, Ironie und Solidarität* versucht deshalb zu beschreiben, was es heißen kann, eines Tages nicht mehr zu verstehen, was Erkenntnistheorie und Fundamentalismus meinen, und sich ganz der Kontingenz gemeinschaftlicher Praxis hinzugeben. Ziel ist es, nach der Einsicht in die pragmatisch formulierte Dysfunktionalität der »metaphysisch-erkenntnistheoretischen Art der Festigung unserer Gewohnheiten«, unser »Gemeinschaftsgefühl als lediglich durch gemeinsame Hoffnungen und das durch solche Gemeinsamkeit hervorgerufene Vertrauen fundiert [zu] betrachten.«<sup>33</sup> Solidarität, so wie es der Titel vermuten lässt, wird dann Mittelpunkt einer neuen auf Mitleid und Einfühlungsvermögen basierenden

29 Richard Rorty: *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2012, S. 9.

30 Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2012, S. 58.

31 Richard Rorty: *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam 2005, S. 11.

32 Vgl. Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 86.

33 Rorty: *Solidarität oder Objektivität?*, S. 31-32.

Ethik, die uns ermöglicht, auch zunächst fremde Menschen als Leidensgenossen zu sehen und in unsere Konzeptionen von »wir« zu inkludieren. Rorty baut insbesondere auf die Leistung von Bildersprache und Metaphorik als potenzielle Vervielfältigungsmöglichkeiten unserer Sichtweisen auf die Welt.

Im Gegensatz zu Rorty ist Baumans Ausgangspunkt wesentlich politischer. Er geht nicht von argumentativen Schwierigkeiten innerhalb der analytischen Philosophie und der Philosophie des Geistes aus, sondern der Erfahrung des Genozids im 20. Jahrhundert. Verankert in der Tradition der Kritischen Theorie, versteht er die Moderne als Herrschaft instrumenteller Rationalität. Wie er zu Beginn von *Moderne und Ambivalenz* betont, geht es ihm darum »Fleisch um das Skelett der *Dialektik der Aufklärung* zu hüllen.«<sup>34</sup> Baumans Werke ähneln deshalb von Beginn der literarischen Form. Er bedient sich weniger klarer Begriffsbildung als starker Metaphorik.

Aus dieser Perspektive bietet es sich deshalb an, direkt mit dem normativen Kritikteil in Baumans Werk zu beginnen. In *Dialektik der Ordnung*<sup>35</sup> argumentiert er, dass die Verbrechen, begangen durch die Nationalsozialisten nicht nur eine »singuläre Eruption vormoderner (barbarischer, irrationaler) Kräfte«<sup>36</sup> auf dem sonst geraden Weg zum Fortschritt, sondern genuin mit ihm verbunden sind.<sup>37</sup> Ausgangspunkt ist für ihn die Metapher des »Gartenbau betreibenden Staates«<sup>38</sup> in der Gesellschaft, als von Menschenhand umgewandelte und gesteuerte Natur beschrieben wird. Mit der Aufklärung und deren Säkularisierungsbewegung war es in völlig neuem Maße möglich, die Welt zu gestalten. Neue Sozialtechnologien ermöglichten Menschen wie Pflanzen zu hegen, zu pflegen oder eben auszusortieren. Beispielhaft dafür ist insbesondere der Umgang mit den Juden in Europa, aber auch allgemein mit der Figur des Fremden, die es galt, in einem wohlgeordneten System zu neutralisieren. Ursprung für diese Entwicklung ist für Bauman die Dominanz einer neuen Denklogik, in der Ordnung und Klassifikation als zentrale Bestandteile einer Verfügbarmachung der Welt für den Menschen dienen. Ohne es detailliert auszuformulieren, zeigt er, wie die Idee der Selbstgesetzgebung, auch

34 Zygmunt Bauman: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg: Hamburger Edition 2016, S. 32.

35 Zygmunt Bauman: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg: Europ. Verl.-Anst 1992.

36 Bauman: *Moderne und Ambivalenz*, S. 40.

37 Ihn hatte insbesondere die Beobachtung erschüttert, dass »die Soziologie nichts Substanzielles zur Analyse des Holocaust beigetragen hatte, weil sie die Ermordung der europäischen Juden bloß als eine Art Betriebsunfall der westlichen Fortschrittsgeschichte ansah Thomas Etzemüller: »Ambivalente Metaphorik«. In: *kritischer Rückblick auf Zygmunt Baumans »Dialektik der Ordnung«* (1989) 2017, <https://zeithistorische-forschungen.de/1-2017/5462> (zuletzt aufgerufen: 16.01.2020).

38 Bauman: *Moderne und Ambivalenz*, S. 35.

als Unterdrückung innerer Triebe, ihren Beitrag zur Idee der Steuerungsfähigkeit leistete. In Anlehnung an Rorty hat auch hier Philosophie, mit ihrer Zielsetzung des Aufspürens der letzten (Erkenntnis-)Gründe und strengen Allgemeinheit, ihr Korrelat in »fundierender Politik.«<sup>39</sup> Die Geschichte der modernen Vernunft ist für Bauman somit *Herrschaftsgeschichte* sowohl als Selbstbeherrschung als auch Beherrschung von Anderen. Zwei zentrale Schlussfolgerung zieht Bauman anschließend aus dieser Analyse.

Die erste Schlussfolgerung bezieht sich auf den Umgang miteinander. Nicht nur, dass staatliche Maßnahmen in ihrem Ordnungsanspruch Gewalt ausüben müssen, auch die moralische Urteilskompetenz der Individuen ging verloren. Er spricht von *Distanzierungsprozessen*, weil die Organisation und Koordination von Menschen nach Maßgabe der Zweckrationalität ein »Schwinden von Verantwortlichkeit zur Folge hat.«<sup>40</sup> Die Orientierung an objektiven Regelsystemen und der Wunsch nach universeller Verbindlichkeit hat in ihrer Konsequenz die Ersetzung des eigenen Urteilens durch das Regelbefolgen zur Folge. So spitzt er polemisch zu: »Das Ziel der Gewissheit und der absoluten Wahrheit ist ununterscheidbar vom Geist des Kreuzzuges und dem Projekt der Herrschaft.«<sup>41</sup> Die zweite Schlussfolgerung präsentiert bereits die Konsequenz dieser Analyse. Die Aporie der Moderne ist, dass der Kampf gegen alles was sich der Zuordnung entzog, notwendig Entzogenes hervorbringen musste. Bauman spricht deshalb von »Selbsterzeugung der Ambivalenz«<sup>42</sup>. Ambivalenz steht für ihn, wie für Rorty Kontingenz, für die Feststellung der Möglichkeit, »einen Gegenstand oder ein Ergebnis mehr als nur einer Kategorie zuzuordnen.«<sup>43</sup> Folgend ist die Postmoderne als Bedeutungsverschiebung der Moderne anzusehen.<sup>44</sup> Bauman spricht davon, dass Fremdheit zur neuen Universalie geworden ist und nun die Chance besteht, fremd zu sein und Fremden zu begegnen nicht mehr als Gefahr, sondern als Bestandteil alltäglicher Lebenspraxis zu sehen. Besonders ab *Moderne und Ambivalenz* wird ein positives Bild der Veränderung gezeichnet, welches zum einen gesteigerte Autonomie (in Abgrenzung zur gärtnernden Tätigkeit), zum anderen gesteigerte Toleranz vermitteln soll. Folgend ist auch bei Bauman Fremdheit als Eigenwert anzusehen und sich für diesen einzusetzen. In *Postmoderne Ethik* entwickelt er einen auf E.

39 Ebd. S. 50.

40 Ebd. S. 88.

41 Ebd. S. 283.

42 Ebd. S. 125.

43 Ebd. S. 11.

44 Dem Glauben an Wahrheit steht Kontextualismus und Relativismus gegenüber, die Hoffnung einer universalen Ethik löst sich auf in Indifferenz von gut und böse, die Gesellschaft und ihre Individuen driften von Homogenität zu Diversität und Multikulturalismus, Politik wandelt sich von Hierarchie und Steuerungsmechanismen zu Netzwerkstrukturen und De-regulierung, feste Identitäten werden zur Suche nach Identität.

Lévinas aufbauenden, emotional aufgeladenen Verantwortungsbegriff, der den anderen vor allen rationalen Begründungen als anderen anerkennt. Ziel ist es, außerhalb rationaler Kriterien eine Verbindung zu den mir Fremden zu stärken und mich potenziell für diesen zu öffnen.<sup>45</sup>

Damit werden der hier gewählte Zugang und die Parallelität zu Rorty deutlich. Obwohl letzterer eine Kritik an der analytischen Philosophie und deren praktischen Konsequenzen formuliert, Bauman dagegen die Erfahrungen des Holocaust zum Ausgangspunkt nimmt, üben beide Rationalität- und Vernunftkritik. Beide Autoren wenden sich gegen ein auf Berechenbarkeit zielendes Denken, das, so Birgit Sandkaulen, durch »Abstraktion, Formalisierung und systematische Vereinheitlichung gekennzeichnet ist.«<sup>46</sup> Der Kritik folgend, entsteht schnell der Eindruck, die von Rorty und Bauman vorgeschlagene Alternative kann nur in einer Rückkehr zu ursprünglichen, nicht bereits reflexiv überlagerten Maximen bestehen, die maßgeblich durch Emotionen, wie Zuneigung, Mitgefühl und Mitleid reguliert sind. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass sich diese Ansätze immer wieder dem Vorwurf einer Rückkehr zum Naturalismus ausgesetzt sehen. So würde der rationalistische Fundamentalismus nur durch einen natürlichen Fundamentalismus ersetzt.

Die dargestellte Kritik ist aber nicht notwendigerweise ein Ausschluss aller Vernunftpotenziale. Es wird die These eines »post-rationalistischen Vernunftbegriffs«<sup>47</sup> formuliert, der sich in auf die Frage nach dem Stellenwert von Emotionen beziehen lässt.

### 3. Wider den Dualismus

Schon in Anbetracht der in der Rationalitätskritik von Rorty und Bauman dargelegten, radikalen Kritik an allen Letztbegründungsversuchen sowie dem immer wieder unterstellten radikalen Konstruktivismus<sup>48</sup> ist es unbefriedigend, Rorty und Bauman den Fehler zu unterstellen, den sie eigentlich zu kritisieren versuchen. Eine Rückkehr zum Naturalismus ist nur dann plausibel, wenn der zuvor erwähnte Dualismus von Vernunft und Emotion erhalten bleibt. Um die These eines post-rationalistischen Vernunftbegriffes zu stärken, bietet sich deshalb an, auf eine,

45 Vgl. Zygmunt Bauman: *Postmoderne Ethik*, Hamburg: Hamburger Edition 1995, S. 332.

46 Birgit Sandkaulen: »Begriff der Aufklärung«, in: Gunnar Hindrichs (Hg.), *Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung*, Berlin, Boston: de Gruyter 2017, S. 5-23, hier S. 10.

47 Albrecht Wellmer: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2015, S. 79.

48 Vgl. Paul A. Boghossian: *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*, Berlin: Suhrkamp 2015.

dem dargestellten dualistischen Modell widersprechende, Differenzierung zurückzugreifen, die bisher ignoriert wurde. Der sogenannte »affective turn«, also die Zuwendung zu Emotionen Anfang der 1990er in der Sozial- und Politikwissenschaft, ist nicht Ergebnis einer bloßen Hinwendung zu Emotionen, sondern setzte ein parallel zu Erkenntnissen, die den Dualismus von Emotionen und Vernunft infrage stellten.

Ausgangspunkt war die kognitive Wende in der Emotionsforschung in den 1960er Jahren, durch die das seit der Antike und repräsentativ bei Platon dominante Modell einer Vernunft, die die Emotionen zügeln, wenn nicht unterdrücken sollte, angezweifelt wurde. Neue Untersuchungsverfahren, wie die der Computer- und Kernspintomographie<sup>49</sup>, aber auch neurowissenschaftliche Studien zeigten, dass an vernünftigen Entscheidungen Emotionen immer schon beteiligt sind.<sup>50</sup> Emotionen bilden Präferenzen ab, unter denen wir uns überhaupt erst mit etwas rational auseinandersetzen können und rationale Entscheidungen können wiederum zu bestimmten Emotionen beitragen. Unter Stichwörtern wie »Rationalisierung der Gefühle«<sup>51</sup> und »kognitivistischen Emotionstheorien«<sup>52</sup> ist von einer Verbindung beider Bereiche auszugehen und damit die Rolle der Gefühle aufzuwerten. Zwei zentrale Erkenntnisse aus diesem Diskurs lassen sich für die vorliegende Darstellung hervorheben.

Einerseits ermöglicht die Verbindung von Emotionen mit kognitiven Elementen es, Emotionen auf neue Art und Weise voneinander zu unterscheiden. Nach Hartmann beispielsweise sind Empfindungen (feelings), also reine Sinneswahrnehmungen, von Gefühlen (emotions) und den mit der Wahrnehmung verbundenen psychischen Dispositionen (Hass, Liebe etc.) zu trennen. Sabine A. Döring unterscheidet analog zwischen »nichtemotionalen« und »emotionalen Gefühlen«. Während Erstere auf ein Erlebnis begrenzt sind, haben Letztere eine »evaluativ-repräsentative Funktion«<sup>53</sup>, soll heißen, sie vermitteln immer auch Wissen und Bewertung über die Welt. Sie geben aber nicht nur Auskunft, sondern sind, wie Ronald da Sousa eindrücklich zeigt, auch durch die Welt geprägt, also sowohl durch unsere biologischen Wurzeln als auch durch die geistigen und kulturellen Fähigkeiten. Das heißt auch, dass sich die Art der Verbindung »graduell von der einfachen Kausalität der Reflexe zu immer komplexeren Formen der Repräsentation

<sup>49</sup> Vgl. Hilge Landwehr, Ursula Renz und Alexander Brungs: *Handbuch Klassische Emotionstheorien. Von Platon bis Wittgenstein*, Berlin: de Gruyter 2012.

<sup>50</sup> Vgl. Antonio R. Damasio: *Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München: List 2015.

<sup>51</sup> Ronald de Sousa: *Die Rationalität des Gefühls*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016.

<sup>52</sup> Hartmann: *Gefühle*, S. 53–71.

<sup>53</sup> Sabine A. Döring (Hg.): *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2013, S. 14–16.

verändert [hat].«<sup>54</sup> Das legen auch psychologische Untersuchungen nahe, die allgemeinhin zwischen Basisemotionen und komplexeren Emotionen unterscheiden. Der genaue Grad der Differenzierung verläuft unterschiedlich, aber es ist eine gemeinsame Tendenz wahrzunehmen. Es gibt Emotionen, die schneller, einfacher und direkter ihre motivationalen, evaluativen und verhaltenauslösenden Komponenten aktivieren und welche die eben langsamer, komplexer und indirekter sind. Unterschieden wird der *Grad an Intensität*.<sup>55</sup>

Andererseits ermöglicht diese neue Differenzierung auch ein differenziertes Urteil. Nicht nur sind Emotionen Teil von rationalen Urteilen, sondern sie können selbst auch beurteilt werden. Gefühle können dann »vernünftig oder unvernünftig, angemessen oder unangemessen, gerechtfertigt oder ungerechtfertigt sein.«<sup>56</sup> De Sousa spricht sogar von der Wahrheitsfähigkeit von Gefühlen. Als *Beurteilungsmaßstab* muss jedoch nicht direkt ein externer Wahrheitsgehalt herangezogen werden, sondern es reicht, jenen beschriebenen Grad der Intensität als Grundlage zu nehmen.

Im Folgenden können Rortys und Baumans Analysen als Grundlage dienen, einen solchen Maßstab auszuformulieren.<sup>57</sup> So geht Rorty erstens davon aus, dass Emotionen für moralische Verbesserung mehr beitragen als rationale Begründungen. Als notwendiger Bestandteil von Überzeugungen sind sie es, die angesprochen werden müssen. Rorty ist an dieser Stelle beeinflusst von den Arbeiten und Weiterentwicklungen Humes, aber auch von der pragmatistischen Zuwendung zu Emotionen, wie sie sich beispielsweise bei James oder Dewey finden. Er schreibt: Die Menschen »glauben es einfach nicht, wenn ihnen von utilitaristischer Seite gesagt wird, alle von Angehörigen unserer biologischen Spezies empfundenen Annehmlichkeiten und Schmerzen seien im Hinblick auf moralische Erwägungen von gleicher Bedeutung, [...].«<sup>58</sup> Sie glauben es nur, wenn sie es empfinden und erleben. Es bedarf Einbildungskraft und Einfühlungsvermögen, denn »man müßte schon sehr verdreht sein, wollte man das eigene politische Verhalten deshalb ändern, weil man sich hat überzeugen lassen, daß zum Beispiel eine Kohärenztheorie der Wahrheit besser als eine Korrespondenztheorie sei.«<sup>59</sup>

54 Susanne Moser: »Philosophie der Gefühle: Neuere Theorien und Debatten«, in: *Actual Challenges in Philosophy* (2013), S. 20-33, hier S. 26.

55 In ähnlicher Form bereits erschienen in L. von Ramin: Zur Rationalität der Gefühle in Zeiten des Populismus.

56 Hartmann: *Gefühle*, S. 56.

57 Die folgende Darstellung findet sich in ausführlicher Form in Lucas von Ramin: *Politik der Ungewissheit. Grenzen postmoderner Sozialphilosophie bei R. Rorty, Z. Bauman und O. Marchart*, noch nicht veröffentlichte Dissertation voraussichtlich 2021.

58 Rorty: *Wahrheit und Fortschritt*, S. 257.

59 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 295.

*Zweitens* geht es darum, zu überlegen, wie Emotionen angesprochen werden, um die gewünschte Wirkung zu erzielen. Die vorgestellte Vernunftkritik ist kein einfaches Zurück, sondern als dekonstruktivistische Bewegung zu verstehen, bei der erst bestimmte »Einsichten« ein verändertes Weltbild ermöglichen. Sein Vorgehen ist im Kontext kognitivistischer Emotionstheorien zu verstehen, weil er maßgeblich eine Veränderung des Selbstbildes für eine moralische Verbesserung gesellschaftlichen Zusammenlebens verantwortlich macht. Eine solche Veränderung wird in seinen Arbeiten als Erfahrung beschrieben, bei der die Konfrontation mit alternativen Vokabularen, Deutungen und Wissensformen ein Gefühl für die Lage des Anderen schafft. Rorty fokussiert insbesondere auf die Funktion ästhetischer Bildung, weil dieser zu eigen ist, alternative Deutungen, ein Blick für die Vielfalt an Verstehensweisen zu transportieren. In Anlehnung an das aristotelische Konzept der Katharsis wird eine sozial-psychologische oder auch »therapeutische«<sup>60</sup> Wirkung vermutet. Es sind beispielsweise Bücher, die helfen, die Wirkung sozialer Verhaltensweisen auf andere zu sehen und damit der eigenen Vorurteile gewahr zu werden. Sie helfen, so Rorty, »Grausamkeit von *innen* zu sehen.«<sup>61</sup> Favorisierte Autoren wie Nabokov oder Dickens belehren nicht plump, sondern ihre »Fähigkeit zu präziser Bildersprache« macht moralische Aussagen nachföhlbar. In Rortys Metaphern wird so »das »moralische« Skelett ihrer Werke mit Fleisch«<sup>62</sup> umhüllt. Die evaluativ-repräsentative Funktion von Emotionen ist der Grund, weshalb Rorty argumentiert, dass die Abkehr von Letztbegründungen und Fundamentalismus zu einer positiven emotionalen Erziehung der Gesellschaft beiträgt.

*Drittens* bleibt zu fragen, welche moralischen Verbesserungen und welche Emotionen diesbezüglich von Rorty angesprochen werden. Die bisherigen Erläuterungen legen nahe, dass es ihm vor allem um Sensibilisierungserfahrungen für die (emotionale) Lage von anderen geht. Das bedeutet nicht nur, zu sehen wie andere leiden, sondern auch zu verstehen, wie ich mit meinen Vorstellungen anderen Leid zufügen kann. Er ist der Meinung, dass die Kultivierung unserer Emotionen es gestattet, in weit höherem Maße und über die »natürliche« Peergroup hinaus füreinander zu empfinden. Solidarität als Chiffre für diesen Vorgang wird dadurch geschaffen, »daß wir unsere Sensibilität für die besonderen Einzelheiten

60 Jürgen Habermas: »...And to define America, her athletic democracy. Im Andenken an Richard Rorty«, in: Alexander Gröschner, Mike Sandbothe und Richard Rorty (Hg.): *Pragmatismus als Kulturpolitik. Beiträge zum Werk Richard Rortys*, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 32.

61 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 237.

62 Ebd., S. 241. »Nabokov sensibilisierte seine Leser für die ständige Möglichkeit kleiner Grausamkeiten, begangen im Zuge des privaten Strebens nach Glück, Orwell dagegen sensibilisierte die seinen für eine Reihe von Entschuldigungen der Grausamkeit, die eine bestimmte Gruppe in Umlauf gebracht hatte: die Rhetorik von der »Gleichheit der Menschen«, eingesetzt von Intellektuellen, die sich einer unglaublich erfolgreichen Verbrecherbande ange schlossen hatten.« Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 277.

des Schmerzes und der Demütigung anderer, uns nicht vertrauter Arten von Menschen steigern.“<sup>63</sup> Damit hat Rortys Emotionskonzept eine eminent sozialphilosophische Komponente. Es sind nicht irgendwelche Emotionen, die angesprochen werden, sondern eine durch Reflexivität erzeugte Schulung der Empfindsamkeit. Im Mittelpunkt stehen Gefühle wie Sympathie, Mitleid, Einfühlungsvermögen, die aber nicht nur reine Sinneswahrnehmung beschreiben. Es geht bei der Verabschiedung von Wahrheit und Gewissheit nicht um einen Taschenspielertrick, sondern um reflexives Emotionsmanagement. Was klingt wie Sozialkonstruktivismus durch Emotionen, verdeutlicht Rortys Radikalisierung der sprachphilosophischen Wende: Gefühle selbst sind eine zusätzliche oder besser grundlegende Form der Wahrnehmung, Orientierung und Entscheidungsfindung, die zumindest auf moralischem Gebiet philosophischer Argumentation in ihrer Überzeugungsleistung überlegen sein können. Gefühle sind aber auch sozial und kulturell veränderbar, eben weil sie mit den kognitiven Fähigkeiten verbunden sind. Die auf Einsicht basierende Emotionstheorie mündet folgend in der sittlichen Einstellung eines guten Bürgers als Idee der »liberalen Ironikerin«, welche in der Lage ist im Privaten völlig abweichend vom Allgemeinen zu agieren, gleichzeitig diese Überzeugungen in der Öffentlichkeit mit Vorsicht zu benutzen weiß. Dass das so beschriebene Idealbild eines sittlichen Bürgers widersprüchlich ist, wurde vielfach kritisiert.<sup>64</sup> Nur dann besteht eine konsistente Verbindung von Erkenntniskritik zu Moral- und Sozialphilosophie, wenn der Fokus auf die Mitmenschen anstatt die objektive Welt, das Erkennen nicht nur meiner Schmerzempfindlichkeit, sondern auch die Sensibilisierung der Schmerzempfindlichkeit der Anderen immer wieder hervorgerufen wird. Damit hängen unsere Solidaritätsgefühle davon ab, »welche Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten uns besonders auffallen, und daß der Grad der Auffälligkeit wiederum davon abhängt, was vom Scheinwerferkegel eine historisch kontingen-ten Letztvokabulars erfaßt wird.“<sup>65</sup>

Diese Idee einer Überwindung von Distanzierungsprozessen lässt sich auch bei Bauman entdecken, wenn er sich als Ziel setzt durch gesteigertes Verantwortungsbewusstsein den bereits geschilderten Aporien der Moderne etwas entgegenzusetzen.

*Erstens* folgt auch bei Bauman aus dem Scheitern moralischer Begründungen ein Fokus auf Sympathie, Fürsorge, Mitgefühl und Einfühlungsvermögen. Kern dieses Argumentes ist, dass die Moderne als Zeitalter der Ethik an ihrem eigenen Anspruch scheiterte. Mit dem Ziel universale Regeln menschlichen Zusammenlebens zu entwerfen und durchzusetzen, wurde die Verbindlichkeit einer mo-

63 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 16.

64 Vgl. Nancy Fraser: *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 145.

65 Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 114.

ralischen Theorie dem konkreten Bezug zu anderen Menschen vorgezogen. Bauman bezieht sich auf das grundlegende Problem, welches heute insbesondere in »post-colonial studies« und antihumanistischen Ansätzen diskutiert wird: Wenn Regeln, seien sie noch so humanistisch, als Zwang auftreten, untergraben sie ihr eigenes Prinzip. Eine gewaltsame Durchsetzung von Menschenrechten würde auf Handlungen angewiesen sein, die eben jenen Rechten widersprechen. Ethik, so argumentiert er, ist deshalb auch immer Mittel und Teil von Politik als normative Unterstützung von Autorität und Druck zu Konformität. Dieser als Distanzierung bezeichnete Prozess betraf nicht nur die Moralphilosophie, sondern auch alle Sozialtechnologien der Moderne.

Zweitens: die Alternative für klassische Ethikkonzeptionen die Bauman vorschlägt, ist auf den ersten Blick nicht in demselben Maße differenziert wie bei Rorty. Aufbauend auf die Theorie des Anderen bei E. Lévinas will er eine Beziehung zu anderen denken, die ohne Rechtfertigung auskommt. Das moralische Selbst ist für ihn das »ungegründete, nicht-rationale, unzweifelhafte, keine Entschuldigungen erteilende und nicht-berechenbare drängende Bedürfnis, sich dem anderen zu zuwenden, ihn zu berühren, für ihn zu sein, für ihn zu leben, ganz gleich, was passiert.«<sup>66</sup> Die Darstellung ist radikaler als im Fall Rortys, weil sie explizit vor jeder Vernunft und Gesellschaftlichkeit gedacht ist. Zu Recht wird in der Sekundärliteratur die Frage aufgeworfen, inwiefern überhaupt noch von Moral gesprochen werden kann, wenn jegliche Grundlage der Rechtfertigung verbindlicher Regeln fallen gelassen wird.<sup>67</sup> Allein schon der Idee von Verallgemeinerung steht Bauman radikal kritisch gegenüber, weil sie sich weder normativ (erzeugt Gewalt) noch epistemisch (begründet Gewalt) halten lässt. In gewisser Weise denkt auch Bauman im Paradox der liberalen Ironikerin, wenn er das allgemeine Postulat der moralischen Befähigung<sup>68</sup> aufstellt, es aber in keiner Form begründen möchte. Moral wird dann zu einem vorsozialen Impuls, soll heißen, sie kann weder als universale Norm noch als übergeordneter Rationalitätsbeschluss begriffen werden. Übrig bleibt die Konstruktion eines präsozialen Gewissens, welches nur dann gedacht werden kann, wenn die historischen Ausprägungen moralischen Scheiterns als Lähmung dieses Gewissens begriffen werden. Trotz dieser Ursprünglichkeit kann auch Bauman nicht bei dieser Position verweilen. Seine kritische Diagnose der Postmoderne enthüllt, dass auch Affekte und Impulse »von der Tourismus-

---

<sup>66</sup> Bauman: *Postmoderne Ethik*, S. 332.

<sup>67</sup> Vgl. Peter V. Zima: *Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur*, Tübingen & Stuttgart: A. Francke Verlag; UTB GmbH 2016, S. 214-216.

<sup>68</sup> Bauman schreibt: »Die postmoderne Wiederverzauberung bietet die Chance, der menschlichen moralischen Befähigung unmittelbar ins Auge zu sehen, so wie sie wirklich ist, unverstellt und unverbildet; sie aus ihrem moralischen Exil heraus wieder zur Welt zu lassen; [...].« Bauman: *Postmoderne Ethik*, S. 57.

und Kulturindustrie skrupellos manipuliert«<sup>69</sup> werden. Die bereits erläuterte Aufwertung des Fremden ist nur der erste Schritt, denn «Freundlich sein» und die Toleranz, die dieser Ausdruck wie das Verhalten symbolisieren, kann sehr wohl Gleichgültigkeit und Desinteresse bedeuten, die auf Resignation beruhen: Der andere will nicht weggehen und wird nicht werden wie ich, aber andererseits habe ich ja kein Mittel, ihn zu zwingen, zu gehen oder sich zu verändern.»<sup>70</sup> Das Akzeptieren von Ambivalenz und Kontingenz beschreibt deshalb nicht nur leben und leben zu lassen, sondern zielt darauf ab, Fremdheit als eine grundlegende und positive Erfahrung zu denken. Entworfen wird mit Lévinas eine Theorie der Alterität. Fremdsein ist hier tatsächlich universal und bezieht sich nicht nur auf Personen, sondern phänomenal auf die Erfahrung von Fremdheit überhaupt. Die Umwertung gründet auf der Einsicht, dass weder die eigene Position, noch die des Anderen mit stärkerer Gewissheit und damit Herrschaftsanspruch vertreten werden kann. Wie Rorty geht Bauman davon aus, dass Fremdheit als Bewusstsein ein Gefühl der Verbindung etabliert. Er schreibt: »Meine Verbindung zu dem Fremden enthüllt sich als Verantwortung, nicht einfach als indifferente Neutralität oder selbst kognitive Anerkennung der Ähnlichkeit der Lage.«<sup>71</sup> In der Einzigartigkeit sind Menschen gleich. Differenz ist die einzige Universale, die nicht verhandelt werden darf.

Drittens werden durch diese Universalie auch in dieser Argumentation Einschränkungen für die Rolle von Emotionen formuliert. Wenn die Ähnlichkeit der Lage zum Moment moralischer Verbesserung avanciert, dann spricht sich Bauman für Emotionen aus, die sensibilisieren anstatt zu polarisieren. Erneut mündet diese Vorstellung in sozialphilosophischen Ansprüchen, formuliert im Konzept der Solidarität. Solidarität ist eine ursprüngliche Verantwortlichkeit für den Anderen, mit der versucht wird eine prinzipiell unbegründbare Gemeinschaft von unterschiedlichen Menschen und Interessen zu denken. Das klingt zunächst wie der klassisch liberale Gedanke, dass mein Recht sich aus dem Recht des anderen zusammensetzt. Bauman spricht nicht ohne Grund von einer »idealen liberalen Gesellschaft.«<sup>72</sup> Dieses Recht darf nur nicht allein als Gesetz auftreten, sondern nur als natürliches moralisches Gewissen. Zudem und entscheidender ist Solidarität die Idee von Integration ohne Feindbild: »Solidarität findet zu sich selbst, wenn die Sprache der Notwendigkeit – die Sprache der Entfremdung, Diskriminierung und Demütigung – außer Gebrauch gerät.«<sup>73</sup> Insofern glaubt auch Bauman daran, dass die Ansprache des moralischen Impulses durch die Dekonstruktion der

69 Zima: *Moderne/Postmoderne*, S. 216.

70 Bauman: *Moderne und Ambivalenz*, S. 370.

71 Ebd., S. 371.

72 Ebd., S. 372.

73 Ebd.

modernen Wahrheitsgeschichten und damit durch Erfahrungen der Unsicherheit und geteilten Verletzlichkeit gelingen kann.

Mit den bisherigen Ausführungen sollte deutlich geworden sein, dass das von Rorty und Bauman vertretene Emotionskonzept nicht mehr nur natürlicher Impuls, sondern Produkt von Reflexivität, der Arbeit an unserem Selbstbild ist.<sup>74</sup> Anders formuliert: Selbst wenn die These als ein Zurück zur (solidarischen) Natur gedacht ist, dann nur unter der Bedingung einer reflexiven Dekonstruktion von kulturellen, ethischen und politischen Prägungen. Methodisch funktioniert dieses Zurück wie Rousseaus Konzeption des Naturzustandes. Erst in der darstellenden Überwindung von Vernunft, Erkenntnis und Moderne wird eine andere Form des Zusammenlebens, eine andere Form von Emotionen sichtbar, die eben nicht nur als bloßer Affekt zu verstehen sind, sondern als positives soziales Band. Sicher, ein solches Zurück ist kein leichtes und angenehmes, sondern beinhaltet insbesondere die Gefahr der Überforderung und damit den Aufbau von Gegenmaßnahmen. Im Gegensatz zu anderen Gefühlen, wie beispielsweise Angst, sind Solidaritätsgefühle und deren Erweiterung schwerer herzustellen.

#### **4. »Gute« und »Schlechte« Emotionen: Eine Chance für den politischen Diskurs**

Im Unterschied zu der klassischen Auseinandersetzung mit Emotionen hat der philosophische Bezug die Tendenz, Emotionen wiederum zu intellektualisieren. Mit der Auflösung des Dualismus von Vernunft und Emotionen und Rortys wie auch Baumans Integration in diesen Diskurs darf demnach nicht nur von einem post-rationalistischen Vernunftbegriff, sondern muss auch von einem post-affektiven Emotionsbegriff gesprochen werden. Die Abschwächung beider Pole, Vernunft und Affekt kann helfen, den Grad an Intensität als einen Beurteilungsmaßstab für eine Emotionalisierung des Politischen in den Mittelpunkt zu stellen. Es bleibt, abschließend das Potential der vorgestellten Konzepte auszuwerten und sie auf das eingangs vorgestellte Dilemma zu beziehen. Anleitend war die Frage, ob die Autoren eine Möglichkeit bieten, zwischen unterschiedlichen Formen von Emotionen zu differenzieren, die sich folgendermaßen auch für eine politische Beurteilung anwenden lässt. Drei Punkte sind hervorzuheben.

*Erstens* und offensichtlich ist, dass sowohl Rorty als auch Bauman auf eine bestimmte Kategorie an Emotionen rekurrieren. Im Mittelpunkt stehen Mitgefühl,

---

74 Vgl. Bernhard H. F. Taurek: »Asymmetrismus. Zum Spannungsverhältnis zwischen Gerechtigkeit und Alterität bei Zygmunt Bauman«, in: Matthias Junge und Thomas Kron (Hg.): *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne und Ethik*, Opladen: Leske + Budrich 2002, S. 429.

Sympathie und Einfühlungsvermögen, also Emotionen, die als vermittelte Emotionen anderer zu verstehen sind. Zudem sind diese Emotionen hinwendend an andere gerichtet. Damit wird eine Abgrenzung zu Emotionen wie Hass, Empörung, Wut und Angst vorgenommen, die die eigentlich prägenden Gefühle des gegenwärtigen Diskurses sind. Im Hintergrund dieser Umwertungsbewegung steht ein grundlegendes Motiv postmodernen Denkens, welches Wellmer als »Moderne ohne Trauer, ohne die Illusion einer möglichen »Versöhnung zwischen den Sprachspielen«, ohne die »Sehnsucht nach dem Ganzen und dem Einen, nach der Versöhnung von Begriff und Sinnlichkeit, nach transparenter und kommunizierbarer Erfahrung« kurz, eine den Verlust des Sinns, der Werte, der Realität in fröhlichen Wagnis auf sich nehmende Moderne<sup>75</sup> beschreibt. Folglich wird eine erste Differenzierung möglich, die es erlaubt, zwischen gesellschaftlich fördernden und nicht fördernden Gefühlen zu unterscheiden. Eine Differenz, die in Anbetracht der Betonung von Wut und Zorn der letzten Jahre gewinnbringend sein kann.

Zweitens sind Mitleid und Empathie aber nicht nur ursprüngliche Gefühle, die es zu reaktivieren gilt. Das ist insofern wichtig als auch Empathie, wie Fritz Breithaupt argumentiert, dunkle Seiten besitzt, weil das Hineinversetzen in andere Konflikte aufladen und Rachegelüste steigern kann.<sup>76</sup> Die in den letzten Abschnitten vorgestellten Konzepte beziehen sich auf ein anspruchsvolles Emotionskonzept, bei dem Mitleid Produkt eines voraussetzungsreichen Reflexionsprozesses ist. Im Mittelpunkt steht die Idee eines Selbstverhältnisses, welches über die Einsicht in die Grenzen der eigenen Überzeugungen, Einstellungen und Identität aktiviert wird. Jene Einsicht ergibt sich erst mit dem Durcharbeiten der von Rorty und Bauman dargestellten Philosophiegeschichte, Erkenntniskritik und daraus abgeleiteten Sozialphilosophie. Anders formuliert, ist philosophische Arbeit selbst der Weg zur den beschriebenen Sensibilitätsgefühlen. Es wurde deshalb von einem »Sozialkonstruktivismus durch Emotionen« oder »reflexiven Emotionsmanagement« gesprochen. Bei allem Idealismus gibt es dafür auch empirische Hinweise, wie kognitivistische Emotionstheorien oder auch der von Michael Tomasello eingeführte Begriff der »geteilten Intentionalität<sup>77</sup> zeigen. Menschen sind in der Lage, sich in andere hineinzuversetzen und damit das Verhalten des Anderen zu antizipieren. Die »Natürlichkeit« funktioniert nur als regulative Idee, indem sie auf die Gesellschaftlichkeit und Veränderbarkeit von Emotionen verweist. Ausgehend von dieser kognitiv und reflexiv voraussetzungsvollen Beschreibung wurde deshalb nicht nur eine dunkle Seite der Emotion (Empathie), sondern auch eine »dunkle

<sup>75</sup> Wellmer: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, S. 55.

<sup>76</sup> Vgl. Fritz Breithaupt: *Die dunklen Seiten der Empathie*, Berlin: Suhrkamp 2017.

<sup>77</sup> Vgl. Michael Tomasello: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2011, S. 31ff.

Seite»<sup>78</sup> der Ironie kritisiert. Das Idealbild des von Rorty und Bauman gezeichneten Bürgers tendiert dann zu Gleichgültigkeit und falsch verstandener, liberaler Toleranz, die so weit wie möglich ihre Ruhe vor den Bedürfnissen und Interessen der anderen haben will. Letztlich wird an beiden kritisiert, dass sie trotz ihrer radikalen Kritik an Letztbegründungen einen universalen Bezug zu den anderen verteidigen wollen, auch wenn sie diesen eher an Emotionen, denn Begründungen binden. Slavoj Žižek spitzte dieses Problem einmal philosophisch wie folgt zu: »Wie können wir von ihrem »ontologischen« Postulat der Mannigfaltigkeit zu einer Ethik (der Diversität, Toleranz...) kommen?«<sup>79</sup>

*Drittens*, weil es sich weiterhin um die Auslotung der jeweiligen Grenzen ihrer Projekte auf der Skala zwischen Aporien der Vernunft und Aporien der Emotionen handelt, ist es hilfreich, das Potential des vorgestellten Konzeptes bezogen auf die eingangs erläuterten Probleme des Politischen zu diskutieren. Hier ist zunächst offensichtlich positiv, dass sie der liberalen Entpolitisierung mit Solidarisierungskonzepten begegnen. Zwar nicht aus der radikaldemokratischen Perspektive der politischen Mobilisierung, aber aus der Perspektive einer Öffnung der Gemeinschaft und der Verhinderung von Ausgrenzung. Argumentiert wird für gesteigerte Verantwortung, weil die Fähigkeit der Wahrnehmung von Leid zu einer starken Form des Mitleids beiträgt, welche wiederum unser moralisches und politisches Verhalten prägt. Zudem verbindet sich mit beiden Positionen ein auf Handeln und Praxis konzentrierter Politikbegriff. Das Mitfühlen und Mitdenken der Position des anderen ist gebunden an öffentliche Auseinandersetzung. Baumans regelmäßigen Verweise auf Rortys pragmatische Demokratietheorie bestätigen, dass »erst mit der erfolgreichen Übersetzung privater Sorgen in öffentliche Probleme der Tatsache Rechnung getragen [wird], dass individuelle Freiheit nur das Ergebnis kollektiver Anstrengung sein kann.«<sup>80</sup>

Dergleichen Vorteil lässt sich auch für die geschilderten Probleme des Diskurses um Postfaktizität und Populismus behaupten. Gegen den rein subjektiven Wahrheitsbezug wird angeführt, dass subjektive Geltungsgründe sich zumindest an der Perspektivität der anderen messen müssen, gleichwohl damit keine Objektivität behauptet werden kann. Indem aber über die eigene peer-group hinaus erst das eigene subjektive Empfinden geschult wird, besteht wenigstens die Hoffnung auf einen kathartischen Effekt, der sich nicht nur aus der eigenen Echokammer bestätigt. Ob damit der gegenwärtigen Wissenschaftsskepsis begegnet werden kann, ist jedoch zweifelhaft. Gerade die Corona-Krise zeigte, dass die Nichtbeachtung wissenschaftlicher Expertise steigende Infektions- und damit auch Todeszahlen

78 N. Fraser: *Widerspenstige Praktiken*, S. 145.

79 Slavoj Žižek: *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 232.

80 Zygmunt Bauman: *Die Krise der Politik. Fluch und Chance einer neuen Öffentlichkeit*, Hamburg: Hamburger Edition 2000, Klappentext.

mit sich bringt, auch wenn damit demokratische Verfahren der Entscheidungsfindung hintergangen werden. Hier scheint, dass dem radikalen Kampf Rortys und Baumans gegen jegliche Form nicht-diskursiver Begründungen Grenzen gesetzt sind, weil es zwar nicht aus demokratietheoretischer, aber aus epistemischer Sicht unterschiedliche Qualitäten von Wissen gibt.

Stärker wird ihre Position dagegen, wenn sie mit der Empörungskultur des Populismus in Verbindung gebracht wird, weil sie gegenüber dem konflikttheoretischen Fokus eine Alternative bietet. Bezogen auf den radikaldemokratischen Diskurs findet sich dieses Argument am deutlichsten beschrieben in einem Aufsatz von Andreas Hetzel. Dieser argumentierte, dass Mouffes Agonismus, »einen weiteren, nicht explizit genannten Affekt voraus [setzt], den Affekt des Vertrauens«<sup>81</sup>. Gegen die Gefahr einer emotionalen Essentialisierung von Feindlichkeit erinnert er daran, dass der Konflikt erst dadurch denkbar wird, wenn die eigene Position nur als »partikulare Strategie in einem Feld konfigrierender Mächte verstanden werden darf.«<sup>82</sup> Er spricht sich somit für das bei Rorty und Bauman genannte Bewusstsein von Kontingenz aus, welches die Grundlage für Anerkennung bildet aufgrund geteilter Fehlerhaftigkeit. Hetzel nennt dies ein ungegründetes Vertrauen, dass in gewisser Weise zuerst ausgesprochen ist, bevor es durch Leistungen in irgendeiner Form bestätigt wird.<sup>83</sup> Es heißt dann: »Wir vertrauen der Demokratie, können der Demokratie nur vertrauen, sofern sie sich verletzbar zeigt. Diese Verletzbarkeit ist wiederum nur möglich, wenn wir Demokratie von allen universalistischen und kosmopolitischen Visionen entkoppeln.«<sup>84</sup> Diese Grundstruktur lässt sich auch wesentlich phänomenbezogener beschreiben. Die eben geschilderten Möglichkeiten können ein Urteil erlauben, dass zwischen der bewussten Nutzung emotionaler Bilder und Slogans, die mit Mitgefühl und Nächstenliebe assoziiert werden oder eben jener, die Ängste und Aggressionen ansprechen, unterscheiden kann. Studien über den Wahlkampf zwischen Hilary Clinton und Donald Trump zeigen eine solche Differenz in Bezug auf deren politische Inhalte und Mobilisierungsstrategien<sup>85</sup>, wie beispielsweise der Artikel von Fee Bartscherer in diesem Band deutlich

---

81 Andreas Hetzel: »Vertrauen als Affekt der radikalen Demokratie«, in: Thomas Bedorf und Kurt Röttgers (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Berlin: Suhrkamp 2010, S. 242.

82 Ebd.

83 Hetzel weist zurecht auf die Parallelen zwischen der Theorie Mouffes und den amerikanischen Pragmatismus. Siehe Richard Rorty: *Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*, Wien: Passagen 1994.

84 A. Hetzel: »Vertrauen als Affekt der radikalen Demokratie«, S. 247.

85 Vgl. Dilin Liu und Lei Lei: »The appeal to political sentiment: An analysis of Donald Trump's and Hillary Clinton's speech themes and discourse strategies in the 2016 US presidential election«, in: *Discourse, Context & Media* 25 (2018), S. 143-152. Für die deutsche Parteienlandschaft zeigt diese folgende Studie: Sabine Pokorny: *Von A wie Angst bis Z wie Zuversicht. Eine repräsentative Untersuchung zu Emotionen und politischen Einstellungen in Deutschland nach der Bundes-*

macht. Dasselbe gilt für den Punkt der Reflexivität als Form des Selbstverhältnisses. Auch hier liegt die Möglichkeit der Beurteilung vor. So zeigen Untersuchungen über AfD-Wähler, dass diese überdurchschnittlich autoritär eingestellt sind und einen Hang zum Narzissmus haben. Wie die Mitte-Studien des Kompetenzzentrums für Rechtsextremismus- und Demokratieforschung verdeutlichen, fehlt es vor allem an den mit Mitgefühl assoziierten Kompetenzen.<sup>86</sup>

Eine solche Beurteilung kann einen Kompass für Politik darstellen, der erlaubt, demokratisches Emotionsmanagement auch als Urteil über Emotionen zu verstehen, als Urteil über eine Verrohung oder Sensibilisierung des Diskurses. Sozialtherapie muss dann nicht heißen, jede Emotion gleich ernst zu nehmen und gefühlten Wahrheiten ernsthaft zu begegnen, sondern sie eben auch begründet verurteilen zu können. Eine Kompetenz, die in den letzten Jahren immer seltener anzutreffen ist. Dazu gehört auch die Emotionalisierung nicht nur als Politisierung gutzuheißen, sondern zu differenzieren, welche Emotionen wie und für was politisiert werden. Dementsprechend kann darüber nachgedacht werden, wie sich zu dem bei Rorty und Bauman anvisierten Selbstverhältnis beitragen lässt. Politische oder mit den Autoren ästhetische Bildung kann beispielsweise als Prozess emotionaler Reifung begriffen werden, der im Anschluss an Schaal und Heidenreich »Grundkenntnisse über die Entstehung und die ›Steuerung‹ von Emotionen [vermittelt] – welche die Bürger zu kompetenten Teilnehmerinnen und Teilnehmern an (politischen) Diskursen macht und der Gefahr rhetorischer Beeinflussung und Manipulation entgegenwirkt.«<sup>87</sup> Mit Rorty und Bauman wird eine Kultivierung von Gefühlen der Vermehrung von Wissen vorgezogen.

Sicherlich, es bleibt offen, ob es nicht zu viel verlangt ist »permanent in der Lage zu sein, die eigene Stellung, wenn auch mit einem gewissen Wohlwollen sich selbst gegenüber, zu relativieren.«<sup>88</sup> Der Vorwurf des Philosophismus, als Konstruktion anspruchsvoller Denkgebäude, die sich in der Realität nicht leben lassen, kann nicht völlig beseitigt werden, dennoch gilt hervorzuheben, dass Rorty und Bauman sich über die sozialen Voraussetzungen ihrer Konzepte bewusst waren. Sie zeichnen ein Bild von Politik, das eben nicht nur dem Imperativ der Toleranz folgt, sondern die Kultivierung von Emotionen auch an soziale Voraussetzungen

<sup>86</sup> tagswahl 2017. Konrad Adenauer Stiftung 2018, <https://www.kas.de/de/analysen-und-argumente/detail/-/content/von-a-wie-angst-bis-z-wie-zuversicht> (zuletzt aufgerufen: 18.07.2020).

<sup>87</sup> Vgl. Oliver Decker und Elmar Brähler (Hg.): *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft die Leipziger Autoritarismus-Studie 2018*, Gießen: Psychosozial-Verlag 2018.

<sup>88</sup> G. S. Schaal und F. Heidenreich: *Politik der Gefühle. Zur Rolle von Emotionen in der Demokratie*, S. 11.

<sup>89</sup> Walter Reese-Schäfer: »Unbehagen an der Moderne und an der Postmoderne. Zygmunt Bauman und das kommunikaristische Denken«, S. 337.

bindet. Darüber hinaus machen sie darauf aufmerksam, dass über den radikal-demokratischen Diskurs hinaus auch die Möglichkeit besteht, für eine bestimmte Form von Politik, für bestimmte Einstellungen und für bestimmte Emotionen zu votieren.

