

evozieren sollen. Dass aber überhaupt bestimmte Emotionen strategisch erzeugt werden, gilt in diesem Rahmen als unproblematisch.

Hier scheint mir ein Anschluss an die Überlegungen der pragmatistischen Erfahrungstheorie weiterführend zu sein, die Rorty in seiner Rezeption Deweys explizit verabschiedet. Sie ermöglicht es, die traditionelle Entgegensetzung von Emotionen und Reflexion weder begrifflich noch in der Trennung von Akteur:innen- und Expert:innenperspektive zu reproduzieren, sondern beide als Momente eines Erfahrungsprozesses zu fassen. Demnach verweisen Emotionen darauf, dass die Integration des Handelnden zu seiner Umwelt gestört ist; insofern haben sie eine erschließende Kraft, denn sie verweisen auf etwas, das für uns in der jeweiligen Situation neu und zugleich von Bedeutung zu sein scheint, was Bedrohung oder die künftige Erfüllung von Wünschen verspricht etc. Insofern sind diese affektiven Reaktionen Irritationen, von denen die Neuorientierung unseres Handelns ihren Ausgang nimmt. Wie aber genau zu handeln ist, wie die jeweilige Emotion zu bewerten ist, ob sie tatsächlich neue und bedeutsame Elemente der Situation enthüllt oder umgekehrt auf unter Umständen problematische eigene Prägungen zurückzuführen ist, ist erst im Rahmen einer reflexiven Stellungnahme zu diesen Emotionen weiter zu bestimmen.⁵

Dieser von Dewey vorgenommene Versuch, emotionale Reaktionen und die Evaluation bzw. Reflexion dieser Emotionen als Momente eines kontinuierlichen Erfahrungsprozesses zu verstehen, in dem neue Deutungen und Handlungsstrategien entwickelt werden, ermöglicht es auch, den situativen Charakter von Emotionen stärker mit einzubeziehen. Denn es lässt sich fragen, ob sich überhaupt, wie von Ramin unterstellt, kontextübergreifend zwischen »gesellschaftlich fördernden und nicht fördernden Gefühlen« unterscheiden lässt. Unter welchen Umständen ist etwa Mitleid einem friedlichen und akzeptierenden Zusammenleben in Vielfalt gerade nicht förderlich, sondern vielmehr eine problematische paternalistische Projektion? Unter welchen Umständen hilft es uns nicht, angemessen auf bestehende Herausforderungen zu reagieren? Und ist es umgekehrt sinnvoll, bestimmte Emotionen wie Wut und Empörung so eindeutig zu verurteilen? Können sie nicht, denken wir an Moria, als gerechtfertigte Reaktion auf ungerechte Verhältnisse verstanden werden?

Die Frage danach, wie sich die politische Bedeutung von Emotionen einschätzen und bewerten lässt, ist richtig gestellt. Dafür aber ist genauer zu rekonstruieren, wie wir als Teilnehmer:innen politischer Praktiken selbst in konkreten Situationen diese Einschätzungen und Bewertungen vornehmen. In diese Richtung wären in meinen Augen die Überlegungen Ramins weiter zu entwickeln.

5 Vgl. John Dewey: *Philosophie und Zivilisation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, S. 117-123.

Wie Hass und Gewalt sich begrifflich ausdehnen Emotionalisierung durch Concept Creep

Maria-Sibylla Lotter

1. Politische Emotionen und die Polarisierung der Politik

Gefühle haben einen schlechten Ruf in der Politik. Wenn über sie gesprochen wird, unterstellen wir ihnen oft »irrationale« Einflüsse auf politische Prozesse, die eigentlich »rational« sein sollten. Besonders die Gefühle, die mit der Rhetorik von »Rechtspopulisten« assoziiert werden wie Ressentiment, Empörung, Wut und Hass werden als Störenfriede rationalen und kultivierten politischen Verstehens und Handelns empfunden. Wie die gegenwärtige Debatte um die Einengung der Meinungsfreiheit im öffentlichen Raum zeigt, werden allerdings nicht nur bei der politischen Rechten Gefühle wie Empörung mobilisiert, die ein wechselseitiges Verstehen und Dazulernen verhindern.¹

Diese Phänomene stellen jedoch eher Schwächen und Verfallsformen der politischen Streitkultur dar; sie sind nicht prototypisch für die Rolle von Gefühlen in der Politik. Würden wir Gefühle aus der Politik heraushalten, könnten wir auch schwerlich ein Interesse an politischen Themen entwickeln. Gefühle sind normal und unverzichtbar für die politische Wahrnehmung und das politische Handeln. Wie die Politologin Chantal Mouffe argumentiert, lebt eine Demokratie nicht von einem rationalen Konsens, sondern von Gegnerschaft, die allerdings einer entwickelten Streitkultur bedarf. Emotionen erscheinen in dieser Vision der Demokratie nicht als Störenfried, sondern als Antriebskraft demokratischer Politik. Denn bei diesem Streit geht es nicht primär um Fragen der besten Verwaltung. Wer sich für Politik interessiert, entwickelt Gefühle, die mit Identifikation und Abgrenzung verbunden sind. Nach Mouffe liegt schon »in der Stimmabgabe [...] eine bedeutsame affektive Dimension«: »Um politisch zu handeln, müssen Menschen sich mit einer kollektiven Identität identifizieren können,«¹ die keine bloße Interessenvertretung ist. Auch wenn sie eine Partei wählen, die ihre Interessen als Berufsgruppe oder Klasse vertritt, geht es ihnen dabei auch um »eine aufwertende Vorstellung ihrer

1 Chantal Mouffe: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 31.

selbst.«² Diese Form der Selbstaufwertung durch Identifikation bedarf notwendig der Abgrenzung gegen anderen: Identität erwirbt man durch Abgrenzung gegen das, was man *nicht* ist, *nicht* sein will, *nicht* glaubt und *nicht* für gut und richtig hält.

Das emotionale Spannungspotential von Identifikation und Abgrenzung ist nicht mit Dauerempörung und Hass, den moralistischen Verfallsformen der politischen Streitkultur zu verwechseln. Wie der Sport und alle anderen Formen des Wettstreits zeigen, ist Gegnerschaft ohne Verachtung ohne moralische Abwertung durchaus möglich. Gleichwohl ist eine Identifikation durch Abgrenzung auch mit einer gewissen Kultivierung aggressiver Emotionen verbunden, wie es jeder Fanverein auf der Tribüne vorführt. Das ist solange unproblematisch, als der demokratische Diskurs keine Legitimationsnarrative anbietet, die dazu verführen, den Gegner nicht mehr als Gegner anzuerkennen, sondern ihn nach einem Gut-Böse-Schema als moralisches Ungeheuer vernichten oder als Verrückten ausschließen zu wollen. Dauerempörung und Hass entspringen nicht der Politik als solcher, sondern dieser Moralisierung und Pathologisierung politischer Themen und Überzeugungen, die dann zur Empörung über diejenigen wird, von denen man sich identitätsstiftend abgrenzen kann.

In dem Maße, in dem die politischen Ziele Visionen der Gerechtigkeit oder religiösen Konzepten untergeordnet sind, die unbedingte Ansprüche stellen, kann politische Gegnerschaft in moralische Feindschaft umkippen. Das ist gegenwärtig wohl eine der größten Gefahren in den westlichen Staaten, denn in den letzten Jahrzehnten wird Politik von links zunehmend in einem moralischen Register betrieben. Nach dem Verlust kommunistischer Gesellschaftsmodelle und anderer zukunftsorientierter Utopien gesellschaftlicher Veränderung ist die Solidarität mit den Schwachen, Benachteiligten, der Kampf gegen Rassismus und die Wiedergutmachung für Opfer historischen Unrechts zum politischen Programm geworden, während die Rechte sich ebenfalls im Besitz der wahren moralischen Werte wähnt, und darüber hinaus zur Pathologisierung ihrer Gegner neigt.³ Der Glaube, Politik könnte und sollte Moral werden,⁴ beruht nach Mouffe jedoch auf einem gefährlichen Irrtum:

2 Ebd.

3 Noch in den späten Neunzigern war die zunehmende Verwendung eines moralischen Vokabulars in der Politik – etwa in Schuld- und Wiedergutmachungsdiskursen – als Ablösung einer vormals rücksichtslosen Machtpolitik durch eine zunehmend moralisch gesteuerte Politik begrüßt worden. Eine solche Position vertritt etwa Elazar Barkan, vgl. *The Guilt of Nations. Restitution and Negotiating Historical Injustice*, New York & London: Norton 2000, S. 308.

4 »Deutschland ist ein Fall für den Psychiater und mit dieser Stiftung wollen wir die Therapeuten sein, um diesen deutschen Selbstwertdefekt heilen zu helfen« beschrieb Erika Steinbach ihr Selbstverständnis bei der Gründung der Desiderius-Erasmus-Stiftung, des Bildungswerkes der AFD.

Dieser Austausch des Vokabulars offenbart nicht, wie manche glauben, dass Politik durch Moral ersetzt worden wäre, sondern dass sie im moralischen Register ausgetragen wird. In diesem Sinne möchte ich den Begriff der »Moralisierung« der Politik verstanden wissen – Politik ist nicht moralischer geworden, sondern politische Antagonismen werden heutzutage in der Begrifflichkeit moralischer Kategorien formuliert.⁵

Mouffe kritisierte schon um die Jahrtausendwende, dass eine demokratische Politik zugrunde geht, wenn der Gegner nur noch als Feind im moralischen Sinne und als Bedrohung gesehen wird. Eine solche Entwicklung lässt sich in den USA am Verfall der Gesprächsbereitschaft zwischen Republikanern und Demokraten beobachten.⁶ In Deutschland ist sie an der Verwendung der Begriffe »rechts« und »links« erkennbar. Sie werden nicht mehr wie noch vor 40 Jahren wertneutral für die Anhänger der Sozialdemokraten und linkerer Gruppierungen auf der einen, der CDU und rechterer Gruppierungen auf der anderen Seite verwendet. Das Wort »rechts« hat zunehmend die Bedeutung von »rechtsradikal« oder »rechtsextrem« angenommen und steht für eine politische Haltung, die nicht mehr als legitimer Gegner im politischen Wettstreit, sondern als nicht satisfaktionsfähig und unmoralisch betrachtet wird. Anhänger der CDU verstehen sich jetzt in der politischen »Mitte« und nicht mehr als »rechts«.

Gleichzeitig mit der Moralisierung des politischen Raums und in Wechselwirkung mit ihr hat sich auch eine kulturelle Veränderung vollzogen, die an der Dehnung und teilweise impliziten Moralisierung von medizinischen und psychologischen Begriffen sowie Begriffen des Alltagslebens in Erscheinung tritt und zu einer weniger auffälligen, aber umso nachhaltigeren Emotionalisierung gewisser politischer Themen geführt hat. Im Folgenden möchte ich diese Verschiebung am Beispiel eines Sonderfalls und anschließend einer Normalisierung skizzieren und gegen Ende einige Fragen zu ihren Auswirkungen auf die politische Verständigung aufwerfen.

2. Wie sprachliche Manöver Gefühle auslösen und das Verständnis verändern können

Unser Welt- und Selbstverständnis wird durch die Sprache geleitet (wenn auch nicht determiniert), die dabei in vielfältiger Weise mit unseren Emotionen spielt. Schimpfwörter werden direkt eingesetzt, um beim Gegenüber Emotionen auszulösen. Aber auch Beschreibungen, die starke Wertungen (»abscheulich«) enthal-

5 Mouffe: *Über das Politische*, S. 98f.

6 Vgl. Jonathan Haidt und Greg Lukianoff: *The Coddling of the American Mind. How Good Intentions and Bad Ideas are Setting up a Generation for Failure*, UK (Penguin) 2019, Kap. 6.

ten, können starke Affekte hervorrufen. Wenn wir dichte moralische Begriffe wie etwa *Rassismus* oder *Hass* verwenden, die ein Phänomen sowohl beschreiben als auch moralischen bewerten, geht es nicht primär um die Vermittlung von Informationen. Wir setzen solche Begriffe nicht nur ein, um auf etwas hinzuweisen und es zu interpretieren (was XY gesagt hat, ist ein Ausdruck von Hass gegen Juden), sondern auch um zu warnen (das kann für diese bedrohlich werden) und aufzufordern (dagegen müssen wir etwas tun). Wenn in einem Gespräch solche Begriffe benutzt werden, fühlen wir uns persönlich angesprochen und irgendwie moralisch in die Pflicht genommen. Das löst wiederum Emotionen aus, die oft eine Eigendynamik entwickeln. Emotionalisierung durch Verwendung starker moralischer Begriffe kann Gespräche blockieren, aber auch Reflexionsprozesse in Gang bringen, besonders dann, wenn ihr Gebrauch als unangemessen empfunden wird oder sie auf unerwartete und neue Weise gebraucht werden.

Ein Beispiel: Vor einem Jahr sprach ich mit einer amerikanisch-deutschen Religionswissenschaftlerin über die Lebensbedingungen in den USA. Eher als (in meinen Augen) lustige Anekdote erwähnte ich einen sich wiederholenden skurrilen Vorgang in den achtziger Jahren in St. Louis/Missouri, als ich als einzige Weiße in einem ansonsten von Afroamerikanern bewohnten Mietshaus lebte: Meine weißen amerikanischen Studienkollegen und Freundinnen mieden bei Besuchen den Haupteingang und Fahrstuhl und kletterten über die Feuerleiter im Hinterhof in den vierten Stock hoch; offenbar aus Angst, spöttelte ich, im Flur oder Fahrstuhl einen Hausbewohner zu treffen. Meine Kollegin fand das gar nicht lustig. Angst, darum geht es nicht, unterbrach sie mich, das ist Hass. Nein, wandte ich erschrocken ein, das waren keine Rassisten, ganz im Gegenteil, sie waren anscheinend unsicher, wie man im Haus auf sie reagieren würde. Genau, das ist Hass, sagte sie mit Nachdruck. Irritiert wechselten wir das Thema. Das unerwartete Ringen um das angemessene Wort hatte uns aufgewühlt, und offenkundig konnten wir den Konflikt nicht einfach durch Hinzuziehung eines Dudens klären.

Meinen ehemaligen Freunden Hass zu unterstellen, erschien mir unzutreffend und unfair. Unter Hass verstehe ich ein intensives Gefühl von Ablehnung und Feindschaft, tendenziell verbunden mit dem Wunsch, dem Gehassten zu schaden. Die Aggressivität, auf die sich das Wort bezieht, ist mit einer negativen moralischen Wertung verbunden: Hass gilt gemeinhin als eine lasterhafte Emotion und Disposition. Dass meine Kollegin diesen Ausdruck für angebracht hielt, konnte nur den Grund haben, dass sie das Verhalten als Ausdruck von Rassismus deutete. Sie empfand den Begriff Angst hier offenbar als moralisch verharmlosend. Der Begriff suggeriert ja ein Gefühl der Hilflosigkeit gegenüber einer diffusen Bedrohung. So werden sich meine amerikanischen Freunde vielleicht auch gefühlt haben. Trotzdem sah ich die Dinge jetzt plötzlich anders. Objektiv betrachtet, gab es ja keine Bedrohung. Meine Berichte über die freundlichen und hilfsbereiten Nachbarn konnten auch keinen Anlass gegeben hatten, dies irrtümlicherweise zu vermuten.

Daher könnte man das Verhalten der Besucher auch als eine *aktive* Vermeidung betrachten, die rassistischen Mustern folgt, indem sie der anderen Seite Feindseligkeit unterstellt und auf diese unterstellte Feindseligkeit reagiert. (Man muss berücksichtigen, dass es Straßen in St. Louis gab, wo unbekannte Weiße mit Steinwürfen zu rechnen hatten, aber diese gehörte nicht dazu.) Dass ich in der »Ängstlichkeit« meiner amerikanischen Freunde jetzt meinte, im Nachhinein mögliche rassistische Muster ausmachen zu können, lag daran, dass meine Kollegin ein zu starkes Wort verwendet hatte, das mich zunächst verstimmt, aber auch dazu geführt hatte, dass ich länger darüber nachdenken musste.

Es geht hier nicht darum, ein abschließendes Urteil darüber zu fällen, was das »richtige« Wort wäre. Ich möchte vielmehr auf drei Aspekte der komplizierten Beziehung zwischen Sprache, Erleben und moralisch-politischer Bewertung hinweisen, die in solchen Konflikten um die richtige Wortwahl deutlich werden: *Erstens*, dass einzelne Worte oft nicht ausreichen, um eine Situation sowohl in ihrer phänomenal-affektiven, als auch ihrer politisch-moralischen Dimension adäquat zu beschreiben. *Zweitens*, dass es erkenntnisfördernd sein kann, einmal den gewöhnlichen Wortgebrauch zu verlassen und übertrieben starke – oder, als Ironie, auch zu schwache – Ausdrücke zu benutzen, um einen Gegenstand in anderem Licht erscheinen zu lassen, ob nun im politischen oder im privaten Bereich. Nicht immer allerdings führen solche rhetorischen Manöver zum Nachdenken – sie können es auch blockieren.

Drittens jedoch zeigt das Beispiel einen Trend an, der auch andere Begriffe aus dem Alltagsleben, aber auch der Medizin und Psychologie betrifft: In den letzten Jahrzehnten hat sich der Anwendungsbereich gewisser Begriffe konstant erweitert, gleichzeitig wird ein Teil davon zunehmend nach moralischen Maßstäben angewendet. Das hat Auswirkungen auf die Möglichkeiten der Verständigung.

3. Das Phänomen der schleichenden Begriffsdehnung

Was, wenn die Ausnahme in der Begriffsverwendung nicht mehr als Sonderfall oder metaphorische Anwendung erkennbar ist, sondern zur Regel wird? Der amerikanische Psychologe Nicholas Haslam hat für Ausweitungen des Umfangs von Begriffen, die sich so schleichend vollziehen, dass man sie kaum bemerkt, den unübersetzbaren Begriff *Concept Creep* eingeführt – unübersetzbar, weil *creep* eben nicht nur schleichen bedeutet, sondern dabei auch die Konnotation *creepy*, unheimlich, mitschwingt. Und ohne dass Haslam diesen Aspekt des Unheimlichen selbst ausführt, kann man die schleichende Begriffsausweitung in mehreren Hinsichten als unheimlich betrachten.

Einerseits betrifft sie vor allem Begriffe, die sich auf *negative* und beunruhigende Aspekte menschlichen Erlebens und Verhaltens beziehen. Begriffe der Alltags-

sprache wie »Hass« und »Gewalt«, aber auch Termini aus Medizin und Psychologie wie »Sucht«, »psychische Störung«, »Depression«, »Trauma« und andere umfassen heute ein viel breiteres Spektrum von Phänomenen als noch vor einigen Jahrzehnten. Insofern ist auch die Welt, die wir uns mit diesen Begriffen erschließen, »creepier« geworden.)

Andererseits ist die schleichende Begriffsdehnung in ihrer Auswirkung auf die Kommunikation unheimlich. Sie kann – wie bei dem Beispiel oben – mitten in einem Gespräch Verständnislosigkeit und das Gefühl hervorrufen, in verschiedenen Welten zu leben. Das liegt daran, dass ein großer Teil der Begriffsdehnungen bislang nur von einem Teil der Sprachverwender, vor allem dem akademisch gebildeten, mitvollzogen wurde, manche wiederum nur von einer kleinen Gruppe moralischer Entrepreneur:innen. Dann fühlt man sich in der Sprache nicht mehr zuhause, man erlebt sie nicht mehr als eine Heimat, in der man sich auch dann versteht, wenn man anderer Meinung ist. Wenn ich hier von »nicht mehr« spreche, meine ich eine in der Kommunikation verwurzelte Utopie des sich fraglos Verstehens, nicht eine vergangene Realität der fraglosen Verständigung aller Muttersprachler. So etwas hat es nie gegeben und kann es in einer sozial differenzierten Gesellschaft auch nicht geben. Wenn ein ehemaliger Milliardär erhebliche Verluste an der Börse gegenüber einer Sozialhilfeempfängerin mit den Worten beschreibt: »Jetzt haben wir nichts mehr«, stellt sie sich zwangsläufig etwas anderes unter den gegenwärtigen Vermögenswerten vor als er. Die Begriffsdehnungen, von denen im Folgenden die Rede ist, sind jedoch anderer Art als diese sozial bedingten Brüche zwischen den Erfahrungswelten und verstärken diese.

Die schleichende Begriffsausdehnung wirkt sich auch anders auf unser Welt- und Selbstverständnis aus als es bei Versuchen der gezielten und kontrollierten Sprachregelung wie den Verhandlungen über eine gendergerechte Sprache oder den Verboten von potenziell rassistischen Ausdrücken der Fall ist. Solche Sprachregelungen werden begründet und mit Blick auf ihre Vor- und Nachteile diskutiert, man verhält sich zu ihnen erfreut oder genervt, zustimmend oder ablehnend, jedenfalls bewusst. Die Dehnung von Begriffen wie »Trauma«, »Missbrauch«, »Sucht«, »Mobbing«, »Gewalt«, »Rassismus«, »Schuld« und vielen anderen hingegen hat sich so unmerklich vollzogen, dass man sie eher als eine undeutliche Veränderung der Lebenswelt selbst erlebt. Der Bereich des Normalen und des moralisch Erlaubten scheint in dem der begrifflichen Verschiebungen zu schrumpfen, während es in anderen Bezirken – etwa bestimmten Bezirken der Sexualmoral – umgekehrte Entwicklungen der Ausdehnung des Normalen und Erlaubten gibt.

Nach Haslam vollzieht sich die Begriffsdehnung auf zwei Weisen. Einerseits werden Begriffe wie etwa »Gewalt« horizontal auf *qualitativ neue* Phänomene ausgedehnt, die vorher gar nicht mit dem Begriff assoziiert wurden. In der Friedens- und Konfliktforschung (Johan Galtung) wird der Begriff schon seit den Siebzigern

auf ungerechte soziale Strukturen angewendet (*strukturelle Gewalt*)⁷, ein paar Jahrzehnte später auch auf Vorurteile (*epistemische Gewalt*), allerdings nur, sofern davon diejenigen betroffen sind, die als Opfer von Diskriminierung betrachtet werden. Andererseits dehnen sich Begriffe vertikal auf schwächere Phänomene ähnlichen Typs aus, was etwa im medizinischen und psychologischen Bereich geschieht, wenn eine Krankheit schon bei einer leichteren Symptomatik diagnostiziert wird als früher üblich.

Haslam konzentriert sich in seiner Untersuchung vor allem auf die Umfangsveränderungen der psychologischen Begriffe. Die Begriffsdehnungen haben jedoch auch eine starke politische Dimension. Denn die Entwicklung der psychologischen Termini ist nur verständlich, wenn man berücksichtigt, dass hier zwei Prozesse ineinanderwirken und sich wechselseitig verstärken; einerseits eine zunehmende moralische Sensibilisierung für weniger offensichtliche Formen von Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Diskriminierung, andererseits die Ausbreitung einer Therapiekultur, die immer mehr Formen des Leidens, die man früher als existentielle Erfahrungen und Lebenskrisen der Eigenverantwortung der Individuen zugewiesen hätte, als therapiebedürftig betrachtet. Diese Prozesse entspringen teilweise unabhängigen Quellen, befördern und verstärken einander jedoch insofern, als die moralische Sensibilisierung sich auf medizinische und psychologische Befunde stützt, diese dabei umgekehrt stark durch eine Veränderung der ethischen Wahrnehmung angeregt und kanalisiert werden.

Im medizinisch-psychologischen Bereich entsprechen die begrifflichen Verschiebungen einer zunehmenden Sensibilisierung für Formen des Leidens und der Vulnerabilität, die vorher nicht beachtet oder den Betroffenen negativ als moralische Schwäche ausgelegt wurden. So hat die Entwicklung des Trauma-Begriffs etwa dazu geführt, dass die nachhaltigen psychischen Leiden von Soldaten nach Einsätzen im Krieg, die ihnen nicht selten ein normales Berufs- und Familienleben verunmöglicht hatten, als ernstzunehmendes Problem unter dem Titel »posttraumatische Belastungsstörung« benannt werden konnten, das Rücksicht und Behandlung erfordert. Noch im Ersten Weltkrieg hingegen waren Soldaten, die sich vom Kriegshorror nicht erholten, als Schwächlinge verunglimpft worden. Die Ausweitung des Traumbegriffs ist zweifellos für sehr viele Betroffene hilfreich und mitunter lebensrettend gewesen.

Zugleich führt die Ausweitung der medizinisch-psychologischen Krankheitsbegriffe in einem privatwirtschaftlich organisierten Medizinbetrieb dazu, die Menge an Patienten zu vergrößern und so der Medizin steigende Einnahmen zu sichern, was eine starke Versuchung darstellt, sie auf Kosten der Selbstständigkeit und Eigenverantwortung der Betroffenen weiter zu forcieren. In ihrer historischen

7 Johan Galtung: *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung*, Reinbek b. H.: Rowohlt 1975.

Studie *The Loss of Sadness: How Psychiatry Transformed Normal Sorrow Into Depressive Disorder* haben Alan Horwitz und Jerome Wakefield⁸ gezeigt, dass neuere Methoden zur Diagnose von Depression systematisch normale affektive Reaktionen als Formen der Psychopathologie fehldiagnostizieren. So führt eine rein symptomatische Diagnose von Depression dazu, dass eine durch Krisen oder traurige Ereignisse hervorgerufene Niedergeschlagenheit zu einer medizinisch zu behandelnden Depression wird, während das restriktivere traditionelle Verständnis von Depression als »Traurigkeit ohne Ursache« eine solche Verwechslung noch ausschloss.

Während medizinische Begriffe wie Depression zwar gedehnt werden, jedoch nicht mit einer moralischen Bewertung verbunden sind, haben sich andere Begriffsdehnungen so stark mit moralischen Wertungen verbunden, dass ihr deskriptiver Gehalt mittlerweile von der moralisch-politischen Wertung überlagert wird. Das gilt insbesondere für die Begriffe Trauma und Gewalt und erzeugt neue Probleme. Wie die französischen Anthropologen Didier Fassin und Richard Rechtman in ihrer Studie *L'Empire du traumatisme: enquête sur la condition de victime* gezeigt haben, kann man die Dehnung des Trauma-Begriffs nicht allein aus der medizinischen Entwicklung selbst erklären, sondern nur aus der Rückwirkung sozialetischer Entwicklungen auf die Medizin, die wiederum in Gestalt der Therapiekultur die Alltagsethik und das Selbstverständnis verändert. So bezog sich der Begriff »Trauma« – aus dem Griechischen für »Wunde« – noch in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts auf eine organische Störung oder Verletzung des Gehirns, die durch ein äußeres Ereignis hervorgerufen wurde, wie noch heute in der Verwendung des Wortes »Schleudertrauma« sichtbar ist. Die Idee eines *psychischen* Traumas kam zwar schon Ende des 19. Jahrhunderts auf, wurde aber lange Zeit misstrauisch beäugt. Erst allmählich setzte sie sich nach dem Zweiten Weltkrieg als Beschreibung für psychische Störungen durch, die durch Erfahrungen im Krieg, Vergewaltigungen oder schwere Unfälle ausgelöst wurden – Ereignisse, die außerhalb des Bereichs gewöhnlicher menschlicher Krisensituationen lagen. Mittlerweile gelten aber nahezu *alle* psychologischen Belastungen des Lebens als traumatisch, auch das, was Freud das »gewöhnliche Elend« nannte wie Ehekrisen, Jobverluste, verpatzte Prüfungen etc. Sogar Personen, die diese Belastungen nicht selbst erfahren, sondern beobachten, können heute dadurch »traumatisiert« werden. »Das Wort ist inzwischen zur Metapher für fast alles Unangenehme geworden.«⁹ Diese Begriffsdehnung wirkt sich auch auf die Beschreibung der eigenen Empfindungen und auf das Selbstverständnis aus; unangenehme Erfahrungen werden als Verletzungen der eigenen Psyche interpretiert, vor denen man geschützt werden muss

8 Alan Horwitz und Jerome Wakefield: *The Loss of Sadness: How Psychiatry Transformed Normal Sorrow Into Depressive Disorder*, Oxford: Oxford University Press 2012.

9 Ian Hacking: *Multiple Persönlichkeit. Zur Geschichte der Seele in der Moderne*, München: Hanser 1996, S. 238.

und die der Heilung bedürfen. Wie Ian Hacking an anderen Beispielen der Neuentwicklung medizinischer Begriffe gezeigt hat, schlagen sich solche begrifflichen Veränderungen stark im Erleben und im Selbstverständnis nieder und schaffen so auch neue Realitäten.¹⁰

Was es allerdings bedeutet, traumatisiert im Unterschied zu belastet oder einfach in einer schwierigen Situation zu sein, ist im Verlauf dieser Begriffsdehnung immer unklarer geworden, auch wenn der Begriff so gebraucht wird, als bezöge er sich noch auf eine feste Gruppe von deskriptiven Faktoren. Während er deskriptiv durch die Ausdehnung an Deutlichkeit verlor, hat er gleichzeitig immer markantere moralische Bedeutung gewonnen. Die Rechtswissenschaftlerin Saira Mohammed hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Begriff Trauma in kulturwissenschaftlichen Kontexten nach einem *moralischen* Code verwendet wird, der die Unterscheidung zwischen Opfern und Tätern voraussetzt. Der vermeintlich medizinische Begriff wird nur noch auf Personen angewendet, insoweit man sie als *Opfer* wahrnimmt; *Tätern* wird die Fähigkeit, traumatisiert zu werden, nur insoweit zugesprochen, als sie als Opfer der Umstände verstanden werden wie etwa Kindersoldaten.¹¹ Das liegt daran, dass die Beschreibung von Personen als traumatisiert aufwertende und appellative Funktionen hat: Der Begriff dient vor allem dazu, das Leiden derjenigen auszuzeichnen, deren Erfahrungen nach dem gegenwärtigen moralischen Code Anerkennung verdienen. So hat sich der Begriff Trauma schleichend von einer medizinischen Kategorie in eine moralische Kategorie verwandelt, die solche Personen, die Empathie verdienen und gehört werden sollten, von solchen unterscheidet, die keinen Anspruch auf Mitgefühl haben.

Der alltagssprachliche Ausdruck »Überlebende« hat eine ähnliche Entwicklung durchgemacht. Er wurde früher auf diejenigen angewendet, die eine lebensgefährliche Gewalttat oder Naturkatastrophe überleben, dann speziell die Überlebenden der Nazi-Konzentrationslager, und wird mittlerweile auch für Frauen als Opfer ausbeuterischer persönlicher Beziehungen oder enttäuschender sexueller Begegnungen gebraucht. Während der Titel also anfangs auf einen Kreis von Personen beschränkt war, die eine ganz außergewöhnlichen Gewalt oder Katastrophe überlebt haben, gegenüber der sie machtlos waren, wird er nun auch auf Menschen angewendet, denen ein Opferstatus mit Blick auf belastende persönliche Beziehungen zugesprochen wird, die sie jederzeit hätten beenden können (auch wenn

10 Hacking verwendet den Ausdruck »dynamischer Nominalismus« für die Entwicklung eines neuen Selbstverständnisses, der dem Wechselspiel zwischen Klassifikationen und den Personen entspringt, die entsprechend klassifiziert werden. Vgl. Ian Hacking: *Historische Ontologie: Beiträge zur Philosophie und Geschichte des Wissens*, Zürich: Chronos 2006, S. 126.

11 Vgl. hierzu Saira Mohamed: »Of Monsters and Men: Perpetrator Trauma and Mass Atrocity«, *Columbia Law Review*, 115/5 (2015) S. 1173.

sie sich aufgrund vertrackter psychologischer Dynamiken dazu nicht überwinden konnten).

Während die Entwicklung dieser Begriffe eine Tendenz offenbart, die Grenzen zwischen medizinisch-psychologischen und moralischen Kategorien zu verwischen, indem dadurch Mitgefühl für die Opfer von Unrecht geweckt wird, dass man ihren Leiden besondere Aufmerksamkeit schenkt und es unter spezielle Kategorien bringt, geht eine andere Tendenz in die Richtung, Täterschaft und somit Vorwerfbarkeit nicht mehr an bewusstes und absichtliches Fehlverhalten zu binden, das zu unterlassen in der eigenen Macht steht. Sie zeigt sich in der Ausdehnung von Begriffen für menschliches Fehlverhalten wie Hass, Rassismus, Mikroaggression, Mobbing oder Gewalt.

Typisch dafür ist die Verwendung des Begriffs Mobbing (Bullying). Der Begriff entwickelte sich erst im letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts¹² und bezeichnete in den Siebzigern eine sich wiederholende, gezielte und absichtliche Aggression gegenüber Kindern durch Gleichaltrige im Kontext eines Machtungleichgewichts. Neuerdings wird der Begriff auch auf Kommunikationen zwischen erwachsenen Kollegen am Arbeitsplatz angewendet, die von einer Seite als belastend oder tyrannisch empfunden werden, ohne dass Absicht, Intention oder ungleiche Machtverhältnisse vorliegen müssen.¹³

Ein anderes Beispiel, bei dem ebenfalls der Aspekt der Intentionalität fallengelassen und gleichzeitig das deskriptive Spektrum stark erweitert und moralisch aufgeladen wird, ist der Gewaltbegriff. Hier ist die Dehnung des Begriffs, der sich heute nicht mehr nur auf leiderzeugende und beschädigende physische Angriffe, sondern ein Spektrum an ganz heterogenen Phänomenen und Erklärungen bezieht, sowohl moralisch als auch politisch motiviert. Wenn wir heute von Gewalt sprechen, dann meinen wir nicht nur physische Gewalt. Es kann auch um soziale Strukturen, psychische Manipulationen, Vorurteile oder Erkenntnis unter Bedingungen ungleicher Machtverteilung gehen (strukturelle, psychische und epistemische Gewalt). Das hat im Einzelnen nachvollziehbare und oft auch gute Gründe. So spricht die Verletzbarkeit von Menschen für Einschüchterung und Demütigung dafür, den Gewaltbegriff auf psychische Attacken auszudehnen. Und da physische Gewalt nicht allein individuell erklärt werden kann, sondern oft durch ungerechte soziale Verhältnisse erzeugt oder verstärkt wird, die Wut und Hass erzeugen,

12 Eine kurze Entwicklungsgeschichte gibt Svenja Coltermann in »Signifikante Verschiebungen. Zur Geschichte des Mobbing«, in: *Forschung & Lehre* 6/20, S. 490-492.

13 Vgl. Ekaterina Vylomova, Sean Murphy u. a.: »Evaluation of Semantic Change of Harm-Related Concepts in Psychology«, in: *Proceedings of the 1st International Workshop on Computational Approaches to Historical Language Change*, Florence (Association for Computational Linguistics) 2019, S. 29-34.

liegt es nicht fern, in der sozialen Gewaltprävention den Begriff auch auf die mutmaßlichen sozialen Ursachen auszudehnen. Unter den in den Siebzigern von John Galtung geprägten Begriff der »strukturellen Gewalt« fallen politische oder ökonomische Strukturen, die zu einer eigentlich vermeidbaren Ungleichheit an Lebenschancen führen. Galtung definiert also die Differenz zwischen Sollen und Sein, zwischen dem, was die Potentiale von Menschen ausmacht, und dem, was sie unter den gegebenen Umständen tatsächlich realisieren können, als Gewalt. Genau wie beim Trauma-Begriff wird hier eine moralische Unterscheidung zum Kriterium der Gewalt, die jedoch vom Individuum auf die Gesellschaft als Verantwortungsträger verschoben wird. Gewalt liegt dann vor, wenn die Differenz aufhebbar wäre, also zurechenbar ist, wenn auch nicht einzelnen Menschen, sondern der Gesellschaft.¹⁴ So kann der Unterschied zwischen Sein und Sollen zu einem Gewaltverhältnis werden.

Da auch die Wissenschaft dazu beitragen kann, kulturelle Dominanzverhältnisse zu reproduzieren, die ungerechte soziale und politische Verhältnisse legitimieren und aufrechterhalten, wird Wissenschaft im Resonanzraum postkolonialistischen Denkens selbst potenziell als epistemische Gewalt betrachtet, wenn sie nicht von denen selbst betrieben wird, die Opfer von Ungerechtigkeiten oder Benachteiligte in Dominanzbeziehungen sind. Das Konzept der »epistemischen Gewalt« stammt von der Literaturwissenschaftlerin und postkolonialen Theoretikerin Gayatri Chakravorty Spivak in ihrem berühmten Aufsatz »Can the Subaltern Speak?«¹⁵ die sich dabei auf eine eigene Lesart von Michel Foucaults Überlegungen zu den Beziehungen zwischen Wissen, Macht und sozialer Kontrolle stützt. Unter der »Subalternen« wird eine Person mit marginalisiertem Status verstanden, die insofern keine Stimme hat, als »man« – das gewalttätige Subjekt, worunter man je nach Kontext die sozial Höherstehenden, die Kolonialherrschaft oder Wissenschaftlerinnen aus vormals kolonialen Herrschaftsgebieten versteht – ihr kein Gehör schenkt, keine Autorität zubilligt, und sie somit, auch wenn sie Worte äußert, in einem sozialen und kulturellen Sinne zum Schweigen verdammt. Der komplexe Prozess, indem sich ungleiche Machtverhältnisse auf die Wertschätzung der Traditionen, der Weltanschauung und der Sprache indigener Völker auswirken und zu einem Verlust der ursprünglichen eigenen Kultur führen, wird so umschrieben als eine Gewalt, die von Tätern gegen Opfer ausgeübt wird.

Diese begrifflichen Dehnungen bringen jedoch auch Schwierigkeiten mit sich. Insgesamt führen sie dazu, dass die Unterschiede zwischen den Phänomenen, auf die sich der Begriff früher bezog, und den durch die Begriffsdehnung hinzukommenden Phänomenen verwischt werden. Das kann sich auch auf die mo-

14 Vgl. hierzu Jörg Baberowski: *Räume der Gewalt*, Frankfurt a.M.: Fischer 2015, S. 111.

15 Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien & Berlin 2007, Abschnitt II.

ralische Bewertung und die emotionalen Reaktionen auswirken, mit gewissen sozialpolitischen Folgeerscheinungen. Wenn etwa physische Gewalt generalisierend auf »strukturelle Gewalt« zurückgeführt wird, scheint der physische Gewalttäter von Verantwortung moralisch entlastet. Und wenn auch die weniger offensichtlichen Formen diskriminierender oder einschüchternder Rede als Gewalt bezeichnet werden können, sinkt beispielsweise die Bereitschaft, irritierende Äußerungen als normalen Bestandteil freier akademischer Debatten zu akzeptieren. Nach dem berühmten Schadensprinzip von John Stuart Mill darf die individuelle Freiheit nur insoweit begrenzt werden, als sie »niemand anderen Schaden zufügen darf.«¹⁶ Es ging Mill um bedrohliche Situationen, in denen diejenigen, an die die Rede gerichtet ist, sie als unmittelbare Aufforderung zur physischen Gewaltausübung verstehen können. Akademische Debatten hingegen waren geschützt. Die Ausweitung der Begriffe für negative Phänomene wie Gewalt, Enteignung, Rassismus etc. verführt heute zur Ausdehnung des Schadensprinzips auf die Erforschung von Gruppen, die früher unter kolonialer Herrschaft oder vorurteilsbelasteter Wahrnehmung gelitten haben. Die Assoziation mit physischer Gewalt, die der Begriff epistemische Gewalt evoziert, verleiht einer wissenschaftlichen Untersuchung eine neue Bedrohlichkeit und moralische Illegitimität. Wer Islamwissenschaftlerinnen oder Politologen, die sich kritisch mit dem politischen Islam auseinandersetzen, die Ausübung epistemischer Gewalt oder eines antimuslimischen Rassismus vorwirft, suggeriert damit, dass ihre Forschung einen moralisch illegitimen Übergriff darstellt, der verboten oder verhindert werden muss. Das bleibt nicht ohne Auswirkungen auf die Praxis. So wurde etwa gefordert, die Kulturanthropologin Susanne Schröter von der Universität Frankfurt zu entlassen, als sie 2019 die Konferenz zum Thema »Das islamische Kopftuch – Symbol der Würde oder Unterdrückung?« organisierte.

4. Schluss: Auswirkungen der Begriffsdehnung auf das Selbstverständnis und die Möglichkeiten politischer Verständigung

Dass Begriffe gedehnt werden, soll hier nicht etwa als ein an sich »falscher« Gebrauch der Sprache kritisiert werden. Begriffliche Verschiebungen und Veränderungen im Sprachgebrauch sind etwas Normales, wie jeder sehen kann, der einen Blick in das Deutsche Wörterbuch der Brüder Grimm wirft. Wie schon Haslam betont, kann man die hier erörterten begrifflichen Verschiebungen im Einzelnen auch nicht generell als gut oder schlecht bewerten. Sie wirken sich auf vielfältige Weise aus, die man je nach Gesichtspunkt als moralischen Fortschritt oder als Quelle neuer politisch-moralischer Probleme wahrnehmen wird. Für die metaphorische

¹⁶ John Stuart Mill: *Über die Freiheit*, Hamburg: Meiner 2009, S. 79.

Verwendung von Begriffen in neuen Kontexten oder die bewusste Erweiterung der medizinischen Kriterien, die langfristig zur Bedeutungserweiterung führt, gibt es in den jeweiligen Kontexten gute Gründe; die Begriffe werden in der Regel gedehnt, um die Aufmerksamkeit auf Phänomene zu lenken, die im Kontext eines sich wandelnden moralischen Bewusstseins Rücksicht verdienen, und um die Sensibilität zu schärfen. Man zahlt dafür jedoch den Preis, dass die Begriffe durch die Dehnung ihre differenzierende Funktion verlieren, ein bestimmtes Phänomen und damit auch die Opfer bestimmter Gewaltakte oder Störungen klar von anderen zu unterscheiden. Wer als traumatisiert bezeichnet wird, könnte schwere Folter oder Vergewaltigung durchlitten haben, oder Zeuge eines Autounfalls geworden sein.

Im Kontext dieses Bandes interessiert jedoch vor allem die Frage, wie diese Begriffsdehnungen die Weltanschauung und das Selbstverständnis derjenigen verändern, die sie mitvollzogen haben, und wie sie sich auf die politische Wahrnehmung und die demokratische Streitkultur auswirken. Zwar sind Begriffe wie Mobben, Trauma oder Depression nicht wie die Begriffe Rassismus und Kolonialismus mit spezifisch politischen Themen und Selbstverständnissen verbunden, noch unterscheiden sie nach »Rassen« oder Nationen; sie beziehen sich auf den Menschen allgemein in seiner Vulnerabilität und Fragilität. Gleichwohl fördert die Dehnung von Begriffen für negative Phänomene und menschliche Vulnerabilität die Möglichkeit, die mit der nach Mouffe mit der politischen Identität verbundene eigene Aufwertung in der moralischen Sensibilisierung für subtilere Formen des Leidens von Opfern und ihrer solidarischen Unterstützung zu finden. Sie identifiziert neue Arten von Erfahrungen als bedrohlich und schädlich und zeichnet damit auch weitere Gruppen von Menschen als schutzbedürftig aus.¹⁷

Infolgedessen hat sich einerseits der Bereich des Pathologischen, der medizinische Betreuung und staatliche Regelung erfordert, begrifflich ausgedehnt auf Kosten des Bereichs, für deren Bewältigung sich die einzelne Person selbst als allein zuständig und verantwortlich versteht. Dies ist mit einer Ausdehnung von Rechten und Ansprüchen auf Verständnis und Rücksichtnahme verbunden: Wer als traumatisiert, depressiv etc. eingeordnet wird, erwirbt damit auch einen moralischen Anspruch auf das Verständnis der Mitmenschen, und einen (bei den Krankenkassen einlösbaren) Anspruch auf medizinische Hilfe. Der Vorteil, den das Individuum hierdurch gewinnt, wenn es bei Krisen auf das Verständnis und die Unterstützung anderer hoffen kann, hat allerdings seinen Preis; wer eine Lebenssituation als Krankheit versteht, wird sich auch als machtloser wahrnehmen als wenn er davon ausgehen muss, selbst für die Bewältigung seiner Lage verantwortlich zu sein. Mit der Ausdehnung des Trauma-Begriffs ist besonders in den USA mit ihrer noch ausgeprägteren Therapiekultur die Bereitschaft stark angestiegen, sich

¹⁷ Jonathan Haidt, »Why Concepts Creep to the Left«, *Psychological Inquiry*, 27/1 (2016), S. 40-45.

durch die Konfrontation mit beunruhigenden oder schockierenden Dingen auf unzumutbare Weise verletzt zu fühlen; diese kulturelle Wirkung wird seit einigen Jahren besonders an den US-amerikanischen Privatuniversitäten sichtbar, wo es inzwischen vorkommen kann, dass klassische Werke der Literatur aus dem Kanon genommen werden müssen, weil sie Traumata »triggern« könnten und sich manche Studierende nach einer politischen Wahl, die die andere Seite gewinnt, so traumatisiert fühlen, dass sie therapeutisch betreut werden müssen.¹⁸ Gleichzeitig haben Teile der politischen Emanzipationsbewegungen, insbesondere der Frauenbewegung, der Afroamerikaner und derjenigen, die sich als Opfer ehemaliger Kolonisation verstehen, die mit der Begriffsdehnung verbundene Vorstellung übernommen, dass Worte nicht nur demütigen, ängstigen und verstören können, wenn man ihnen nichts entgegensetzen kann, sondern wie physische Gewalt unmittelbar verletzen und traumatisieren. Dabei gerät die Möglichkeit, sich sprachlichen Angriffen zu entziehen oder sie rhetorisch umzudrehen, aus dem Blick; Hatespeech wird oft so diskutiert, als handle es sich um Sprechakte, in denen unmittelbar eine Gewalt vollzogen wird, als wäre der Aggressor ein souveränes, allmächtiges Subjekt, der Adressat hingegen ohnmächtig.¹⁹ Die Begriffsdehnung im Bereich der medizinisch-psychologischen Begriffe, insbesondere beim Verständnis von Trauma und Vulnerabilität, hat daher zu einer neuen Art von Zensur geführt, die nicht vom Staat ausgeht, sondern sich quasi selbst im moralischen Diskurs der Sprachverwender insbesondere im Milieu der Gebildeten organisiert und der Leitidee folgt, verletzte Gruppen vor sprachlichen Verletzungen zu schützen. Provokationen und Beleidigungen können in der Tat neutralisiert und gegen den Aggressor gewendet werden, wenn die Angegriffenen und vor allem die Umstehenden abweisend oder spottend reagieren.²⁰ Würde sich diese Haltung in der Bevölkerung verbreiten und dazu führen, dass bei wirklich rassistischen Angriffen verbal eingeschritten wird, um ihnen nicht durch schweigende Duldung Autorität zu verleihen, könnte dies ja auch zu einer Kultivierung des sozialen Miteinanders führen. Dies erfordert jedoch nicht nur ein Bewusstsein der eigenen Mitverantwortung als »Bystander«, sondern auch Mut. Dies mag ein Grund sein, dass sich die selbstorganisierte Zensur bislang vor allem in dem Bereich äußert, in denen sie risikofrei, am wenigsten nötig ist und am meisten schadet: der Universität.

18 Zu diesem Phänomen vgl. Jonathan Haidt und Greg Lukianoff: *The Coddling of the American Mind. How Good Intentions and Bad Ideas are Setting up a Generation for Failure*, UK (Penguin) 2019.

19 Dass hier eine unhaltbare Interpretation der Sprache als souveräner Gewalt des Sprechenden zugrunde liegt, gegen die sich das Opfer nicht schützen kann, hat schon Judith Butler kritisiert, vgl. *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Berlin: Suhrkamp 2006.

20 Zur Bedeutung der Umstehenden für die Möglichkeit sprachlich zu verletzen vgl. Rae Langton, »The Authority of Hate-Speech«, in John Gardner, Leslie Leiter und Brian Green (Hg.): *Oxford Studies in Philosophy of Law 3*, Oxford: Oxford University Press 2018.

Andererseits – und das ist für die politische Debatte besonders folgenreich – werden durch die Ausweitung von Begriffen für extreme Phänomene und Verhaltensweisen, die moralisch verurteilt werden, auf harmlosere Phänomene und Verhaltensweisen, die Diskussionen auch stärker emotional aufgeladen. Wenn etwas, was phänomenal in den Bereich der Angstemotionen gehört, als *Hass* bezeichnet wird, werden andere und heftigere Emotionen geweckt. Ebenso, wenn man die Äußerung einer Person nicht nur als unbegründet, als Vorurteil oder als unsensibel, sondern als epistemische oder psychische Gewalt oder Rassismus beschreibt. Das kann sich unterschiedlich auswirken. Wenn man sich nicht selbst angegriffen fühlt, können begriffliche Übertreibungen wie im obigen Fall dazu führen, dass ein Gespräch über ein vermeintlich belangloses Thema lange nachhallt und überdacht wird – sie können das Nachdenken aber umgekehrt auch blockieren. Wäre mir in dem obigen Beispiel jedoch selbst *Hass* zugeschrieben worden – meine Verharmlosung mutmaßlich rassistischer Vermeidungsmuster als »Angst« wäre nach heutigen Maßstäben wohl mindestens als eine rassistische »Mikroaggression« zu bewerten –, hätte ich vermutlich nur mit verärgerten Abwehrreflexen reagiert. Moralische Vorwürfe, die sich offen gegen die eigene Person richten, lösen selten moralische Reflexionsprozesse aus. Die Begriffsdehnung verstärkt daher die Tendenz der einen Seite, den politischen Gegner nicht als Gegner, sondern als einen Feind wahrzunehmen, der von zutiefst unmoralischen Affekten und Haltungen wie *Hass* und *Rassismus* getrieben wird. Die andere Seite reagiert, indem sie diese Vorwürfe als Ausdruck eines Irrsinns diagnostiziert, der einem ungesunden kulturellen Selbsthass und Opferkult entspringt.

Die schleichende Begriffsdehnung wird nicht gleichmäßig von der Bevölkerung mitvollzogen, sondern spaltet die Sprechenden in eine universitär gebildete Elite und diejenigen, die die Sprache so verwenden, wie sie es als Kinder gelernt haben. Es ist daher anzunehmen, dass sich dies nicht nur auf das intellektuelle, sondern auch das emotionale Verstehen auswirkt. Wer keine Vorstellung von den politisch-moralischen Gründen der Begriffsdehnung hat, wird sowohl die als übertrieben empfundenen emotionalen Beschreibungen, als auch die dadurch ausgelösten Emotionen als unangemessen und abstoßend empfinden. Das hängt damit zusammen, dass wir in der Kommunikation, meist ohne uns dessen bewusst zu sein, ständig affektiv und auch moralisch beurteilend auf die Art und Weise reagieren, wie andere Gefühle zum Ausdruck bringen, wie Adam Smith in seiner *Theorie der moralischen Gefühle* gezeigt hat.²¹ Wir fühlen uns ihnen in dem Maße verbunden – oder umgekehrt von ihnen befremdet und abgestoßen –, in dem ihre Gefühle dem entsprechen, was wir in der betreffenden Situation selbst für angemessen halten. Dies gilt auch für die Kommunikation von Emotionen wie Mitgefühl oder Empörung im politischen Raum. Wer die Begriffsdehnung nicht mitvollzieht, wird dazu

21 Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford (Clarendon) 1976, S. 16ff. (I.1.3)

neigen, diejenigen, die sich und andere als traumatisiert beschreiben, für verrückt zu halten. Wir sollten uns jedoch bewusst sein, dass man die Wirklichkeit auch anders beschreiben kann und dass es legitim ist, Selbstverantwortung und Opferstatus begrifflich auf andere Weise zu verteilen (und entsprechend andere Gefühle für angemessen zu halten), als diejenigen, die im eigenen politischen Milieu üblich sind. Nur so können wir Andersdenkende als Gegner respektieren.

Die Dystopie des fraglosen Verstehens

Helen Akin

Angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen wirft Maria-Sybilla Lotter in ihrem Beitrag *Wie Hass und Gewalt sich begrifflich ausdehnen* eine Frage auf, die brisanter nicht sein könnte: Welche Stimmen finden in unserer Demokratie Gehör und welche Mechanismen der Abwertung und Ausgrenzung gefährden den demokratischen Grundgedanken, dass *alle* Bürger gleichermaßen Gehör finden sollen? Dem Tagungsthema *Die Emotionalisierung des Politischen* entsprechend, legt Lotter ihren Fokus hierbei auf Mechanismen und Strategien, die sich emotionaler und moralischer Motive bedienen, um bestimmte politische Diskursteilnehmer zu diskreditieren. Werfen wir beispielsweise einen Blick auf die mediale Herabwürdigung von Teilnehmern der gegenwärtig stattfindenden Hygiene-Demonstrationen – viele von ihnen sind Kritiker des Regierungshandelns während der sogenannten Corona-Krise – wird leicht ersichtlich, von welchem Phänomen Lotter spricht. Die Unterscheidung zwischen vermeintlich vernünftigen, faktentreuen und realistischen Personen auf der einen, Verschwörungstheoretikern, Esoterikern und Populisten auf der anderen Seite ist nur *ein* Beleg für die Aktualität der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Teilhabe am politischen Diskurs. Wo von der *Emotionalisierung des Politischen* die Rede ist, so stellt Lotter richtig fest, wird der Fokus häufig auf die letztgenannten Gruppierungen gelenkt: Es heißt dann, diese seien von negativen Emotionen wie Angst, Wut und Hass gelenkt und daher rationalen Argumenten nicht mehr zugänglich. Sind ihre politischen Haltungen einmal auf Emotionen zurückgeführt, werden diese häufig mit Irrationalität gleichgesetzt und die entsprechenden Personen »nicht mehr als legitime Gegner im politischen Wettstreit« anerkannt. Hiergegen formuliert Lotter zwei wichtige Einwände:

1. Wird Demokratie als Streitkultur verstanden, wie etwa die politische Philosophin Chantal Mouffe dies tut, so muss die vor-verurteilende Abwertung und diskursive Ausgrenzung bestimmter Gruppen als illegitim und undemokratisch erachtet werden. Zur Meinungsfreiheit gehört – es sei an den schönen Satz von Rosa Luxemburg erinnert – eben auch immer die Freiheit der Andersdenkenden.

2. Emotionen gehören, so fährt Lotter fort, grundsätzlich zur Politik und bilden keinen Grenzbereich, in dem politische Vernunft in Irrationalität umschlagen würde. Wiederum referiert Lotter Chantal Mouffe: Die Identifizierung mit bestimmten