

Der politische Hass-effekt

*Hass als negative Emotion hat weder einen eindeutigen politischen Inhalt noch eine ideologische Bedeutung. Dieses Gefühl ist häufig eine Reaktion auf eine relative Benachteiligung und kann als ein Warnsignal für liberale Demokratien dienen, da sie auf gesellschaftliche Konflikte und soziale Benachteiligungen verweist. Veith Selk und Olaf Jann argumentieren, dass die über lange Zeit vorherrschende positive Gefühlskultur und die Moralisierung von Hass – nicht zuletzt durch Identitätspolitik – in der Öffentlichkeit jedoch dazu geführt haben, dass „Hass“ als eine Metapher für alle Arten moralischen Fehlverhaltens verwendet wurde und wird. Diese Art des Umgangs mit Hass befördert nicht den zivilen Umgang mit Konflikten, sondern steigert das Aggressionspotential im politischen Leben.*ⁱ

Einleitung: Hass als ein factum brutum

Der „literarische Hass-Effekt“ (Bohrer 2019) ist als ein geschätztes Mittel zur Erzeugung von intensiver Affektivität weder aus der schönen Literatur noch aus der Unterhaltungskultur wegzudenken. In Politik und Gesellschaft hingegen erscheint Hass als ein Problem (Jensen 2017; Nussbaum 2019: 86ff.). Sein gegenwärtiges Vordringen ruft nicht nur zahlreiche „Gegen den Hass“-Kampagnen hervor, sondern führt auch zu einem Bedarf nach sozialwissenschaftlicher Reflexion über die Bedeutung von Hass und anderen negativen Emotionen in Gesellschaft und Demokratie.

Innerhalb der Soziologie steht hierfür seit längerer Zeit eine weit fortgeschrittene emotionssoziologische Forschung über negative Emotionen bereit, allerdings hat diese Hass bislang kaum gesellschaftlich kontextualisiertⁱⁱ. Und auch in der Politischen Theorie und der Demokratietheorie bleibt Hass unterbelichtet, sieht man von der Auseinandersetzung mit dem sprichwörtlichen „Wutbürger“ einmal ab (Vorländer 2011), der auch weiterhin im öffentlichen Diskurs präsent ist. Allerdings hatte sich der „Wutbürger“ im Kontext der Berichterstattung über die zum Jahreswechsel einsetzenden Proteste der Landwirt*innen zwischenzeitlich in den „Wutbauern“ transformiert. So fragte beispielsweise die *Bild* nach der Blockade einer Fähre, mit der Wirtschaftsminister Robert Habeck auf Urlaubsreise unterwegs gewesen war: „Nach Attacke auf Habeck: Wie gefährlich werden die Wut-Bauern noch?“ (Bild 2024). Und der *Nordkurier* wies auf ein weiteres waghalsiges Protestmanöver der trotz ihrer Wut völlig gefühllos vorgehenden Landwirt*innen hin: „So eiskalt umfahren die Wut-Bauern eine Polizeisperre“ (Nordkurier 2023).

Für die wissenschaftliche Beschäftigung mit dieser Semantik ist zu beachten, dass der durch einen breit rezipierten Essay eines *Spiegel*-Journalisten (Kurbjuweit 2010) ausgelöste Wutbürger-Diskurs primär eine Abwertung von Bürgerprotest darstellt und keine empirisch wie theoretisch tragfähige Diagnose beinhaltet (Frankenberg 2013). In diesem Diskurs herrscht eine reduktionistische Pathologisierung von affektivem Protest vor. Eine solche Pathologisierung, so erläutert Stürmer (2011: 15), wird „insbesondere dadurch erreicht, dass der Fokus der Analyse auf individuellen psychologischen Reaktionen und Empfindungen liegt, während der soziale Kontext und die Strukturen, die diese Reaktionen auslösen, ausgeblendet oder ignoriert werden“.

Dieses Muster kennzeichnet in Teilen auch den öffentlichen Diskurs über Hass. So findet sich beispielsweise in dem *Stern*-Artikel „*Du Stück Scheiße, du gehörst vergast*“, der sich mit den „Hassmails“ und Bedrohungen befasst, mit denen Claudia Roth (Grüne) konfrontiert ist, eine Darstellung der zahlreichen Beschimpfungen und Gewaltandrohungen gegenüber der Politikerin (Gerwien 2016). Der Beitrag illustriert die Darstellung insbesondere mit der Schilderung emotionaler Stimmungslagen. Der Schwerpunkt der Analyse liegt, wie von Stürmer bereits mit Blick auf den Wutbürger-Diskurs kritisch angemerkt, auf individuellen psychologischen Reaktionen und Empfindungen. So beschreibt der Text Roth als eine „Frau, die Angst hat“; sie erlebe „Wut und Hass in nicht gekannter Dimension“, ja, eine „Orgie von Hass“. Die Frage nach den strukturellen Entstehungsbedingungen dieser „Orgie“ wird, abgesehen von der unvermittelten Erwähnung einer vermeintlichen Ursache wie „dem Einsetzen der großen Flüchtlingswelle“, jedoch nicht gestellt. Stattdessen zeichnet der Beitrag katastrophische Szenarien: „Ein Hauch von Weimar weht durch die Republik“; es habe sich eine „dunkle Parallelgesellschaft rassistischer Hetzer und Gewaltfanatiker [...] breitgemacht“, und wir seien mit „einem bis zum offenen Hass gesteigerten Kulturkampf“ (Gerwin 2016) konfrontiert. Der Artikel mag von der vermeintlich gut gemeinten Absicht getragen sein, vor existierenden antidemokratischen Tendenzen politischer Gewalt zu warnen. Die Lektüre soll zu Gefühlen der Betroffenheit und Bedrohung führen, doch unverständlich bleibt, wie es zu dieser Bedrohung kommen konnte. Hass erscheint als ein *factum brutum*.

Soll ein solcher antiaufklärerischer Reduktionismus beim Sprechen über Hass vermieden werden, dürfen Hass und verwandte negative Emotionen nicht ausschließlich selbst als Probleme oder als ein unerklärbares Faktum behandelt werden. Sie sind Resultat einer gesellschaftlich bedingten „emotionalen Matrix“ (Fromm 1980 [1941]: 380) und müssten als Indikatoren ernst genommen werden, die auf gesellschaftliche Probleme verweisen, die ihrerseits einer Erklärung bedürfen, sollen sie politisch gelöst werden. Im Folgenden wollen wir in thesenhaft-zugespitzter Form eine solche nichtpathologisierende Perspektive auf negative Emotionen umreißen, wobei wir uns insbesondere auf Hass als einen Illustrationsfall konzentrierenⁱⁱⁱ. Unsere These lautet, dass Hass ein aus gesellschaftlichen Konfliktlagen und sozialen Umschichtungsprozessen einer Konkurrenzgesellschaft erwachsendes Reaktionsphänomen ist, das missverstanden wird, wenn ihm eine eindeutige politische Bedeutung unterlegt und es als politische Metapher instrumentalisiert wird. Das Vorurteil über den Hass, so unsere These, resultiert aus der Moralisierung von Politik^{iv} und der Vorherrschaft einer Selbstverwirklichungskultur positiver Gefühle, die ihre eigenen Beschränkungen nicht reflektiert. Hass ist die Wiederkehr des Verdrängten in einer Positivkultur der Emotionen, welche die Grenzen des Sagbaren ideologisch definiert.

Hass kann auch noch vieles mehr sein – etwa ein Ansatzpunkt für politische Demagogie oder ein eigendynamischer Faktor innerhalb gewaltsamer Auseinandersetzungen. Mit Blick auf demokratische Politik jedoch kann öffentlich artikulierter Hass, wird er als ein Reaktionsphänomen erkannt, eine wichtige Signalfunktion übernehmen und politisches Lernen anstoßen. Dies wird jedoch blockiert, wenn der Ausdruck von Hass und anderen negativen Emotionen pathologisiert und moralisiert wird. Die unbedingte

Pathologisierung negativer Emotionen und die kategorische moralische Abwertung ihres Ausdrucks sind kontraproduktiv, da sie nur deren Ausdruck tabuisieren, nicht aber über die Entstehungsgründe aufklären. Zudem führen sie zu Gegenreaktionen: Können die negativen Emotionen nicht mehr im demokratischen Register ausgetragen werden, sucht sich die negative Affektenergie andere Ventile und Expressionsregister. Wir schließen mit der Diagnose, dass gegenwärtig genau das geschieht: Es bringen sich zwei Aggressionsmoralen in Stellung, die den Ausdruck von negativen Emotionen legitimieren. Sie deuten auf eine zukünftig intensiviertere und zugleich stärker aggressive Moralisierung von Politik hin.

Hass als Reaktionsphänomen und Problemindikator

Hass ist ein Relevanzverstärker und Aufmerksamkeitsgenerator, wenn auf einen Sachverhalt, ein als hässlich empfundenes Objekt oder eine Person gehässig reagiert wird. Der Gegenseite wird symbolisch der Fehdehandschuh hingeworfen. Hass ist damit nicht nur eine Alltagsemotion, sondern auch eine agonale Provokation, sofern dieser denn öffentlich artikuliert wird und nicht in Form des Grolls (Neckel 2021) im Verborgenen gärt und die Entstehung von Ressentiment befördert (vgl. Scheler 1955).

Hass ist nicht unabhängig von Ideen und Weltbildern, die ihn orientieren, aber er stellt im Kern eine Abwehrreaktion gegenüber einer Bedrohung dar. Hass ist „reaktiv“ (Fromm 2004 [1947]: 166)^v. Dabei kann er sich sowohl auf einzelne Personen und Gruppen als auch auf Institutionen und soziale Verhältnisse richten. Öffentlich artikulierter Hass zielt auf „wilde Justiz“^{vi}. Dies soll Aufmerksamkeit für ein Unrecht generieren, Angst abwehren, ein Kommunikationsangebot machen, Subversion in Gang setzen, Ohnmacht andeuten, ein expressives emotionales Ventil öffnen; als Racheakt weist er aber vor allem auf als ungerecht empfundene Kränkungen, Herablassungen und Verletzungen hin.

Die Ursache von Hass ist dabei meist die Bedrohung oder Kränkung des eigenen Selbstwert- und Würdegefühls. Im Unterschied zum Dominanzaffekt der Verachtung ist Hass ein Benachteiligungsaffekt, der mit einem „Kampf um Anerkennung“ (Honneth 2003) im Kontext relativer Deprivation (Gurr 1972) verknüpft ist und somit einem subjektiv empfundenen Grad individueller oder kollektiver Schlechterstellung, Demütigung und Kränkung entspricht^{vii}. Tendenzen relativer Deprivation sind besonders in Zeiten anzutreffen, wie wir sie gegenwärtig erleben: Zeiten, in denen ein Gemeinwesen eine ökonomische, soziale, kulturelle, technologische und ideologische Transformation durchmacht, und in deren Zuge die sozialen Beziehungen, Anerkennungsstrukturen und traditionellen Normen an Wert verlieren (Gurr 1972: 31ff.; Reddig 2007: 291ff.; Siegrist 2018: 213ff).

So betrachtet, ist Hass ein Seismograph sozialer Problemlagen und politischer Konfliktspannung, der durch Aufrufe zur Repression von Hassgefühlen und mittels Pathologisierung negativer Emotionen zeitweilig unterdrückt, aber nicht zum Verschwinden gebracht werden kann. Wie Hans-Peter Krüger (2006: 880) im Anschluss an Scheler gezeigt hat, löst gerade die Unterdrückung von Hassgefühlen die verstärkte Bildung von Ressentiments aus; sie führt zur Verschärfung des jeweiligen Konflikts und in letzter Instanz zur Gewalt. Hass sollte mithin nicht als ein isoliertes Phänomen im Fokus der politischen Aufmerksamkeit stehen. Vielmehr müssten die gesellschaftlich bedingten Konfliktlagen und Verletzungen beachtet werden, die ihn hervorbringen.

Die Veränderung der affektiven Grundstimmung und die Moralisierung der Politik

Unterhalb der öffentlichen Aufmerksamkeits- und Artikulationsgrenze schwelt bereits seit einer Dekade ein großes Reservoir an Hassgefühlen, die – aufgrund der Entstehung offener digitaler Kommunikationskanäle – nun lediglich besser sichtbar geworden sind und medial leichter kommuniziert werden können. Infolgedessen scheint das Pendel der affektiven Grundstimmung in der Gesellschaft stärker in Richtung des negativen Pols der Emotionen zu schwingen, wovon die öffentliche Artikulation von Hass der sinnfälligste Ausdruck ist. Neu ist hingegen, dass Hass gerade gegenüber (vermeintlichen wie realen) Eliten, Machtgruppen und einflussreichen öffentlichen Personen stärker offensiv geäußert wird. Im Unterschied zu schwachen Minderheiten, die seit jeher der Gefahr der Alltagsdemütigung unterworfen waren, mussten Machtgruppen in vordigitalen Zeiten den in der Bevölkerung vorhandenen Hass nur peripher zur Kenntnis nehmen. Doch der affektive *cordon sanitaire* gegenüber den negativen Gefühlen der Zukurzgekommenen und Gedeemütigten erodiert. Unter den digitalen Verhältnissen können diese nicht nur mithören, sondern auch mitreden (Diederichsen 2021).

Eliten und Machtgruppen reagieren auf dieses Problem unter anderem mit einer „politics of moralizing“ (Bennett/Shapiro 2002), die durch juristische Instrumente wie die Pönalisierung von „Hassreden“ unterstützt wird, aber selbst primär aus einer Selbstbeschreibung als Opfer, der Diagnose einer Verrohung und eines Werteverfalls sowie eines Appells an den Anstand besteht. Diese Strategie der Moralisierung von oben und die sie begleitende passiv-aggressive Selbstinszenierung als Opfer zwecks Eindämmung des Zorns von unten betrifft vor allem die Artikulation negativer Gefühle wie Zorn, Ekel, Empörung und eben Hass (Duncan 2017). Sie werden per se als ungehörig, irrational, zersetzend, aufwiegelnd und ordnungsgefährdend delegitimiert und erscheinen folglich als unmoralisch und nicht anerkennungswürdig.

Gegenwärtig besteht, insbesondere seitens spezifischer Milieus grüner Bourgeoisie, die Tendenz eine als „moralisch richtig“ definierte Gesinnung durch die Androhung von gesellschaftlicher Ächtung durchzusetzen. Hierdurch werden Gruppen oder Positionen aus dem öffentlichen Raum verdrängt, wenn es gelingt, sie als moralisch minderwertig oder unerwünscht zu klassifizieren. Wir bezeichnen dies als moralische Gentrifizierung, in Analogie zur räumlichen Gentrifizierung, welche die Verdrängung einkommensschwächerer Bewohner*innen aus innerstädtischen Quartieren durch wohlhabendere Bewohner*innen bezeichnet. Diese führt ebenso zu einer Polarisierung und Fragmentierung der Gesellschaft. Ein wesentlicher Unterschied jedoch ist, dass hierdurch eine Dialektik in Gang gesetzt wird: die Moralisierung der Politik führt unweigerlich zur Politisierung der Moral.

Durch Moralisierung weiten sich die Geltungsbereiche moralischer Kodizes auf leidenschaftlich geführte politische Diskurse und die Artikulation negativer Emotionen aus. Folglich werden auch im politischen Diskurs „Deutungsmuster und Narrative zusehends vorhersagbar und pädagogisch [...], und zwar entlang der moralischen Linie von Gut und Böse“ (Knobloch 2018: 110). Moralisierung führt jedoch nicht zur sozialen Integration, vielmehr ruft sie weitere negative Emotionen und Dissoziationsmotive hervor. Die „Weltreichweitenvergrößerung“ (Rosa 2018: 4) der Anstandsmoral erscheint im Kontext der heute dominanten „Kultur positiver Emotionen“ (Reckwitz 2019: 215) plausibel, aber sie provoziert Gegenreaktionen.

Man kann die Moralisierung als einen Versuch zur Zivilisierung des Zusammenlebens deuten. In der Praxis geht sie jedoch auf Kosten der integrativen Funktion von Politik. Sie schränkt die Konfliktrepräsentation ein und grenzt insbesondere diejenigen Positionen aus, die sich oppositionell zum Status quo verhalten, insoweit deren zugrundeliegende Interessen, Werte und Ansichten in der positiven oft identitätspolitischen Leitmoral dominanter Milieus und Gruppen keinen Platz finden (Stegemann 2018). Wer sie dennoch begrüßt, verkennet die Funktion demokratischer Politik in einer antagonistischen Gesellschaft. Ihre Aufgabe ist die Behandlung der „aufgestauten Probleme einer andernorts versagenden funktionalen, moralischen oder ethischen Integration“ (Habermas 1992: 389). Wo die notwendig partikulare, milieuspezifische Moral versagt, muss Politik einspringen und durch politisches Lernen den begrenzten Horizont ethischer Maximen, funktionaler Maßgaben und moralischer Urteile erweitern. Wird Politik selbst moralisiert, schrumpft ihr eigener Horizont auf das Aufeinandertreffen von „Gut gegen Böse“ ein, wodurch sie bei der Integration durch das Treffen legitimer allgemeinverbindlicher Entscheidungen versagt. Moralisierung evoziert deshalb weitergehende Konflikte in einer polarisierten Öffentlichkeit pluralistischer Interessen und separierter Milieus, die emotional offensiv ausgetragen werden und auf andere Themen ausstrahlen (vgl. Back et al. 2021).

Je diverser eine Gesellschaft ist, je individueller die Lebensentwürfe ausbuchstabiert werden, je differenter die Erfahrungshintergründe und Sozialräume der Milieus sich gestalten, desto konfliktbehafteter wird soziale Integration. Und umso wahrscheinlicher kommt es zu „Unverständnis, auch zu Wut und sogar Hass“ (Scholz 2021), sobald die Politik als ein funktionales Äquivalent zur sozialen Integration eines Gemeinwesens ausfällt. Hinzu kommt, dass individualistische Werte der Selbstentfaltung und -verwirklichung in der Politik an Bedeutung gewonnen haben. Da Interessen von den jeweiligen Milieus verstärkt mit dem Anspruch auf Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung begründet sind, werden Abweichungen von der eigenen Weltsicht nur ungern ausgehalten. Diese „Emanzipation zweiter Ordnung“ (Blühdorn 2016: 56) schwächt die demokratischen Erfordernisse des Perspektivwechsels und der Selbstrelativierung. Die im Moralisierungsdiskurs vorgebrachten Imperative, welche die Freiheit des Subjekts im Namen übergeordneter Normen, aber im Sinne spezifischer Milieus einzuschränken und Gesellschaften normativ auf einen vermeintlichen Moralkanon zu verengen versuchen, werden vor diesem Hintergrund leicht als Bevormundung angesehen oder als symbolische Macht erlebt.

Das Auseinandertreten von Selbstverwirklichungserwartung und Alltagsfrustration infolge scheiternder Erwartungsrealisation produziert Ohnmachtsgefühle, die eine Spirale negativer Emotionen antreiben (Merton 1968). Da nicht alle Milieus über die anerkannten Sprachspiele verfügen, mit denen das eigene Unbehagen kultursensibel ausgedrückt werden kann, suchen Angehörige nichthegemonialer Milieus oftmals Zuflucht zur affektiven Notwehrartikulation eines Ressentiments, das den Imaginationen machtvoller multiprivilegierter Bevölkerungsgruppen konfrontativ und dissonant gegenübergestellt wird. Wie Koschorke in Anlehnung an Thompson angemerkt hat, erwachsen diese Ressentiments (Koschorke spricht von Vulgarität) „aus dem Gefühl lange währender Benachteiligung und einem dadurch motivierten, zutiefst moralischen Aufbegehren“ (Koschorke 2021: 238). Auch die Artikulation von Hass speist sich demnach aus

einem Gefühl „moralischer Entrüstung“ (Koschorke 2012: 238) von Menschen, die sich hinsichtlich ihrer Kapitalausstattung und ihrer Lebensumstände auf „sinkenden sozialen Flugbahnen bewegen“ (Koschorke 2021: 240).

Hass als Metapher der Selbstverwirklichungskultur positiver Gefühle

Im medial dominanten Anti-Hass-Diskurs (Grohn 2021) wird Hass jedoch nur selten auf seine strukturellen Gründe und problemindikativen Gehalte befragt. Dieser behandelt „Hass“ primär als eine politische Metapher. Sie steht für das, was nicht in das Imago der leitenden „Selbstverwirklichungskultur“ als einer „Kultur positiver Emotionen“ (Reckwitz 2019: 215) hineinpasst: Rechtsradikalismus, Irrationalität, Menschenverachtung sowie Ablehnung von Rechtsstaat und Demokratie. Gleichsam als Nebenfolge wird der Ausdruck von Hass, nebst anderen negativen Emotionen wie dem Zorn, hierdurch im Sinne einer politischen Anstandsmoral als illegitim markiert. Dies verwischt jedoch nicht nur den Unterschied zwischen expressivem Sprechen und effektivem Verhalten (Butler 2006: 43), sondern es geht auch das Bewusstsein davon verloren, dass Hass, wie alle politischen Emotionen, nicht auf eine Identitätsform, Ideologie, Programmatik oder ein politisches Lager hin festgelegt ist.

Hass ist auch nicht, wie es eine verballhornte Totalitarismustheorie will, kennzeichnend für totalitär regierte Gesellschaften. Im Gegenteil, Hass ist im totalitären Politikansatz mit seinem umfassenden Herrschafts- und Kontrollanspruch eine potentiell dysfunktionale Größe. Deshalb galt für die nationalsozialistischen und stalinistischen Machthaber: „Hass war ein subversives Gefühl, das unterdrückt werden musste“ (Bartov 2021). Für die sogenannte „Hasskriminalität“ wiederum gilt, dass diese Bezeichnung in der mit ihr befassten Forschung nahezu einhellig als irreführend und missglückt betrachtet wird (Brudholm 2018: 54). Hass ist in der Mehrzahl der Fälle von „targeted hostility“ (Hardy 2017: 50) kein Motiv oder Antrieb für die Tat. Die Bezeichnung Hasskriminalität ist damit oftmals sachlich unbegründet. Sie hat eine metaphorische Funktion, die je nach politischer Präferenz instrumentalisiert werden kann [viii](#).

Allgemein kann man sagen, dass die Bekämpfung von Hass vor dem Hintergrund politischer Interessen, Strategien und Machtkalküle erfolgt und oftmals durch einen Täter-Opfer-Diskurs beziehungsweise ein „Gut gegen Böse“-Schema gerahmt wird. Eine verbreitete Sichtweise dabei ist, dass nicht jede Gruppe durch „Hate Speech“ betroffen sein kann. Die Kehrseite hiervon ist, dass es zuweilen sogar fast erwünscht scheint, Menschen aufgrund ihrer Überzeugungen oder auch askriptiver Identitätsmerkmale zu hassen oder sozial zu vernichten; wenn es nur die angeblich Richtigen trifft. Wer zu den Richtigen gezählt wird, unterliegt dabei historisch veränderlichen Machtverhältnissen und Opportunitätserwägungen (Liessmann 2023). Wenn beispielsweise gegen Positionen und Personen Hass verbreitet wird, die keine zivilgesellschaftliche oder parteipolitische Machtbasis hinter sich haben, selbst wenn diese die Mehrheitsmeinung in der Bevölkerung widerspiegeln, dann scheint dies wenig anstößig. Gleichzeitig wird manche vermeintliche Mikroaggression aus dem deutschen Alltag wie ein schwerwiegendes Hassverbrechen behandelt. Kurzum, in der Öffentlichkeit zeigt sich eine durch Diskursmacht geprägte Selektivität in der Konstruktion dessen, was als Hass und damit als böse gilt.

Wird „Hass“ als eine Metapher für alles „böse“ verstanden, dann gerät aus dem Blick, dass Hass eine ambivalente Emotion ist. Die Ambivalenz des Hasses besteht in dessen Verbindung von

Anerkennungsstreben einerseits und Dissoziationsimpuls andererseits (Kolnai 2007: 111)^{ix}. Ob das Streben nach Anerkennung oder der Dissoziationswunsch dominiert, muss anhand des Einzelfalls bestimmt werden und hängt von den jeweiligen Interaktionskonstellationen ab: Hass ist nicht gleich Hass. Bei der Beurteilung gilt es deshalb den jeweiligen praktischen und institutionellen Kontext, die ideologischen Begründungen sowie die konkreten Hinsichten zu beachten, in der Hass geäußert und anschließend intersubjektiv verhandelt wird. In jedem Fall reicht eine isolierte Betrachtung von „hasserfüllten“ Aussagen anhand eines *Index verbum prohibitorum* nicht aus: „Um die Frage zu entscheiden, was eine Drohung ist oder was ein verwundendes Wort, reicht es nicht, die Wörter einfach zu prüfen.“ (Butler 2006: 27)

In der Selbstverwirklichungskultur positiver Affekte wird Hass als eine eindeutige Negativmetapher benutzt. Harmonie, Konsens, Verständnis, Liebesfähigkeit und Freundschaft hingegen werden als zu erwartende Normalität dargestellt. Folglich gelten Aggression, Gegnerschaft und Hass als Anomalie und Devianz, die es zu bestrafen oder zu therapieren gilt. Subkutan scheint dahinter die Vorstellung einer Welt zu stehen, der zufolge es offen geäußerten Hass in unserer Gesellschaft gar nicht geben kann und darf. Wo sich Hass zeigt, provoziert er folglich Betroffenheit, die sich paradoxerweise oft selbst mit Hass, Empörung oder Verachtung verbindet. Als ein metapolitisches Signalwort und „asymmetrischer Gegenbegriff“ (vgl. hierzu Koselleck 1989) genutzt, ist „Hass“ die Leitmetapher eines Diskurses, der mittels anstandsmoralischer Codierungen zu emotionalen Reinigungsprozessen und der Aufhellung der gesellschaftlichen Gesamtstimmungslage führen soll.

In Wirklichkeit sind Gesellschaften von negativen Gefühlen wie Angst, Hass und Aggression, von positiv-verbindenden Emotionen wie Hoffnung, Liebe und Zuneigung sowie von deren historisch veränderlichen Überlagerungen und Mischungsverhältnissen geprägt. Die gesellschaftliche Wirklichkeit besteht mithin aus einem Zusammenspiel assoziativer und dissoziativer Prozesse, die eine affektive Tönung aufweisen (vgl. Simmel 1992 [1908]: 284ff.). Bereits die individuelle Introspektion zeigt, dass sich hinter den positiven Gefühlsfassaden zur Präsentation des Selbst in der Gesellschaft, auch zahlreiche negative Emotionen und die mit ihnen verbundenen Handlungsvorstellungen verbergen. In der empirischen Emotionsforschung wird Hass deshalb als eine Alltagsemotion beschrieben. Dieser alltägliche Hass gilt zumeist Personen aus dem sozialen Nahbereich und dem persönlichen Umfeld. Konträr zur Suggestion des Anti-Hass-Diskurses, stellt „Fernstenhass“, das heißt, Hass gegenüber fremden oder nur medial vertrauten Personen, den selteneren Typ von Hass dar (Aumer-Ryan/Hatfield 2007). Auch in diesem Lichte betrachtet, nimmt es wirklichkeitsfremde Züge an, wenn die Normalität von Alltagshass verleugnet wird.

Mehr noch, die Selbstverwirklichungskultur positiver Gefühle wirkt aufgrund ihres Partikularismus und ihrer Exklusivität selbst als ein „Generator negativer Emotionen“ (Reckwitz 2019: 219). Denn während sich in der alten Mittel- und Unterklasse eine Erfahrung der „ubiquity of loss“ (Jackson/Grusky 2018: 1097) ausbreitet, gehören vor allem die Milieus der neuen akademischen Mittelklasse zu den Profiteuren des postindustriellen Kapitalismus. Als professionalisierte Symbolproduzenten verfügen sie aufgrund der sie ermächtigenden Strukturen über „institutionell abgestützte Deutungskulturen“ (Rohe 1994: 9), die ihnen die Chance verleihen, Deutungsangebote zu produzieren, Spielregeln zu behaupten und Stilmuster des universal guten Lebens zu prägen (vgl. auch Rudolf 2020: 247f.). Diese Milieus, die eine „ähnliche Weltsicht und Lebenspraxis“ (Reckwitz 2021: 46) eint, sind die Treiber, Repräsentanten und Proponenten der Positivkultur der Affekte, so dass sich durch sie ein neues „Emotionsregime“ (Reddy 2001: 124) mit spezifischen sozialen Emotionsnormen (positiv, optimistisch, achtsam, aktiv, bunt, nachhaltig, kreativ) etabliert hat, welche als wahrhaftig vorgeben und als moralisch angemessen honoriert werden. Die „richtige“ moralische Haltung und ein fein austariertes emotionales Branding zu haben, sind hierbei Kriterien, um nicht nur im öffentlichen Diskurs Anerkennung zu finden, sondern auch die eigene berufliche Laufbahn zu befördern. Sie dienen als Karrierefaktor. „Think positive and be concerned!“ – diese Parole ist das kulturelle Leitmotiv. Die damit

eingeforderten positiven Affekte, die mit der individuellen und sozialen Realität keineswegs übereinstimmen müssen, fungieren als Chiffre eines „moralischen Hochwertprogramms“ (Knobloch 2018, 6) der progressiven Identitätspolitik.

Parallel zur Positivkultur der Affekte und der damit verbundenen individuellen und gesellschaftlichen Optimierungs- und Anforderungsexpansionen lassen sich steigende Zahlen von individualisierten Depressionserkrankungen (Fuchs et al. 2018), eine zunehmend genervt-aggressive Grundstimmung in der Gesellschaft (vgl. Binkert 2023) und episodische, zumeist im Kontext öffentlicher Skandale auftretende, negative Emotionseruptionen beobachten. Diese werden im Kontext der affektiven Positivkultur und im Sinne der Anstandsmoral tendenziell als pathologischer Missgriff, als ein selbstverschuldetes Problem oder als ein Haltungsfehler beschrieben. Angesichts einer auch als Verlust oder Bedrohung erfahrenen gesellschaftlichen Transformation, die sich in den differenten Gefühlshaltungen der Bevölkerung spiegeln, kann es jedoch nicht überraschen, wenn Meinungsäußerungen und Proteste trotzdem eruptiv, hochemotional, narzisstisch, simplifizierend und aggressiv verlaufen.

Ausblick: Das Hufeisen zweier Aggressionsmoralen

Die Selbstverwirklichungskultur positiver Emotionen erzeugt zwar „Konsensfassaden“ (Althoff 2004), aber der Pendelschlag negativer Emotionen hat diese mittlerweile ins Wanken gebracht. Der Einsatz der Anstandsmoral, in der Hass als Negativmetapher fungiert, mag kurz- und mittelfristig als eine *containment*-Strategie wirksam sein, jedoch suchen sich die anschwellenden negativen Emotionen langfristig ihre Artikulationswege. Hierfür werden gegenwärtig zwei politische Aggressionsmoralen in Stellung gebracht, die Gegenprogramme zum positiven Emotionsregime beinhalten und mit kollektiven Identitäten verbunden sind.

Kollektive Identitäten beruhen darauf, dass sich Individuen mit einer Gruppe, ihren Normen, Werten, Institutionen, Traditionen, Orientierungen, Hoffnungen und Lebensweisen identifizieren und diese für wertvoll in Relation zu anderen Gruppen ansehen. Wie Straub (1999: 104) feststellt ist kollektive Identität damit eine Chiffre für das, was Individuen in ihrer eigenen Selbstbeschreibung miteinander verbindet. Die Gesamtheit dieser Prozesse können als Wir-Gruppen-Prozesse bezeichnet werden (Elwert 1989: 440). Die Wir-Gruppen Konstruktion ist ein System, das ein Zusammengehörigkeitsgefühl begründet, sich als moralische Instanz konstituiert und Teilhabe an der Macht anstrebt. Die Fragen personaler und sozialer Identität sind daher zugleich eng mit einer Perspektive nach der Ausgestaltung der Gesellschaft verknüpft, da es bei der Frage kultureller Identität um die spezifischen Grundlagen der Alltagsproduktion und um die Fähigkeit geht, die soziale Verfassung einer Gesellschaft dominant zu beeinflussen. Ich-Identität und Wir-Identität beinhalten dabei immer wertende Gefühle, die Zustimmung oder Ablehnung graduell kommentieren. Auf diese Weise wird festgelegt, wer ich bin und wer ich nicht bin, zu wem ich gehöre und zu wem ich nicht gehören möchte (vgl. dazu ausführlich Jann 2020).

Die beiden identitär aufgeladenen Aggressionsmoralen suchen die bislang dominante Anstandsmoral als eine hypokritische Manipulationsstrategie zu entlarven. Vor allem aber nehmen sie andersgeartete Moralisierung vor, mit denen sie alternative kommunikative Angebote zur Artikulation negativer Emotionen bereitstellen. Von ihren Proponent*innen werden sie genutzt, um das Hassreservoir anzuzapfen,

Verachtungsbedürfnisse zu befriedigen und negative Emotionen in der Öffentlichkeit zur Geltung zu bringen. Wesentlich ist hierbei, dass in ihnen negative Affektenergien und Aggressionsmotive nicht unterdrückt, sondern ausgedrückt, legitimiert und verstärkt werden. Es sind politische Moralen, denn sie bieten eine Rechtfertigung für die Expression negativer Gefühle und sie teilen den politischen Raum ebenfalls mittels eines „Gut gegen Böse“-Schemas auf. Von politischen Akteur*innen werden sie eingesetzt, um eine aggressive Form der Meinungs- und Willensbildung zu forcieren, die sich ihrerseits eines hochmoralischen Registers bedient^x.

Auf der einen Seite befindet sich das kulturelle Milieu einer wertkonservativen *common-sense*-Moral. Negative Emotionen wie Wut, Angst und Hass können hier eine populistische Aufwertung als vermeintliche Antworten auf eine subjektiv erlebte, von Eliten in Allianz mit Minderheiten ausgehende, politische, ökonomische und kulturelle Entwertung erfahren. Auf der anderen Seite befindet sich das Milieu der *woke-justice*-Moral, deren Leitbegriff das Privileg ist. Die Gesellschaft wird von ihr als eine Diskriminierungsmaschine gegenüber marginalisierten Minderheiten beschrieben, die durch historisches Unrecht entstanden sind und systematisch Privilegien für eine mit den Eliten verbündete Mehrheitsgesellschaft reproduziert. Negative Emotionen erfahren hierbei eine Aufwertung als Reaktion auf eine (weiße, männliche) vorgebliche Täter-Mehrheitstyrannie.

Diese beiden Betroffenheitsangebote zur Artikulation negativer Emotionen unterliegen einer wechselseitigen Kontrastdramaturgie und nehmen eine konträre moralische Sortierung der Gesellschaft vor. Sie teilen aber das Selbstverständnis, dass sie eine legitime wie notwendige Empörungsreaktion auf gesellschaftliche Ungerechtigkeiten, kulturelle Entwürdigung und politische Repräsentationsdefizite seien. Dabei profitieren sie von dem Authentizitätspathos und der Wahrheitsaura des Hasses. Sie bilden gewissermaßen ein Hufeisen zur moralischen Rechtfertigung von negativen Emotionen. An beiden Enden des Hufeisens gelten die eigene negativ-emotionale Betroffenheit und Empörung als Geltungsbelege und Rechtfertigungsblankette für diskursive wie praktische Aggression. Politisch laufen sie auf eine Entwertung der Institution demokratischer Staatsbürgerschaft hinaus, die als eine Verschleierungsformel für systemische Diskriminierung beziehungsweise institutionelle Korruption entlarvt wird. Ihr Vormarsch zeigt, dass die Konsensillusion der Positivkultur der Emotionen am Ende ist, der Kampf um die affektiv unterlegte Moralisierung der Politik hingegen gerade erst begonnen hat.

Dieser Kampf wird zukünftig verstärkt jenseits demokratischer Verfahren und Register ausgetragen werden. Denn gegenwärtig erfährt die identitätspolitische Aufladung von askriptiven Merkmalen eine neotribalistische Renaissance. Dies schlägt sich auch in der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung und Forschung nieder, insoweit hier kritische Sozialwissenschaft mit einer unreflektierten Parteinahme für eine politische Richtung oder Identität verwechselt wird. Dahinter steht ein weitverbreitetes Problem sozialwissenschaftlicher Praxis: die unbewusst selektive Wirklichkeitsdeutung bei der Auseinandersetzung mit identitär besetzten Themen, die in einem „Gut gegen Böse“-Schema gedeutet werden. Für diese Wirklichkeitsverzerrung und die damit verbundene Bildung von Fehltritten sind insbesondere Akademiker*innen anfällig (Stanovich 2021). Dieser *myside bias* kann durch formale Bildung nicht beseitigt werden, sondern nur durch kritische Selbstreflexion. Gleicht sich die Sozialwissenschaft dem identitätspolitischen *myside*-Denken an, so fällt sie hinter den Anspruch zurück, die strukturellen Gründe und Bedingungsfaktoren sozio-politischen Handelns aufzuklären und fügte sich einem gesellschaftlichen Betroffenheitskult und Trend hin zur Moralisierung der Öffentlichkeit.

PD Dr. Veith Selk ist Privatdozent am Institut für Politikwissenschaft der TU Darmstadt und Senior Fellow beim Point Alpha Research Institut in Geisa. Er arbeitet primär zu Fragen der politischen Theorie. Thematische Schwerpunkte seiner Forschung sind u.a. Demokratie und Populismus. Darüber hinaus ist er in

der politischen Erwachsenenbildung sowie, gemeinsam mit Olaf Jann, im Wissenschaftstransfer tätig. Eine aktuelle Publikation ist *Demokratiedämmerung. Eine Kritik der Demokratietheorie*, die 2023 im Suhrkamp Verlag erschienen ist.

Dr. Olaf Jann ist derzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Siegen; vormals Lehrtätigkeiten an den Universtäten in Duisburg, Essen, Münster, Marburg und Basel. Arbeitsgebiete und Forschungsschwerpunkte in der Politischen Soziologie: Sozialwissenschaftliche Konfliktforschung, Analyse gesellschaftlicher Transformationsprozesse, Macht-, Elite- und Demokratietheorien; Durchführung bürgerwissenschaftlicher Wissenstransferworkshops. Letzte Publikationen (mit Veith Selk): *Moralische Gentrifizierung. Soziologische Zeitdiagnostik und politische Theorie negativer Emotionen*. Frankfurt am Main 2023: Campus Verlag.

Literatur

Althoff, G. 2004: Freiwilligkeit und Konsensfassaden. Emotionale Ausdrucksformen in der Politik des Mittelalters, in: Herding, K./Stumpfhaus, B. (Hrsg.): *Pathos, Affekt, Gefühl. Die Emotionen in den Künsten*, Berlin/New York, S. 145-161.

Aumer-Ryan, K./Hatfield, E. 2007: The Design of Everyday Hate: A Qualitative and Quantitative Analysis, in: *Interpersona*, Jg. 1, H. 2, S. 143-172.

Back, M. et al. 2021: Working Report. Von Verteidigern und Entdeckern: Ein Identitätskonflikt um Zugehörigkeit und Bedrohung. <https://dx.doi.org/10.17879/97049506223>.

Bacon, F. 1625: Of Revenge. <https://www.textlog.de/3480.html>.

Bartov, O. 2021: Blinde Flecke, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 13.10.2021.

Beichelt, T. 2021: Homo Emotionalis. Zur Systematisierung von Gefühlen in der Politik, Wiesbaden.

Bennett, J./Shapiro, M. (Hrsg.) 2002: *The Politics of Moralizing*, New York/London.

Bild 2024: Nach Attacke auf Habeck: Wie gefährlich werden die Wut-Bauern noch?, in: *Bild.de* vom 05.01.2024, <https://www.bild.de/politik/inland/politik-inland/nach-angriff-auf-robert-habeck-wie-gefaehrlich-werden-die-wut-bauern-noch-86648684.bild.html>.

Binkert, H. 2023: Jeder dritte Deutsche sieht sich als „Wutbürger“, in: *The European* vom 13.05.2023, <https://www.theeuropean.de/politik/insa-exklusiv-umfrage-1>.

Blühdorn, I. 2016: Das Postdemokratische Diskursquartett. Kommunikative Praxis in der simulativen Demokratie, in: *psychosozial*, Jg. 143, H. 1, S. 51-68.

Bohrer, K. 2019: Mit Dolchen sprechen. Der literarische Hass-Effekt, Berlin.

Brudholm, T. 2018: Hatred Beyond Bigotry, in: Brudholm, T./Schepele J. (Hrsg.): *Hate, Politics, Law: Critical Perspectives on Combating Hate*, Oxford, S. 53-75.

Butler, J. 2006: Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Frankfurt am Main.

Demmerling, C./Landweer, H. 2007: Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart.

Diederichsen, D. 2021: Am Stammtisch der Sachlichkeit. Markiertes Sprechen in Deutschland, in: *Merkur*, Jg. 75, H. 868, S. 5-18.

Duncan, P. 2017: The Uses of Hate: On Hate as a Political Category, in: *M/C Journal*, Jg. 20, H. 1., <https://doi.org/10.5204/mcj.1194>.

Elwert, G. 1989: Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Jg. 41, S. 440-464.

Frankenberg, G. 2013: Annäherungen an den Wutbürger, in: *Kritische Justiz*, Jg. 45, S. 396-408.

- Fromm, E. 1980 [1941]: Die Furcht vor der Freiheit, in: *Gesamtausgabe, Bd. 1: Analytische Sozialpsychologie*, Stuttgart.
- Fromm, E. 2004 [1947]: Den Menschen verstehen. Psychoanalyse und Ethik, München.
- Fuchs, T./Iwer, L./Micali, S. (Hrsg.) 2018: Das überforderte Subjekt. Zeitdiagnosen einer beschleunigten Gesellschaft, Berlin.
- Gerwien, T. 2016: „Du Stück Scheiße, du gehörst vergast“, in: *Stern.de* vom 16.10.2016. <https://www.stern.de/politik/deutschland/claudia-roth-im-shitstorm---du-stueck-scheisse--du-gehoerst-vergast--7101302.html>.
- Grohn, M. 2021: Hass von oben, Hass von unten. Klassenkampf im Internet, Berlin.
- Gurr, T. 1972: Rebellion. Eine Motivationsanalyse von Aufruhr, Konspiration und innerem Krieg, Wien.
- Habermas, J. 1992: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main.
- Hardy, S. 2017: Everyday Multiculturalism and ‚Hidden‘ Hate, London.
- Heidenreich, F. 2021: Moralisierung, in: *Merkur*, Jg. 75, H. 868, S. 32-42.
- Honneth, A. 2003: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main.
- Jackson, M./Grusky, D. 2018: A Post-Liberal Theory of Stratification, in: *The British Journal of Sociology*, Jg. 69, H. 4, S. 1096-1133.
- Jann, O. 2020: "You can check out, but you can never leave." Identitätsräume zwischen Entgrenzung und Begrenzung, in: Bizeul, Y./Rudolf, D. B. (Hrsg.): *Gibt es eine kulturelle Identität?* Baden-Baden, S. 99-124.

Jann, O./Selk, V. 2023: Moralische Gentrifizierung. Soziologische Zeitdiagnostik und politische Theorie negativer Emotionen, Frankfurt am Main/New York.

Jensen, U. 2017: Zornpolitik, Berlin.

Knobloch, C. 2018: Das sogenannte Gute. Zur Selbstmoralisierung der Meinungsmacht, Siegen.

Kolnai, A. 2007: Ekel, Hochmut, Hass. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle, Frankfurt am Main.

Koschorke, A. 2021: Anpassung nach unten? Versuch über Vulgarität, in: *Leviathan*, Jg. 49, H. 2, S. 231-243.

Koselleck, R. 1989: Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: Koselleck, R.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, S. 211-258.

Krüger, H. 2006: Hassbewegungen. Im Anschluss an Max Schellers sinngemäße Grammatik des Gefühlslebens, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 54, H. 6, S. 867-883.

Kurbjuweit, D. 2010: Der „Wutbürger“. Stuttgart 21 und die Sarrazin-Debatte: Warum die Deutschen so viel protestieren, in: *Der Spiegel*, H. 41, S. 26f.

Liessmann, K. P. 2023: Hass. Anatomie eines elementaren Gefühls, in: *philosophie Magazin* vom 28.02.2023. <https://www.philomag.de/artikel/hass-anatomie-eines-elementaren-gefuehls>.

Luhmann, N. 1990: Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt am Main.

Merton, R. 1968: Social Structure and Anomie, in: Merton, R.: *Social Theory and Social Structure*, New York, S. 185-214.

Neckel, S. 2021: Eingesperrt: der Groll, in: *Merkur*, Jg. 75, H. 864, S. 81-87.

Nordkurier 2023: Protest gegen Ampel-Regierung: So eiskalt umfahren die Wut-Bauern eine Polizeisperre, in: *Nordkurier* vom 22.12.2023. <https://www.nordkurier.de/panorama/so-eiskalt-umfahren-die-wut-bauern-eine-polizeisperre-2148113>

Nussbaum, M. 2019: Königreich der Angst. Gedanken zur aktuellen politischen Krise, Darmstadt.

Reckwitz, A. 2018: Entwertung und Enttäuschung. Zur Produktion negativer Affekte in der spätmodernen Gesellschaft, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, H. 1, S. 45-65.

Reckwitz, A. 2019: Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne. Berlin.

Reckwitz, A. 2021: Auf der Suche nach der neuen Mittelklasse. Replik auf Nils Kumkar und Uwe Schimank, in: *Leviathan*, Jg. 49, H. 1, S. 33-61.

Reddig, M. 2007: Deprivation, Globalisierung und globaler Dschihad, in: Kron, T./Reddig, M. (Hrsg.): *Analysen des transnationalen Terrorismus. Soziologische Perspektiven*, Wiesbaden, S. 280–309.

Reddy, W. 2001: *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge.

Rohe, K. 1994: Politische Kultur: Zum Verständnis eines theoretischen Konzepts, in: Niedermayer, O./ von Beyme, K. von (Hrsg.): *Politische Kultur in Ost- und Westdeutschland*, Berlin, S. 1-21.

Rosa, H. 2018: Die Quelle aller Angst und die Nabelschnur zum Leben: Erich Fromms Philosophie aus resonanztheoretischer Sicht. Erich-Fromm-Lecture 2018. https://www.fromm-gesellschaft.eu/images/pdf-Dateien/Fromm-Preis_2018/2018-11_EF-Lecture.pdf.

Rudolf, D. 2020: Analyse und Vergleich politischer Mythen. Ein systematischer Theorierahmen für Demokratien und Autokratien, Wiesbaden.

Scheler, M. 1955: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen (Über Ressentiment und moralisches Werturteil), in: Scheler, M. (Hrsg.): *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Bern, S. 33-147.

Scholz, L. 2021: Für radikale Meinungsfreiheit, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 12.06.2021, <https://www.nzz.ch/meinung/demokratische-streitkultur-fuer-radikale-meinungsfreiheit-ld.1624506>.

Siegrist, J. 2018: Überforderung in der Arbeitswelt. Macht sie krank? In: Fuchs, T./Iwer, L./Micali, S. (Hrsg.): *Das überforderte Subjekt. Zeitdiagnosen einer beschleunigten Gesellschaft*, Berlin, S. 210-226.

Simmel, G. 1992 [1908]: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Gesammelte Schriften, Bd. II, Frankfurt am Main.

Somek, A. 2021: *Moral als Bosheit*. Rechtsphilosophische Studien. Tübingen.

Sponholz, L. 2021: Hass mit Likes: Hate Speech als Kommunikationsform in den Social Media, in: Wachs, S./Koch-Priewe, B./Zick, A. (Hrsg.): *Hate Speech – Multidisziplinäre Analysen und Handlungsoptionen*, Wiesbaden, S. 15-37.

Stanovich, K. E. 2021: *The Bias That Divides Us. The Science and Politics of Myside Thinking*, Cambridge.

Stegemann, B. 2018: *Die Moralfalle. Für eine Befreiung linker Politik*, Berlin.

Stegemann, B. 2021: *Wutkultur*, Berlin.

Straub, J. 1998: Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs, in: Assmann, A./Frieze, H. (Hrsg.): *Erinnerung, Geschichte, Identität*, Frankfurt am Main, S. 73-104.

Stürmer, S. 2011: Soziale Repräsentation von Bürgerprotesten: Der Wutbürger – soziale Realität, Feuilleton-Chimäre oder politischer Kampfbegriff? In: *Politische Psychologie*, Jg. 1, H. 1, S. 9-18.

Vorländer, H. 2011: Der Wutbürger - Repräsentative Demokratie und kollektive Emotionen, in: Bluhm, H./Fischer, K./Llanque, M. (Hrsg.): *Ideenpolitik: Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte*, Berlin, S. 467-478.

Anmerkungen:

[i](#) Der Essay ist im Rahmen des Forschungsprojekts „Wahrer Hass. Emotionsdisziplinierung und Politisches

Lernen“ entstanden. Gefördert wurde das Projekt von der VolkswagenStiftung. Projektbeteiligte: Dr. Olaf Jann (Sozialwissenschaften) und PD Dr. Veith Selk (Politikwissenschaft); unter zeitweiliger Mitarbeit von Janine Wetzels. Für Anregungen danken wir Dirk Jörke. Mittlerweile ist dazu eine Monographie im Campus Verlag unter dem Titel Moralische Gentrifizierung. Soziologische Zeitdiagnostik und politische Theorie negativer Emotionen erschienen (Jann/Selk 2023). Das Folgende greift auf diese Publikation zurück.

ii Für die Sozial- und Kulturwissenschaften sind die Analysen zur „Produktion negativer Affekte“ von Reckwitz (Reckwitz 2018) diagnostisch von besonderer Relevanz und anschlussfähig für unsere Diskussion.

iii Die Ausdrücke *Emotion*, *Affekt* und *Gefühl* werden im Folgenden synonym verwendet.

iv Allgemein verstehen wir unter Moralisierung die Reduktion eines komplexen gesellschaftlich bedingten Problems auf moralrelevante (meist identitätspolitische) Aspekte und die Verwendung einer dichotomen Gut-gegen-Böse-Rhetorik mit der Achtung entzogen beziehungsweise zugesprochen wird. Siehe hierzu Luhmann (1990); weiterführend und mit einem emanzipatorischen Erkenntnisinteresse Somek (2021) und Stegemann (2018). Der Begriff der Moralisierung zielt ausdrücklich *nicht* darauf ab, Moral aus politischen Auseinandersetzungen zu verbannen, sondern er richtet sich kritisch gegen die Verabsolutierung von Moral. Zur „konservativen“ Moralisierungskritik, die hingegen eine Tendenz zur „Amoralität“ hat, siehe Heidenreich (2021).

v Fromm unterscheidet „reaktive[n], rationale[n] Hass“ von dem „irrationalen, ‚charakterbedingten‘ Hass“. Während reaktiver Hass eine das Leben schützende Funktion habe und auf eine Bedrohung reagiere, sei irrationaler Hass destruktiv und projektiv. Allerdings enthält nach Fromm auch der irrationale Hass ein reaktives Moment, da das ihm zugrundeliegende Destruktionsmotiv aus der frustrierenden Blockade von menschlichen Entwicklungsmöglichkeiten resultiert. Es ist die „Folge ungelebten Lebens“ (Fromm 2004 [1947]: 168).

[vi](#) „Revenge is a kind of wild justice; which the more man's nature runs to it, the more ought law to weed it out“ (Bacon 1625).

[vii](#) Ähnlich Demmerling/Landweer (2007: 296ff.), die darauf hinweisen, dass Hass und Verachtung begrifflich unterschieden werden müssen, sich aber empirisch überlagern können.

[viii](#) Das zeigt sich bei Sponholz (2021), die mit Blick auf „Hate Speech“ darlegt: „Das ‚Hate‘ im Namen bezieht sich nicht auf eine Emotion, sondern stellt eine Analogie dar, wie dies auch bei Hate Crimes der Fall ist.“ (Sponholz 2021: 17) Sie definiert „Hate Speech“ als „eine Form der kommunikativen Herstellung menschlicher Minderwertigkeit“ (Sponholz 2021: 18) zu deren Opfer ausschließlich „*historically oppressed groups*“ (Sponholz 2021: 17) werden könnten. *Hate Speech* liegt dieser Definition zufolge also nur dann vor, wenn es die „richtigen“ Opfer trifft. Wer zählt hierzu? Keine der von Sponholz angeführten Referenzen erläutert den Begriff der „historically oppressed group“. Sie selbst schreibt: „Hate Speech betrifft aber nicht jede ‚Gruppe‘. Die Kategorie oder das Merkmal muss mit einer benachteiligten Machtposition korrelieren“ (Sponholz 2021: 17).

[ix](#) Für eine differenzierte Konzeptualisierung von „Wutpolitik“, die eine ähnlich gelagerte Ambivalenz ins Zentrum stellt, siehe Beichelt (2021: 151f.). Das produktive Potential von Wut besteht im „Bereithalten thymotischer Ventile, die Benachteiligungen anzeigen“, ihr destruktives Potential ist das „Entstehen gesellschaftlicher Gräben bei fortdauernder Nicht-Anerkennung.“ (Beichelt 2021: 152) Welche der beiden Möglichkeiten realisiert wird, hänge im Wesentlichen vom Ausgang der Anerkennungskämpfe ab.

[x](#) Für eine ähnlich gelagerte Beschreibung und ausführlichere Analyse „linker“ und „rechter“ „Wutpolitik“ vgl. Stegemann (2021).