

Vulnerabilität und politische Emotionen: Phänomenologische und ethische Reflexionen

MARION STAHL

ABSTRAKT: In diesem Beitrag wird die These vertreten, dass zwischen der Erfahrung von Verwundbarkeit und Emotionen ein grundlegender Zusammenhang besteht. Hieraus ergeben sich weitreichende Konsequenzen mit Blick auf die soziale und die politische Sphäre. Im Rahmen einer phänomenologischen Zugangsweise werden im Beitrag zunächst die verschiedenen Erscheinungsformen von Vulnerabilität näher beleuchtet, wobei insbesondere auf die normativ-ethische Dimension menschlicher Verwundbarkeit eingegangen wird. Unter Verweis auf Martha C. Nussbaums Theorie politischer Emotionen soll insbesondere der Zusammenhang zwischen der subjektbezogenen Erfahrung von Vulnerabilität einerseits und dem kollektiven Erleben von Gefühlen wie Angst, Abscheu sowie Scham und Mitgefühl andererseits näher beleuchtet werden. Dabei soll mit Nussbaum schließlich der Frage nachgegangen werden, durch welche gesellschaftlichen und politischen Anstrengungen positive, kollektive Emotionen gezielt gefördert werden können.

ABSTRACT: In this paper the author argues that there is a fundamental connection between the experience of vulnerability and emotions. This has far-reaching consequences with regard to the social and the political sphere. First, the various manifestations of vulnerability are examined in the context of a phenomenological approach, whereby the focus lies on the normative-ethical dimension of human vulnerability. By reference to Martha C. Nussbaum's theory of political emotions, the connection between the subject-related experience of vulnerability, on the one hand, and a collectively shared experience of feelings such as fear, disgust, shame and compassion, on the other, will be examined in more detail. Finally, following Nussbaum, the question will be addressed through which social and political efforts positive, collective emotions can be specifically promoted.

SCHLÜSSELWÖRTER: Vulnerabilität, Relationalität, Anerkennung, politische Emotionen, Angst, Mitgefühl, politische Kultur.

KEYWORDS: vulnerability, relationality, recognition, political emotions, fear, compassion, political culture.

In vorherrschenden Richtungen der Moralphilosophie und der politischen Philosophie hat sich ein Subjektverständnis etabliert, das der Autonomie des Subjekts einen zentralen Stellenwert einräumt. Um die grundlegenden Bedingungen für subjektbezogene Autonomie und Freiheit in umfassender Weise bestimmen zu können, erscheint es jedoch von Bedeutung, den Blick auf die verletzbare und abhängige Dimension menschlicher Existenz und Lebensformen zu lenken. In diesem Beitrag werde ich zunächst auf das philosophische Konzept von Vulnerabilität näher eingehen und im Rahmen einer teils phänomenologischen Zugangsweise die verschiedenen Erscheinungsformen von Vulnerabilität näher beleuchten, wobei insbesondere auf die normativ-ethische sowie die soziale und politische Dimension Bezug genommen werden soll.

Anschließend möchte ich das spezifische Verhältnis herausarbeiten, das zwischen kollektiven Emotionen und subjektbezogener Verwundbarkeit besteht, wobei ich diesbezüglich auf die ethischen Überlegungen zu politischen Emotionen von Martha C. Nussbaum näher eingehen werde. Es gilt zu zeigen, dass die Wahrnehmung der eigenen Verwundbarkeit mit dem Empfinden von spezifischen Emotionen einhergeht, wobei das Verhältnis von Verwundbarkeit

und Emotionen neben der ethischen Dimension auch eine politische Dimension aufweist. Wie vor dem Hintergrund von Nussbaums Analysen schließlich deutlich werden soll, erwächst aus dem Wissen um diesen Zusammenhang eine gesamtgesellschaftliche Verantwortung, positive kollektive Emotionen zu fördern.

I. Vulnerabilitätskonzepte

I.a. Vulnerabilität als Aspekt der *conditio humana*

Der Begriff der Vulnerabilität ist in psychologischen sowie in sozialwissenschaftlichen als auch in philosophischen, rechtswissenschaftlichen, bioethischen und theologischen Diskursen in den letzten Jahren verstärkt aufgetaucht. Im Rahmen dezidiert psychologischer Vulnerabilitätsdiskurse wird Vulnerabilität sowohl mit Blick auf das einzelne Individuum als auch hinsichtlich bestimmter Gruppen thematisiert und dabei in der Regel in Opposition zu der Kategorie der Resilienz gesetzt.¹ Geht es in sozialwissenschaftlichen Diskursen vordergründig um Vulnerabilität in Bezug auf bestimmte Kollektive und konkrete soziale Einflussfaktoren, so bezieht sich die philosophische Diskussion verstärkt auf die universelle Dimension von menschlicher Verletzbarkeit als ein elementarer Aspekt der *conditio humana*.²

Der Begriff der Vulnerabilität (lat. *vulnus* = Wunde) kann schlicht mit Verwundbarkeit, Verletzbarkeit, bzw. Verletzlichkeit übersetzt werden. Somit verweist der Terminus auf die Bedingung der Möglichkeit verletzt, bzw. verwundet zu werden und nicht auf den eigentlichen Zustand des Verletztseins selbst. Vertreter einer essentialistischen, bzw. universalistischen Auffassung betrachten Vulnerabilität im Allgemeinen als ein universell geteiltes, ontologisches Faktum, das als ein wesensbestimmendes Merkmal der *conditio humana* in Erscheinung tritt. Demnach bezeichnet Vulnerabilität ein ursprüngliches, bedingendes Merkmal menschlicher Existenz, das zum einen jedem Menschen aufgrund seines Menschseins genuin zukommt, das sich jedoch zum anderen in höchst individueller Weise manifestieren kann. Dabei ergeben sich partikuläre Variationen hinsichtlich der Ausprägung von Verwundbarkeit aufgrund von subjekt- und kontextspezifischen Differenzen. In dieser Perspektive erweist sich Vulnerabilität als etwas, das sowohl durch Universalität als auch durch Partikularität bestimmt ist. Zudem lassen sich grundsätzlich inhärente und situative Ursprünge menschlicher Vulnerabilität unterscheiden. Inhärente Ursprünge stehen im Zusammenhang mit unserer Körperlichkeit und unserer affektiven Natur im Allgemeinen. Situative Ursprünge hingegen verweisen auf die besondere lebensweltliche Situation von Personen und berücksichtigen dabei spezifische soziale, umweltbedingte und ökonomische Einflüsse im Hinblick auf Individuen oder soziale Gruppen (Vgl. Fineman 2013, 13ff.; Mackenzie et al. 2014, 7ff.).

In der Frage, inwieweit das Phänomen der Verwundbarkeit in ideengeschichtlichen Konzeptionen sowie im Kontext von sozialen und politischen Praktiken Berücksichtigung findet, erscheint es von Bedeutung, etablierte Subjektkonzeptionen näher in den Blick zu nehmen. Trotz postmoderner Versuche einer Dekonstruktion des humanen Subjekts und einer zuneh-

1 Eine fundierte Begriffsklärung zu ‚Vulnerabilität‘ und ‚Resilienz‘ findet sich bei Breyer (2017).

2 Die Auffassung, bei Vulnerabilität handele es sich vorrangig um ein universal geteiltes und essentielles Merkmal von Humanität findet sich u. a. bei folgenden Autoren: Nussbaum (2006), Butler (2004), Turner (2006), Fineman (2013) und Gilson (2016). Der Philosoph und Sozialwissenschaftler Robert Goodin weist in seiner einflussreichen Publikation *Protecting the Vulnerable* eine universalistische Auffassung von Vulnerabilität zurück. Er stellt hingegen die relationale, situative Komponente von Vulnerabilität in den Vordergrund (vgl. Goodlin 1985, 112ff.). Mackenzie und Kollegen verweisen sowohl auf die universelle als auch auf die partikuläre Dimension von Vulnerabilität (vgl. Mackenzie et al. 2014 7ff.).

menden Berücksichtigung von sozialen Einflüssen im Hinblick auf die Verfasstheit des Subjekts, hat sich in etablierten Strömungen der Moralphilosophie sowie in vorherrschenden Diskursen der politischen Philosophie ein Subjektverständnis etabliert, bei dem der Fokus auf subjektbezogene Autonomie und Freiheit sowie Fähigkeiten und Rationalität als Kernaspekte des humanen Subjekts gerichtet ist. Vor dem Hintergrund einer freiheitlich-liberalen Denktradition wird Verwundbarkeit im Kontext dieses Subjektverständnisses als etwas wahrgenommen, das menschlicher Autonomie konträr entgegensteht. Der moralphilosophische und ideengeschichtliche Fokus auf der Autonomie des Subjekts hat jedoch mitunter den Blick auf diejenigen Voraussetzungen versperrt, die gegeben sein müssen, damit ein menschliches Subjekt seine Autonomie und individuellen Fähigkeiten in sozialen und politischen Lebenswelten in umfassender Weise realisieren kann. Dieses nach wie vor einflussreiche Subjektverständnis kantischer und liberaler Prägung, das zugleich mit einer Vernachlässigung der relationalen Verfasstheit des Subjekts sowie mit einer Geringschätzung grundlegender Wesensaspekte wie Verletzlichkeit, Rezeptivität, Fürsorge und Dependenz einhergeht, wurde insbesondere von Seiten der feministischen Philosophie vielfach in Frage gestellt und kritisiert (Vgl. Gilligan 1988; Fineman 2004; 2013; Nussbaum 2004; Butler 2004).

I.b. Phänomenologie und Ethik der Verwundbarkeit bei Levinas

In einer phänomenologischen Perspektive wird Vulnerabilität nicht vorrangig als ein durch soziale und politische Verhältnisse bedingtes und letztlich kontingentes Phänomen aufgefasst, sondern als ein ontologisches Faktum menschlicher Existenz, das auf die ursprüngliche Struktur unserer Subjektivität schlechthin verweist (vgl. Boubil 2018, 184). Diese universell geteilte, ontologische Struktur unserer Existenz steht in unmittelbarem Zusammenhang mit unserer genuinen Einbettung in existenziell prägende und soziale Kontexte. So verweist unsere Verwundbarkeit auch auf unsere strukturelle Öffnung hin zur Welt, in die wir eingebettet und in der wir mit anderen verbunden sind (ebd.). Aufgrund dieser Öffnung unterliegt das Vulnerabilitäts-Phänomen einer gewissen Dynamik, die durch die Aspekte von Passivität und Aktivität gleichermaßen geprägt ist.

Auf welche Weise kommt nun die ethische Komponente von Vulnerabilität zum Tragen? Aufschlussreich für die Beantwortung dieser Frage erscheinen mir die phänomenologischen und fundamentalethischen Analysen von Emmanuel Levinas. In *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974] verweist Levinas' auf den Zusammenhang zwischen Subjektivität, Passivität, Verwundbarkeit und Verantwortung, wobei er in diesem Kontext die dezidiert normativ-ethische Dimension von Passivität und Verwundbarkeit herausstellt. Gemäß Levinas offenbart sich menschliche Verwundbarkeit am sogenannten „Nicht-Ort“ der Subjektivität, der zugleich den Ort radikaler Passivität bezeichnet. An diesem „Nicht-Ort“ der Subjektivität vollzieht sich das bedingungslose Einstehen für den anderen:

„Die Menschlichkeit, die Subjektivität – das ausgeschlossene Dritte, ausgeschlossen von überallher, Nicht-Ort – bedeuten, daß die genannte Alternative zerplatzt, bedeuten der-Eine-an-der-Stelle-des-Anderen – Stellvertretung – Bedeutung in ihrer Bedeutsamkeit als Zeichen, früher als das *sein*, früher als die Identität. [...] – das Zerbrechen des *sein* ist ethischer Art. [...] Dieses Zerbrechen der Identität – diese Verwandlung des Seins in Bedeutung, das heißt in Stellvertretung – ist die Subjektivität des Subjekts oder seine Unterwerfung unter alles – seine Empfänglichkeit, seine Verwundbarkeit, das heißt seine Sensibilität. Die Subjektivität – Ort und Nicht-Ort dieses Zerbrechens – vollzieht sich als eine Passivität, die passiver ist als jede Passivität.“ (Levinas 2011, 49).

Die „Verwandlung des Seins in Bedeutung“ vollzieht sich gemäß Levinas innerhalb der Struktur subjektbezogener, „radikaler Passivität“, die sich zudem als Empfänglichkeit, als Sensibilität sowie als Verwundbarkeit darstellt. Im Rahmen dieser Passivität erklingt gemäß Levinas die „Antwort, die Verantwortung ist – für den Nächsten einzustehen“ (ebd., 49f.). Dieser Übergang ist kein sanfter und vermittelter – vielmehr beschreibt Levinas das Eintreten des ethischen

Moments als einen radikalen Bruch, gleichsam als ein „Zerbrechen der Identität“. Als konkreten Ort, an dem sich die bedingungslose Stellvertretung und letztlich die Verantwortung für den anderen entfalten kann, bestimmt Levinas das Antlitz (*visage*) des anderen. Das Antlitz des anderen ist purer Ausdruck und Erscheinung, wobei der andere durch das Antlitz nicht begrifflich erfasst werden kann; vielmehr ermöglicht der Anblick dieses Antlitz „reine Erfahrung, Erfahrung ohne Begriff“ (Levinas 2012, 206). Auch wenn Levinas die existenzielle Erfahrung radikaler Passivität im Zusammenhang mit Verwundbarkeit nicht dezidiert als eine emotionale Erfahrung beschreibt, lassen sich seine Ausführungen dahingehend weiterdenken, dieses Erleben radikaler Passivität und Verwundbarkeit des anderen als eine Erfahrung zu bestimmen, die mit dem Erleben von bestimmten Emotionen einhergeht. Dieses Berührtwerden durch den anderen, das Levinas als das „Zerbrechen der Identität“ beschreibt, kann dabei von bestimmten Gefühlen begleitet sein, die wiederum die Anerkennung von Vulnerabilitäten befördern und schließlich in ein Handeln münden, das einen adäquaten Umgang mit diesen Verwundbarkeiten zur Folge hat. Ebenso können Gefühle in diesem Zusammenhang auch destruktives Handeln zur Folge haben, wie etwa Ausgrenzung, Herabwürdigung oder gar die Anwendung von Gewalt.

Dieser Aspekt erscheint mir von zentraler Bedeutung: So ist die unmittelbare *Erfahrung* von Verletzbarkeit in der Regel von Emotionen begleitet. Anders als bloßen affektiven Empfindungen kommen Emotionen im Zusammenhang mit Vulnerabilität jedoch insofern eine besondere normative Kraft zu, da sie auf die empfindliche und verletzbare Seite unserer Existenz verweisen. Dabei kann man der Ansicht sein, dass diese normativ-ethische Kraft dem sogenannten ‚Faktum‘ der Vulnerabilität selbst entspringt und in konkreten Emotionen erst Gestalt annimmt. In umgekehrter Perspektive erscheint es ebenso denkbar, dass erst durch die konkrete, emotionale Erfahrung von menschlicher Verwundbarkeit ein ethisches Moment konstituiert wird. So kann aus meiner Sicht von einem wechselseitigen Beziehungsverhältnis zwischen Emotionen einerseits und Verwundbarkeit andererseits gesprochen werden. Im Ausgang dieser Überlegungen scheint es nun geboten, sich eingehender mit der normativ-ethischen Dimension von Vulnerabilität zu befassen.

I.c. Vulnerabilität – normativ-ethische, soziale und politische Dimension

Vor dem Hintergrund umfassender Kritik an etablierten Konzeptionen eines autonomen Subjekts wird menschliche Verletzbarkeit in jüngeren moralphilosophischen und ethischen Diskursen zunehmend als ein essenzieller Aspekt unserer Humanität gewürdigt, der nicht in erster Linie als Defizit verstanden wird, sondern als Potential und Ressource. In diesem Kontext wird Vulnerabilität mitunter selbst als eine ethische Kategorie aufgefasst, deren normativ-ethische Dimension sich insbesondere aus der relationalen Komponente menschlicher Verwundbarkeit erschließt (vgl. Nussbaum 2006; Mackenzie et al. 2014; Gilson 2016). Diese relationale Komponente verweist auf unsere ursprüngliche Sozietät und unhintergehbare Dependenz, wobei beide Aspekte miteinander verbunden sind. Aufgrund unserer genuinen Bezogenheit auf andere Wesen sowie bedingt durch unsere grundlegende Abhängigkeit von anderen Menschen, verschiedenartigen Ressourcen und Umweltfaktoren sind wir immer auch verletzlich. Wir nehmen uns und andere als verwundbare Wesen wahr und verbinden mit dieser Wahrnehmung bestimmte Gefühle und Wertungen. Somit stellt sich unsere subjektbezogene Verwundbarkeit nicht allein als Abhängigkeit und Leiden dar, sondern ebenso als Rezeptivität, als Sensitivität, gar als Urteilsvermögen sowie als Quelle von Empathie und Mitgefühl. Diese Komponenten von Verwundbarkeit können schließlich die Herausbildung einer ethischen Haltung und Praxis der Sorge befördern (vgl. Gilson 2016, 15ff.; Noddings 2003, 49f., 79ff.).

Vulnerabilität bezeichnet demnach bestimmte Fähigkeiten empfindungsfähiger Wesen, wobei diese Fähigkeiten in unmittelbarem Zusammenhang mit unserer genuinen Sozietät stehen. Im Rahmen eines umfassenden Autonomie-Konzepts können menschliche Vermögen wie Rezeptivität, Sensitivität und Empathie ebenso als grundlegende Bestandteile einer autonomen menschlichen Existenzform aufgefasst werden, wie Rationalität, Selbstbestimmung und Hand-

lungsvermögen. Im Kontext einer solchen Perspektive erscheint Vulnerabilität als ein Faktum, das nicht mehr gänzlich der Autonomie entgegengesetzt ist, sondern einerseits mit spezifischen Vermögen einhergeht und andererseits unsere herkömmlichen Konzepte von subjektbezogener Autonomie erweitert (vgl. Pelluchon, 2011, 273ff.). Im Ausgang hiervon erschließt sich auch die normativ-ethische Dimension von Vulnerabilität: Die Wahrnehmung, Empfindung und Bewertung von Vulnerabilität bei uns und bei anderen kann letztlich den Impuls zu einem verantwortungsgeleiteten, normenbasierten Handeln geben und langfristig die Etablierung ethischer Prinzipien zur Folge haben, wodurch eine Minderung oder gar Beseitigung des jeweiligen vulnerablen Zustands ermöglicht werden kann.³

In ihrem Ansatz einer Ethik der Vulnerabilität hat Erinn Gilson darauf aufmerksam gemacht, dass der alleinige Fokus auf der Minderung von Vulnerabilitäten jedoch nicht ganz unproblematisch sei, da wir hierdurch ständig versuchen würden, größtmögliche Sicherheit zu erstreben, die jedoch unerreichbar sei. Eine häufige Konsequenz aus diesem Sicherheitsstreben sei das Leugnen der grundlegenden, unvermeidbaren Qualität von Vulnerabilität sowie die Herausbildung der Überzeugung, dass Vulnerabilität zu Schaden führe. In dieser Perspektive fühlen wir uns von anderen angegriffen und der Barmherzigkeit von anderen ausgeliefert, wodurch wir uns vorwiegend als schwach und passiv empfinden würden (ebd., 15 ff.).

Die Art und Weise, wie wir Vulnerabilitäten auf gesamtgesellschaftlicher Ebene bewerten und mit ihnen umgehen, kann von ausschlaggebender Bedeutung für die jeweils vorherrschenden sozialen Lebensbedingungen sein, denen sich ein Individuum ausgesetzt sieht. Insofern umfasst das Phänomen der Verwundbarkeit neben der ethischen Dimension auch eine dezidiert soziale sowie politische Dimension.

In ihrem Essay *Violence, Mourning, Politics* (2004) macht Judith Butler darauf aufmerksam, dass die Etablierung von Normen und Standards, in denen ein adäquater Umgang mit unserer genuinen Verwundbarkeit zum Tragen kommt, letztlich selbst von gesellschaftlichen Anerkennungsprozessen abhängig ist. Sie verweist diesbezüglich insbesondere auf die körperlich-leibliche Dimension von Vulnerabilität. Diese physisch bedingte Komponente von Vulnerabilität sei ursprünglich und gehe dem Individuationsprozess noch voraus (vgl. Butler 2004, 31). Butler beklagt jedoch, dass Gesellschaften nicht jedes menschliche Leben als gleichermaßen „betrauernswert“ (*grievable*) erachten würden und sich demnach soziale Handlungsmuster etabliert hätten, wonach nicht jedem Individuum in gleicher Weise Schutz und Unterstützung zuteilwerde (ebd., 32). Gemäß Butler ist es daher von grundlegender Bedeutung, sowohl unsere eigene als auch die ursprüngliche, körperliche Verwundbarkeit anderer Menschen zunächst anzuerkennen, um ausgehend hiervon adäquate Normen im Umgang mit Vulnerabilität zu entwickeln, die auf der Ebene von Gesellschaft und Politik wirksam werden (ebd., 42ff.).

Not only is there always the possibility that a vulnerability will not be recognized and that it will be constituted as the ‚unrecognizable,‘ but when a vulnerability *is* recognized, that recognition has the power to change the meaning and structure of the vulnerability itself. In this sense, if vulnerability is one precondition for humanization, and humanization takes place differently through variable norms of recognition, then it follows that vulnerability is fundamentally dependent on existing norms of recognition if it is to be attributed to any human subject. (ebd., 43).

Demnach ist Verwundbarkeit als ein wesentliches Konstituens unseres Menschseins selbst bedingt durch gemeinschaftliche Formen der Anerkennung. Letztlich gebe es keine Garantie dafür, so Butler, dass Vulnerabilität im Rahmen von Normen und Praktiken sozialer Anerkennung berücksichtigt werde. Doch sofern dies der Fall sei, könne durch den Prozess der Anerkennung die Bedeutung der jeweiligen Verwundbarkeit selbst verändert werden – in dem Sinne, dass wir diesbezüglich bestimmte Normen der Anerkennung für erstrebenswert erachten (ebd., 42ff.).

3 Robert Goodin spricht gar von einer moralischen Pflicht zur Verantwortung, die mit der Wahrnehmung von Vulnerabilitäten bei anderen Menschen einhergeht (vgl. Goodin 1985, 16ff., 28ff.).

II. Politische Emotionen und Verwundbarkeit

II.a. Eine Theorie politischer Emotionen nach Martha C. Nussbaum

Im Anschluss an Butlers Überlegungen ist festzuhalten, dass es als eine wichtige Aufgabe politischer Institutionen erachtet werden kann, ein adäquates Rahmengerüst für den Umgang mit existenziellen und sozialen Vulnerabilitäten bereit zu stellen. Auch Martha C. Nussbaum hat in verschiedenen Arbeiten darauf hingewiesen, dass die Anerkennung von subjekt- und gruppenspezifischen Vulnerabilitäten auf sozialer und politischer Ebene nicht allein für die Entfaltung des Individuums, sondern letztlich auch für den sozialen Zusammenhalt eines demokratischen Gemeinwesens von elementarer Bedeutung sein kann (vgl. Nussbaum 2001; 2004). Über Butler hinausgehend verweist Nussbaum dabei nicht nur auf die Bedeutung einer gesellschaftlichen und politischen Anerkennung von Vulnerabilitäten, sondern auch auf die zentrale Rolle von Emotionen im Zusammenhang mit der Herausbildung von sozialen Normen. In ihrem Werk *Politische Emotionen: Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist* (2016) zeigt Nussbaum die politische Tragweite bezüglich des spezifischen Verhältnisses von Verwundbarkeit und Emotionen auf, wobei sich dieses Verhältnis gemäß Nussbaum grundsätzlich als ein ethisches Verhältnis darstellt. Dabei könne insbesondere im Rahmen einer ästhetischen Perspektive – mittels Kunst, Poesie, Theater und Musik – ein verständnisvoller, mitunter liebevoller Umgang mit menschlichen Verletzbarkeiten vermittelt werden (vgl. Nussbaum 2016).

Vor dem Hintergrund der vorangegangenen Ausführungen möchte ich nun in selektiver Manier Martha C. Nussbaums Analysen zu politischen Emotionen vorstellen und am Ende hierzu kritisch Stellung beziehen. Zwei zentrale Aspekte möchte ich dabei besonders hervorheben: zum einen die von Nussbaum evozierte normative und politische Kraft von Emotionen und zum anderen den bei Nussbaum aufgezeigten Zusammenhang zwischen bestimmten Emotionen und subjektbezogener Verwundbarkeit.

Es sei zunächst angemerkt, dass Nussbaums Theorie politischer Emotionen auf ihrer allgemeinen Emotionentheorie aufbaut, die sie u. a. in *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions* (2001) darlegt. Hier vertritt Nussbaum einen kognitivistisch-reduktiven Ansatz, demgemäß Emotionen als Kognitionen aufzufassen sind und Werturteile enthalten. Ihre Theorie der Emotionen basiert auf der grundlegenden Auffassung, dass Emotionen grundsätzlich *eudämonistisch* seien. Dies bedeutet, dass elementare Emotionen immer auch Ausdruck des persönlichen Konzepts vom guten Leben sind und somit personenbezogene, intrinsische Werte transportieren (vgl. Nussbaum 2001, 19ff., 31ff.; 2016, 25f.).

Ihre Analyse zu politischen Emotionen verortet Nussbaum innerhalb eines umfassenderen normativen ‚Projekts‘, das grundsätzlich auf liberalen Idealen wie Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit basiert, darüber hinaus jedoch nach Antworten jenseits liberaler Konzeptionen sucht, die der verletzlichen und emotionalen Seite des Menschen hinreichend Rechnung tragen. Anknüpfungspunkte findet sie hierbei u. a. beim britischen Philosophen und Ökonom John S. Mill sowie beim bengalischen Dichter und Philosophen Rabindranath Tagore (vgl. Nussbaum 2016). Beide hätten in ihren Werken eindringlich auf die Rolle von Emotionen im Hinblick auf gesellschaftliche Stabilität verwiesen und sich in diesem Zusammenhang für eine Kultur des Mitgefühls und der Anteilnahme eingesetzt (ebd., 162ff.). Dies ist auch das Anliegen von Nussbaums ‚Projekt‘: So lautet eine ihrer zentralen Thesen, dass die Erzeugung und Verbreitung von positiven, öffentlich wirksamen Emotionen auf politischer und gesellschaftlicher Ebene gefördert werden müsse. Dies könne maßgeblich zur Etablierung einer ausgewogenen politischen Kultur beitragen, in der liberale Werte und Ideale wie Gerechtigkeit, Gleichheit, Inklusion und

sogar Patriotismus mit positiven Emotionen wie Mitgefühl, Liebe und Vertrauen in Zusammenhang gebracht würden, wobei eine solche Kultur zugleich eine stabilisierende Wirkung im Hinblick auf demokratische Gesellschaften entfalten würde (ebd., 33f.).

Zunächst stellt sich die Frage, worin sich kollektive und subjektive Emotionen gemäß Nussbaum unterscheiden. In struktureller Hinsicht sieht Nussbaum hier keinen wesentlichen Unterschied: Beide enthielten neben der affektiven auch eine kognitive Dimension. Dabei ist Nussbaum der Ansicht, dass der kognitive Gehalt von Emotionen vor allem durch gesellschaftliche Normen und Umstände bestimmt wird. So würden insbesondere Emotionen, die im öffentlichen Raum erzeugt und die von weiten Teilen der Gesellschaft unterstützt werden, eine starke normative Kraft entfalten. Hierdurch könne wiederum das gesellschaftliche Miteinander maßgeblich beeinflusst werden (ebd., 207ff.). Nussbaums Ansicht nach könne eine von positiven Emotionen getragene „gute Gesellschaft“ verhindern, dass gegenüber bestimmten Mitbürgern Gefühle des Abscheus entstünden, die schließlich in Stigmatisierung und Ausgrenzung mündeten (ebd., 19ff.). Kollektive Emotionen, die ihre Wirkkraft auf Ebene von Politik und sozialer Institutionen entfalten und dabei einen maßgeblichen Einfluss auf das gesellschaftliche Klima ausüben, können im Sinne Nussbaums als dezidiert politische Emotionen bezeichnet werden.

Indem sie sich vorwiegend auf den US-amerikanischen sowie den indischen Kontext bezieht, führt Nussbaum u. a. Beispiele aus Dichtung, Literatur und Architektur sowie herausragende historische Reden an, um zu veranschaulichen, inwiefern kollektiv geteilte Emotionen, vermittelt durch Poesie, Bauwerke oder politische Kommunikation, gezielt beeinflusst und auf kultureller und politischer Ebene bewusst evoziert und verstärkt werden können. Wie Nussbaum bemerkt, wirken Gefühle dabei grundsätzlich auf zwei Ebenen: „Wenn Gesetze und Institutionen einigermaßen gerecht sind, werden sie von Gefühlen getragen und aufrechterhalten. Aber sie schaffen auch die Motivation, diese Gesetze und Institutionen zu verbessern.“ (ebd., 208). Wirksame positive Emotionen im öffentlichen Raum würden sich auf eine Vielzahl an Themen beziehen und allgemeine Prinzipien repräsentieren, die „jedoch in das Gewand einer konkreten Geschichtserzählung“ gekleidet seien (ebd., 306).

II.b. Verwundbarkeit, Mitgefühl, und Angst

Wie Butler plädiert auch Nussbaum dafür, auf gesellschaftlicher Ebene adäquate Formen der Unterstützung zu etablieren, die direkt auf menschliche Vulnerabilitäten Bezug nehmen (ebd., 182ff.). Darüber hinaus verortet Nussbaum den Umgang mit menschlichen Verwundbarkeiten innerhalb einer tugendethischen Perspektive. Für ein Konzept des guten Lebens sei es wichtig, das genuine Angewiesensein von Menschen auf Nahrung, Fürsorge, Bildung sowie geschützte geistige Handlungsräume wie etwa Religions- und Meinungsfreiheit zu berücksichtigen. Sofern es keine hinreichende gesellschaftliche Unterstützung in diesen grundlegenden Lebensbereichen gäbe, schränke dies die Handlungsfähigkeit von Menschen derart ein, so dass diese kein Leben führen könnten, das ihrer Würde entspricht. Nussbaum bemerkt hierzu: „Handlungsfähigkeit und Unterstützung hängen zusammen: Aufgrund ihrer Fähigkeit, zu handeln und nach etwas zu streben, haben verletzbare Menschen Anspruch auf Unterstützung.“ (ebd., 186f.).

Damit die erforderlichen Formen von Unterstützung allen Menschen in Form von etablierten gesellschaftlichen Normen sowie adäquaten Gesetzen zuteilwerden können, bedarf es wiederum einer von positiven kollektiven Emotionen getragenen, unterstützenden politischen Kultur, die sowohl auf einem gesellschaftlichen Konsens als auch auf Diskussion und Kritik basiert (ebd., 192ff.). Als Beispiel für eine im öffentlichen Raum wirksame Emotion führt Nussbaum das Phänomen des Patriotismus an. Das Phänomen des Patriotismus, das sich auf ein konkretes, nationales Narrativ beziehe, gehe in der Regel mit starken Gefühlen einher, so Nussbaum. Diese Gefühle wiederum klassifiziert Nussbaum als eine Form von Liebe. Diese Liebe wiederum sei in motivationspsychologischer Hinsicht förderlich für die Aneignung von im tugendethischen Sinne guten, politischen Prinzipien, die nicht abstrakt blieben, sondern vielmehr eine von Emotionen begleitete Identifizierung mit einer spezifischen Geschichte er-

möglichten (ebd., 310ff.) Ein ausgewogener, auf positiven Emotionen basierender Patriotismus hat nach Ansicht Nussbaums durchaus seine Berechtigung. Zudem vertritt sie die Ansicht, dass der Anspruch, positive Emotionen im Rahmen einer politischen Kultur zu fördern, nicht totalitäre Züge annehmen dürfe und dabei noch genug Raum für Dissens bleiben müsse. In diesem Sinne begrüßt sie den großzügig gehandhabten Schutz der Redefreiheit in den USA, der auch rassistische Reden schützt (ebd., 192ff.).

Eine Schlüsselrolle bezüglich des Katalogs positiver kollektiver Emotionen nimmt gemäß Nussbaum das Mitgefühl ein. Unter Mitgefühl versteht Nussbaum zunächst „ein schmerzhaftes Gefühl, das durch das ernsthafte Leiden eines anderen oder anderer Lebewesen ausgelöst wird.“ (ebd., 217). Gemäß Nussbaums Analyse sind es drei grundlegende Gedanken, welche die affektive Komponente des Mitgefühls begleiten: zum einen der Gedanke, dass die Lage ernst ist, zum anderen der Gedanke der Schuldlosigkeit und schließlich der sogenannte eudämonistische Gedanke. Letzterer, so Nussbaum, weise der leidenden Person oder den leidenden Personen einen wichtigen Platz im Leben desjenigen Menschen zu, der diese Empfindung habe (ebd., 217ff.).

Der eudämonistische Gedanke übt die wichtigste Funktion im Hinblick auf das verbindende Potential des Mitgefühls aus: Wie Nussbaum bemerkt, bewerten wir die Welt im Kontext der eudämonistischen Perspektive von unserem eigenen Standpunkt aus, der zugleich die Vorstellung von einem lebenswerten Leben widerspiegelt. Dabei sorgen wir uns um – in der Regel nahestehende – Menschen, an denen uns persönlich etwas liegt. Es gelte nun den ‚Betroffenheitsradius‘ auch auf diejenigen fremden Menschen auszuweiten, mit denen wir im weitesten Sinne unsere Vorstellung vom guten Leben teilen. Symbole und Dichtung sowie kollektive Rituale können unterstützend wirken, um den Betroffenheitsradius unseres Mitgefühls auszuweiten, so Nussbaum (ebd., 25f.). Meiner Ansicht nach besteht zwischen Mitgefühl, dem Faktum menschlicher Verwundbarkeit sowie dem Aspekt sozialer Verbundenheit ein enger Zusammenhang: Wir beziehen nicht nur diejenigen Menschen in unseren „Betroffenheitsradius“ ein, mit denen wir ähnliche Vorstellungen vom guten Leben teilen, sondern auch insbesondere diejenigen, mit deren Verletzbarkeit(en) wir uns identifizieren.

Allerdings stellen sich Nussbaums Anliegen, das Mitgefühl auszuweiten, zahlreiche Hindernisse in den Weg. Als unmittelbare ‚Feinde‘ des Mitgefühls führt Nussbaum insbesondere Angst, Neid und Scham an (ebd., 471ff.). Das Problematische an der Angst sei, dass sich die mit der Angst verbundenen, im Hinblick auf unsere Evolution einst durchaus nützlichen Mechanismen gegen Lernprozesse und moralisches Denken grundsätzlich sperren würden. So könnten Menschen etwa durch bewusst erzeugte, stigmatisierende Assoziationen lernen, vor bestimmten Gruppen Angst zu haben, die folglich nun dämonisiert werden. Die Ich-Bezogenheit der Angst, die das Bewusstsein vollständig auf die eigene Person lenke, stehe dabei der Forderung diametral entgegen, den Betroffenheitsradius derjenigen Menschen, die mit uns die Vorstellung von einem wertvollen Leben teilen, auszuweiten. Daher müsse es die Aufgabe einer öffentlichen Kultur sein, so Nussbaum, kollektiv empfundene Angst einzudämmen und in die richtigen Bahnen zu lenken (ebd., 483ff.).

In ihrem jüngeren Werk *Königreich der Angst. Gedanken zur aktuellen politischen Krise* (2019) befasst sich Nussbaum eingehend mit dem Phänomen kollektiver Angst im Zusammenhang mit den seinerzeit aktuellen politischen Ereignissen in den USA. Sie konstatiert eine massive Zunahme gesellschaftlicher Angst, die sie sowohl als Voraussetzung sowie als Bestandteil und Folge der aktuellen politischen Krise in den Vereinigten Staaten identifiziert. In Ergänzung zu ihrem Buch *Zorn und Vergebung. Plädoyer für eine Kultur der Gelassenheit* (2017) analysiert Nussbaum in *Königreich der Angst* „die Rolle der Angst als Ursprung und Erfüllungsgehilfe vergeltenden Zorns“ (Nussbaum 2019, 92). Zorn werde häufig als Reaktion auf Ungerechtigkeiten gedeutet, teils sogar mit edlen Zielen in Verbindung gebracht und dabei nicht selten mit dem Phänomen der Empörung verwechselt. Anders als das Phänomen der Empörung, das berechtigt sein und eine wichtige gesellschaftliche Rolle einnehmen könne, gehe der Zorn zumeist mit einer Statusverletzung, Schuldzuweisungen und Vergeltungsgedanken einher (ebd., 105f.). Es gelte daher in ausgewogener Weise „den Geist eines entschlossenen Widerstands gegen Un-

gerechtigkeiten“ (ebd., 113) zu bewahren und zu stärken und gleichzeitig Vergeltungsgedanken zurückzudrängen.

Wenn anstelle von Zorn und Angst nun kollektives Mitgefühl – etwa durch politische Reden – gezielt gefördert werden sollte, müsste mittels geeigneter Kommunikationsstrategien die rechte Balance gefunden werden zwischen partikularen Ereignissen und Emotionen einerseits sowie abstrakten Prinzipien andererseits. Als herausragendes Beispiel politischer Kommunikation im Hinblick auf einen adäquaten Umgang mit gesellschaftlicher Angst führt Nussbaum in *Politische Emotionen* u. a. Roosevelts erste Antrittsrede von 1933 an (Nussbaum 2016, 483ff.). In dieser Rede sieht Nussbaum eine ausgewogene Balance zwischen Ehrlichkeit und Optimismus angelegt, da Roosevelt zunächst in verständnisvoller Weise auf die Angst der Bürger im Zusammenhang mit den dramatischen Folgen der Wirtschaftskrise eingeht, um anschließend mit optimistischen Worten einen Weg aus der Krise aufzuzeigen (ebd. 486ff.). So trägt Roosevelt mit seiner Rede kollektiven Verletzbarkeiten und Emotionen einerseits hinreichend Rechnung, zugleich zeigt er aber auch eine zuversichtliche Zukunftsoption auf.

II.c. Projektiver Abscheu, Stigmatisierung

Das Themenfeld um projektiven Abscheu, Ekel, Scham und Stigmatisierung nimmt in Nussbaums Theorie politischer Emotionen einen größeren Raum ein. Zwischen der evolutionär bedingten menschlichen Neigung, Hierarchien auszubilden und andere herabzusetzen einerseits sowie der Entstehung von Abscheu andererseits besteht gemäß Nussbaum ein enger Zusammenhang. Narzissmus, der Wunsch nach Omnipotenz und das Leugnen unserer tierischen Abstammung könnten dazu führen, dass Hierarchien bedrohliche Formen annehmen würden – bspw. in Form gezielter Herabsetzung von Gruppen. Abscheu, so Nussbaum, sei ein zentrales Element von Herabsetzung, wobei Herabsetzung mit der Zuschreibung von bestimmten animalischen Eigenschaften einhergehe, die in der Regel Abscheu erwecken würden: etwa schlechter Geruch, Schleimigkeit, bestimmte Körperflüssigkeiten und Exkremente. Dieser projektive Abscheu ist verbunden mit Ängsten, die wiederum im Zusammenhang mit der eigenen körperlichen Verletzbarkeit stehen, wobei sich diese Ängste in dem Gefühl von Ekel verdichten können. Beim projektiven Abscheu werden somit Eigenschaften der ekelerregenden Primärobjekte auf bestimmte Gruppen projiziert und aufgrund ihrer angeblichen Animalität als niedrigerstehend eingestuft. Nussbaum versteht unter projektivem Abscheu auch eine Form der Nicht-Anerkennung unserer tierischen Abstammung, wobei hier Ängste und Hilflosigkeit im Hinblick auf unsere Sterblichkeit zum Ausdruck kämen (ebd., 276ff., vgl. auch Nussbaum 2019, 122ff.).

Durch die Projektion von Abscheu und Ekel entstehe letztlich eine segmentierte Welt, in der auf der einen Seite die eigene Person sowie alle nicht-animalischen Menschen stünden und auf der anderen Seite all diejenigen Menschen, denen eine animalische Natur zugeschrieben wird (Nussbaum 2016, 281f.). Projektiver Abscheu steht zudem im Zusammenhang mit dem Phänomen des Stigmas. Der amerikanische Soziologe Erving Goffman, auf den sich Nussbaum bezieht, beschreibt das Stigma als ein Attribut, das in Bezug auf eine Eigenschaft gebraucht wird, die in unserer Vorstellung zutiefst diskreditierend ist, da sie eine deutliche Abweichung von einer etablierten Norm darstellt. Das Stigma ist gemäß Goffman immer relationaler Art: „Ein und dieselbe Eigenschaft vermag den einen Typus zu stigmatisieren, während sie die Normalität eines anderen bestätigt, und ist daher als ein Ding an sich weder kreditierend noch diskreditierend.“ (Goffman 1967, 11; vgl. Nussbaum 2016, 540ff.).

Projektiver Abscheu zielt in der Regel darauf ab, ein Empfinden von Scham bei demjenigen Subjekt oder derjenigen Gruppe hervorzurufen, das, bzw. die als verabscheuungswürdig eingestuft wird. Aufschlussreich in diesem Zusammenhang erscheint mir Sartres phänomenologische Analyse des Scham-Phänomens in *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (1943) Für Sartre ist es insbesondere der Blick des anderen, der „meine Handlung oder meine Situation in der Welt“ (Sartre 2017, 490) zum *Objekt* der Scham werden

lässt. Im Moment der Scham offenbart sich gemäß Sartre das radikale Getrenntsein vom anderen, der mich aus meinem „Für-mich-sein“ durch seinen Blick herausreißt.

Über welche Mittel verfügt nun eine politische Kultur, um dieses „radiale Getrenntsein“ vom anderen durch Abscheu und Stigmatisierung zu überwinden? Gemäß Nussbaum spielt hier ein ausgewogener Patriotismus eine tragende Rolle, sowie eine auf Mitgefühl und Liebe basierende Erziehung (vgl. Nussbaum 2016, 305ff., 378ff.) Eine besondere erzieherische Wirkung mit Blick auf die Realisierung einer inklusiven, politischen Kultur misst Nussbaum dabei vor allem der Literatur und der Poesie bei: Insbesondere in Tagores Roman *Gora* sowie in Whitmans Gedicht *Am Ufer des blauen Ontario* [1855] findet sie eine Antwort auf die Frage, wie Abscheu überwunden werden kann (ebd., 283ff.). In Tagores Roman überwindet der Protagonist Gora sein Kastendenken, in Whitmans Gedicht nimmt der dichtende Protagonist zur Zeit des Bürgerkriegs einen Sklaven bei sich auf und überwindet so Rassendenken und Ausgrenzung. Für Nussbaum ist es insbesondere das durch den ‚poetischen Geist‘ evozierte ‚Spiel der Phantasie‘, wodurch der Gleichheitsgedanke zusammen mit der Vorstellung vermittelt werde, „dass alle Menschen in gleicher Weise verletzbar und sterblich sind. [...] Das Spiel ist mithin auch die spielerische Anerkennung einer extremen Verletzbarkeit.“ (ebd., 288). Die Anerkennung von Verletzbarkeit erfolgt hier nicht durch die Vermittlung abstrakter Prinzipien, sondern vielmehr spielerisch, vermittelt durch eine ästhetische Form, die Emotionen zu transportieren und evozieren vermag.

An dieser Stelle stellt sich die Frage, ob grundlegende Werte und Ideale, die mit Respekt, Gerechtigkeit und Inklusion in Verbindung gebracht werden, nicht grundsätzlich auch losgelöst von Emotionen erfolgreich vermittelt werden können. Nussbaums Antwort ist klar: Nein, denn ohne Emotionen entsteht keine Verbundenheit, die Menschen dazu bringt, wirklich Mitgefühl mit anderen zu empfinden, andere als gleichwertig zu erachten und sich für die Umsetzung von Idealen leidenschaftlich einzusetzen. Vor diesem Hintergrund erscheint Nussbaums zentrale These plausibel, dass politische Ideale wie Gerechtigkeit und Freiheit durch Erziehung und Kultur vermittelte Formen der Liebe bedürfen. Um die politische Kultur eines Landes positiv zu beeinflussen, genüge es nicht, lediglich Respekt zu vermitteln, der letztlich „kalt“ sei und allein durch abstrakte Prinzipien begründet sei (Nussbaum 2016, 569ff., 585ff.).

III. Abschließende Bemerkungen

Abschließend möchte ich nochmals auf zentrale Elemente in Nussbaums Theorie politischer Emotionen Bezug nehmen. So verbindet Nussbaum menschliche Verwundbarkeit einerseits mit grundlegenden Bedürfnissen, denen gemäß dem Gleichheitsideal im Rahmen einer politischen Kultur ausgewogener und fairer Weise hinreichend Rechnung getragen werden sollte. Andererseits stehen Verwundbarkeiten aber auch im Zusammenhang mit grundlegenden Ängsten und Formen der Hilflosigkeit. Die politische Kultur einer Nation bildet sozusagen das ‚Setting‘, innerhalb dessen sich Normen und Standards im Umgang mit allgemeinen menschlichen sowie spezifischen kollektiven Vulnerabilitäten ausbilden. Dabei gilt es im Sinne Nussbaums auf gesellschaftlicher und kultureller Ebene Wege zu finden, positive Emotionen zu fördern. Hierdurch kann auf kollektiver Ebene die Motivation geschaffen werden, dass sich Bürger einer Nation für die Umsetzung von politischen Idealen leidenschaftlich einsetzen.

Die von Nussbaum anvisierte politische Kultur versteht sich als Kultur, die dem Geist des Rawlsschen politischen Liberalismus entspringt. Diese Kultur vertritt keinen totalitären Anspruch, sondern hält sowohl Raum für Partikulares als auch für Dissens bereit und lässt dabei Heterogenität hinsichtlich Religionen, Ethnien und Orientierungen zu. Doch anders als Rawls räumt Nussbaum nicht dem übergreifenden Konsens bezüglich abstrakter Prinzipien den Vorrang ein, sondern der Wirkkraft positiver, kollektiver Emotionen. Ein wichtiges Ziel von Nussbaums ‚Projekt‘ ist es, durch eine Kultur des Mitgefühls den zwischenmenschlichen Zusammenhalt von verschiedenen Gruppen einer Gesellschaft zu fördern, die möglicherweise nicht die gleichen Werte vertreten (Nussbaum 2016, 578f., 585ff.).

Dabei übt die politische Kultur auch eine erzieherische Funktion aus. So weisen positive politische Emotionen gemäß Nussbaum einerseits das Potential auf, eine gesellschaftliche Stimmung zu erzeugen, die Ausgrenzung und die Etablierung von Ungleichheiten verhindert. Positive politische Emotionen können ihrer Ansicht nach wesentlich dazu beitragen, grundlegende menschliche Vulnerabilitäten in weiten Teilen der Gesellschaft anzuerkennen. Zudem können positive Emotionen die Motivation stärken, dass sich Menschen für die Etablierung von adäquaten Normen und Standards im Umgang mit Vulnerabilitäten auf zwischenmenschlicher Ebene, sowie auf Ebene der Institutionen und der Politik einsetzen.

Der zentrale Stellenwert, den Nussbaum Emotionen im Kontext des Politischen beimisst, mag berechtigt erscheinen vor dem Hintergrund einer weitgehend rationalistisch geprägten ideengeschichtlichen Tradition, in der die Rolle von Gefühlen im Kontext des Politischen weitgehend ausgeblendet wurde. In einigen Ansätzen der sogenannten ‚*Ethics of Care*‘ wird ebenfalls auf dieses Defizit aufmerksam gemacht. Joan Tronto etwa verweist in ihrem Buch *Moral Boundaries. A political Argument für an Ethic of Care* (1994) auf grundlegende konzeptionelle Begrenzungen (*boundaries*), die sich im Kontext dieser Tradition herausgebildet hätten. So kritisiert sie zunächst die strikte Trennung zwischen Moral und Politik, wobei beide Bereiche als voneinander getrennt wahrgenommen würden. Hierdurch bestünde jedoch die Gefahr, dass der eine Bereich zum Zwecke des anderen instrumentalisiert würde. Zudem kritisiert sie die strikte Trennung zwischen Moral und Gefühlen im Ausgang der von Kant geprägten moralphilosophischen Tradition, wobei moralische Urteile von einem Standpunkt aus gefällt würden, der mehr durch Distanz und Desinteresse und weniger durch Mitgefühl und Anteilnahme gekennzeichnet sei. Des Weiteren kritisiert sie die strikte Trennung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Bereich, wodurch die zumeist von Frauen geleistete Sorgearbeit eine weitreichende Degradierung in der Sphäre des Politischen erfahren habe (Tronto 1994, 6ff.). Tronto stellt diese überkommenen Konzepte in Frage und plädiert für die Etablierung einer Ethik und Praxis der Sorge, die auch in der politischen Sphäre ihre Wirkung entfaltet. Ideengeschichtliche Anknüpfungspunkte für eine weitreichende Berücksichtigung moralischer Gefühle im Kontext des Politischen findet sie bei den einflussreichen schottischen Philosophen des 18. Jahrhunderts wie Hutcheson, Hume und Smith (ebd., 35ff.)

Sowohl in Nussbaums als auch in Trontos Ansatz findet sich eine grundlegende Kritik am Vorrang abstrakter Prinzipien auf der Ebene des Politischen, wobei sowohl Nussbaum als auch Tronto auf die Bedeutung von Mitgefühl sowie Anerkennung menschlicher Verwundbarkeiten in der politischen Sphäre aufmerksam machen.⁴ Geht es Tronto dabei vor allem um die politische Anerkennung und Etablierung von Normen und konkreten Praktiken gesellschaftlicher Sorge, denen sie im Grunde den gleichen Rang wie etwa dem Prinzip der Gerechtigkeit zuweist, zielt Nussbaums Ansatz vor allem auf die Etablierung einer von Emotionen getragenen politischen Kultur, die letztlich dazu dient, Ideale wie Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit innerhalb einer politischen Gemeinschaft zu fördern.

Bezüglich folgender Aspekte in Nussbaums Theorie scheint mir durchaus Kritik angebracht: Auch wenn Nussbaum vereinzelt auf die Gefahren einer gefühlsbetonten politischen Kultur verweist, die sich etwa in fehlgeleiteten Formen wie die eines ausgrenzenden Patriotismus und Populismus artikuliert, überwiegt bei ihr ein fast euphorischer Optimismus bezüglich der Einflusskraft einer solchen Kultur. Mag dieser Optimismus hinsichtlich des Einflusses politischer Reden auf die kollektive Gefühlslage mitunter berechtigt sein, so scheint mir bezüglich der transformatorischen, politischen Wirkkraft von Poesie und Musik mehr Zurückhaltung geboten. Zu kritisieren ist aus meiner Sicht auch Nussbaums weitgehend dichotome Gegenüberstellung von Emotionen einerseits und Prinzipien der Moral und des Rechts andererseits.

⁴ Wie Tronto in ihrem jüngeren Werk *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice* bemerkt, setzt die Etablierung einer Politik, bzw. Demokratie der Sorge zunächst die Anerkennung der eigenen menschlichen Vulnerabilität voraus (Tronto 2013, 146).

Zwar betont Nussbaum auch am Rande die Bedeutung von unabhängigen, öffentlichen Institutionen, die durch Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit und eine Kultur der Kritik der Gefahr der Einseitigkeit von partikularen Emotionen entgegenwirken (ebd., 579). Doch im Hinblick auf das Wechselverhältnis von Emotionen einerseits und Prinzipien andererseits scheint der Fokus Nussbaums vorrangig auf den Bereich der Emotionen gerichtet zu sein, wobei die Wechselwirkung von allgemeinen Prinzipien und Emotionen in der Sphäre des Politischen und des Rechts vernachlässigt wird.

Nussbaums These, wonach die hinreichende Berücksichtigung von Gefühlen und menschlicher Vulnerabilität durch Förderung einer entsprechenden politischen Kultur ein zentrales Element eines funktionierenden Gemeinwesens darstellt, scheint mir eine elementare und wichtige Einsicht zu sein. Dennoch muss ein theoretisches Rahmengerüst, das die Etablierung einer ausgewogenen, gefühlsbasierten politischen Kultur im Geiste des politischen Liberalismus zu lancieren beabsichtigt, auch die orientierungsgebende und regulierende Kraft allgemeiner Prinzipien hinreichend berücksichtigen.

BIBLIOGRAPHIE

- Boubil, É. 2018. „The Ethics of Vulnerability and the Phenomenology of Interdependency.“ *Journal of the British Society for Phenomenology*, 49(3): 183–192.
- Butler, J. 2004. „Violence, Mourning, Politics.“ In *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*, Butler, J., 19–49. London/New York: Verso.
- Breyer, T. 2017. „Selbstsorge und Fürsorge zwischen Vulnerabilität und Resilienz.“ In *Ohnmacht und Angst aushalten. Kritik der Resilienz in Theologie und Philosophie*, herausgegeben von C. Richter, 140–160. Stuttgart: Kohlhammer.
- Fineman, M. A. 2004. *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*, New York: New Press.
- . 2013. „Equality, Autonomy, and the Vulnerable Subject in Law and Politics.“ In *Vulnerability. Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, herausgegeben von M. A. Fineman and A. Grear, 13–27. Farnham u. a.: Ashgate.
- Gilligan, C. 1988. *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München: Piper.
- Gilson, E. 2016. *The Ethics of Vulnerability. A Feminist Analysis of Social Life and Practice*. New York / London: Routledge.
- Goffman, E. 1967. *Stigma*. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Goodin, R. E. 1985. *Protecting the Vulnerable. A Reanalysis of Our Social Responsibilities*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Levinas, E. 2011. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München: Alber.
- . 2012. *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg/München: Alber.
- Mackenzie, C., W. Rogers, und S. Dodds. 2014. „Introduction: What Is Vulnerability and Why Does it Matter for Moral Theory?“ In *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, herausgegeben von C. Mackenzie, W. Rogers and S. Dodds, 1–29. Oxford: Oxford University Press.
- Noddings, N. 2003. *Caring. A feminine approach to ethics and moral education*. Berkeley u. a.: University of California Press.
- Nussbaum, M. C. 2001. *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press.
- . 2004. *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*. Princeton / Oxford: Princeton University Press.
- . 2006. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA, u. a.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2016. *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*. Berlin: Suhrkamp.
- . 2017. *Zorn und Vergebung. Plädoyer für eine Kultur der Gelassenheit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 2019. *Königreich der Angst. Gedanken zur aktuellen politischen Krise*. Darmstadt: wbg.

- Pelluchon, C. 2011. *Éléments Pour une Éthique de la Vulnérabilité: Les Hommes, les Animaux, la Nature*. Paris: Cerf.
- Sartre, J.-P. 192017. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek: Rowohlt.
- Tronto, J. C. 1994. *Moral boundaries. A Political Argument for an Ethics of Care*. London: Routledge.
- . 2013. *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*. New York/London: New York University Press.
- Turner, B. S. 2006. *Vulnerability and Human Rights*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.