

Oliver W. Lembcke (Leipzig)/Florian Weber (Berlin)

## Emotion und Revolution. Spurenlese zu einer Theorie der affektiven Grundlagen politischer Ordnungen

*In den großen zeitgenössischen Revolutionstheorien kommt Emotionen bei der revolutionären Etablierung neuer politischer Ordnungen keine gewichtige Funktion zu: Aus strukturalistischer Warte spielen die Intentionen und Handlungen der AkteurInnen eine vernachlässigbare Rolle, wenn es um fundamentalen sozialen Wandel geht. Kulturalistische Ansätze betonen zwar die Bedeutung der revolutionären Ideologie, degradieren die AkteurInnen aber zu Marionetten eines vorgegebenen Plots und behandeln die Emotionen damit als Epiphänomen. In politiktheoretischer Perspektive sind Emotionen bei der Rekonstruktion der normativen, ordnungsschöpfenden Funktion der Revolutionen geradezu unerwünscht, weil sie die Geltung normativer Prinzipien mit der historisch-kontingenten (und oftmals auch gewaltsamen) Genese ihrer Artikulation kontaminieren. Phänomen und Begriff der Revolution stehen in einem merkwürdigen Spannungsverhältnis. Unter exemplarischem Rekurs auf die Französische Revolution hat dieser Beitrag die irreduzible Funktion der Emotionen bei der Entstehung politischer Ordnungen zum Thema.*

*Keywords:* *Revolutionsforschung, Handlungstheorie, Performativität, politische Ordnung, Emotionstheorie, discourse on revolution, theory of action, performativity, political order, theory of emotions*

### 1. Einführung

Revolutionen leben von der emotionalen Kraft des Geschehens. Durch sie wird sozialer Wandel nicht nur vollzogen, sondern als politisches Ereignis für die AkteurInnen erfahrbar. Gleichwohl spielen Emotionen in der Revolutionsforschung nur eine marginale Rolle. Die bislang vernachlässigte, irreduzible Funktion der Emotionen bei der Entstehung politischer Ordnungen ist Gegenstand der folgenden Überlegungen, die in vier Schritten präsentiert werden: Zunächst sind die Gründe zu rekapitulieren, die zur Marginalisierung der Emotionen im geistes- und sozialwissenschaftlichen Revolutionsdiskurs geführt haben (Kapitel 2). Dieser Befund wird mit jüngeren Ansätzen kontrastiert, die im Sinne der „emotiven Wende“ in Theorie und Methode eine Rehabilitierung der Emotionen anstreben (Kapitel 3). Im Anschluss an die Frage, welche politiktheoretischen Bezüge revolutionäre Emotionen besitzen (Kapitel 4), werden abschließend einige grundlegende Überlegungen zu den affektiven Grundlagen politischer Ordnungen vorgestellt (Kapitel 5).

## 2. Die Marginalisierung der Emotionen

Die folgende Auswahl an Ansätzen aus den Bereichen der normativen Politischen Theorie, Soziologie und Geschichtswissenschaft verfolgt eine doppelte Repräsentationsabsicht: Diese Ansätze stellen jeweils einflussreiche Theorieströmungen innerhalb ihrer Wissenschaftsdisziplinen dar; sie sind darüber hinaus paradigmatisch für die Art und Weise, wie die Relevanz von Emotionen für das Verständnis von Revolutionen marginalisiert wird. Zusammengenommen bieten sie einen Überblick über wesentliche Stränge der Revolutionsforschung, der eine kritische Diskussion der Thematik erlaubt und in vergleichender Perspektive Ansatzpunkte für ein integratives Konzept liefert, in dem die emotionale Dimension Berücksichtigung finden kann.

### 2.1 *Revolution als Verwirklichung des Naturrechts*

Die normativistische Engführung des politischen Ordnungsdenkens, die den Begriff der Revolution vom emotionsgesättigten Phänomen revolutionären Geschehens absondert, lässt sich paradigmatisch am politischen Denken von Jürgen Habermas verdeutlichen (Weber 2010). Die Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution zieht sich wie ein roter Faden durch sein Werk. Vor dem Hintergrund einer kritischen Inversion der Arendt'schen „Geschichte von den zwei Revolutionen“ (Habermas 1966) verkörpert für Habermas nur die Französische Revolution das moderne Verständnis von Politik als prinzipiengeleiteter Praxis.<sup>1</sup> Die radikaldemokratische Intention der Französischen Revolution ist für ihn untrennbar mit dem Voluntarismus des politischen Ordnungsdenkens verbunden. Habermas macht sich das revolutionäre Motto der Verwirklichung des Naturrechts, das die Vertragsmetapher als Matrix revolutionärer Ordnungsetzung versteht (Habermas 1993a, 92), allerdings nicht vollständig zu eigen. An Hegels Philosophie geschult (Habermas 1993b) betont er die potenzielle Gewaltsamkeit jedes Versuchs, Ordnung intentional herzustellen und nimmt eine rekonstruktive Perspektive ein, die eine „Revolutionierung der Wirklichkeit ohne Revolutionäre“ (Habermas 1993b, 144) ermöglicht: „Die politisch handelnden Bürger können von der Bürde, die moralisch entlastenden Institutionen des Verfassungsstaates selber zu schaffen, [...] entlastet werden, [wenn Politik als prinzipiengeleitete Praxis] sich über ihre Köpfe hinweg realisiert.“ (Habermas 1999, 227)

In dieser rekonstruktiven Sichtweise werden der Begriff vom Phänomen der Revolution und damit die revolutionäre Rationalität von der revolutionären Emotionalität abgesondert. Bis ins Spätwerk hinein bleibt Habermas diesem Programm verpflichtet, das auf einer Dichotomie von Genesis und Geltung fußt und die Situativität geschichtlicher Lagen und historisch-politischer Umstände zwar lerntheoretisch umfasst, diese aber ihrerseits einer kritischen Überprüfung unterwirft und ihnen so einen eigenständigen Beitrag für den Geltungsanspruch und die Allgemeinverbindlichkeit von Normen verwehrt. Seine Diskurstheorie der Demokratie begreift er als „Versuch, den normativen Gehalt dieser einzigartigen [sc. der Französischen] Revolution in unsere Begriffe zu übersetzen“ (Habermas 1997, 609). Diese „Übersetzung“ verlangt allerdings nicht weniger als die Separierung des normativen demokratischen Gehalts von der revolutionären Praxis, in die er historisch eingebettet ist. Denn der radikaldemokratische Anspruch der revolutionären AkteurInnen setzt ein „revolutionäres Bewusstsein“ voraus, das zwar normativ unhintergebar, zugleich aber praktisch gefährlich ist, solange eine „konkretistische Lesart des Prinzips der Volkssouveränität“ (Habermas 1997, 614) vorherrscht; will sagen: solange die politische Selbstbestimmung emotionalen AkteurInnen aus Fleisch und Blut anvertraut ist.

## 2.2 Revolution als Transformation sozialer Strukturen

Die Trägerschaft revolutionärer Umbrüche gehört zu den Schlüsselfragen in der historisch-soziologischen Revolutionsforschung. Im Unterschied zu den Big-Bang-Theorien der „ersten Generation“ (Goldstone 1980) haben sich die beiden nachfolgenden Generationen nicht mit dem allgemeinen Hinweis auf die Leiden der „Verdammten dieser Erde“ als Erklärung des Phänomens zufriedengeben wollen.<sup>2</sup> Michael Walzer (1979) etwa versteht Revolutionen als ideologische Unternehmen, als „Projekte“, mit denen die AkteurInnen das Ziel verfolgen, eine neue soziomoralische Ordnung zu gründen. Die sozialen Folgen hängen dabei maßgeblich von den ideologischen Dispositionen der aufständischen Gruppen ab.<sup>3</sup> Diese Akteurszentrierung, die idealtypisch bei Walzer zum Ausdruck kommt, ist jedoch ihrerseits einer nachhaltigen Kritik unterzogen worden, und zwar seitens der strukturalistischen Revolutionstheorien. Zum einflussreichen Sprachrohr dieser „dritten Generation“ avancierte Theda Skocpol (1979). Ihre Untersuchung verdient in zweifacher Form Aufmerksamkeit: Zum einen gelingt es Skocpol, eine Brücke von der Sozialwissenschaft zur Geschichtswissenschaft zu schlagen und in beispielhafter Weise theoriegeleitete Vergleichskriterien für die Frage nach Entstehung und Auswirkung von Revolutionen zu formulieren (Skocpol 1979, 36). Ihre Thesen der relativen Unabhängigkeit der Staatsorganisation von Klasseninteressen und der Abhängigkeit der Regimestabilität von der internationalen Konstellation<sup>4</sup> sind heute Allgemeingut der Revolutionsforschung. Zum anderen stammt aus ihrer Feder eine pointierte Kritik am Voluntarismus à la Walzer: „Revolutions are not made, they come.“ (Skocpol 1979, 17)

Revolutionen sind aus sozialstruktureller Perspektive nur solche Umwälzungen mit sozialer Breiten- und Tiefenwirkung. Sie sind durch einen grundlegenden Wandel der Gesellschaftsstruktur gekennzeichnet, der mit den Veränderungen im Zuge des politischen Regimewechsels zusammenfällt; beide Transformationen ergänzen und verstärken einander (Skocpol 1979, 5). Diese Entwicklungen lassen sich durch die Intentionen der AkteurInnen weder herbeiführen noch steuern (Skocpol 1979, 14f.). Denn erstens sind die Prozesse zu komplex, als dass sie für die AkteurInnen tatsächlich durchsichtig sein könnten. Die unintendierten Folgen intendierter Handlungen – zumal in Revolutionszeiten – entziehen sich einer Steuerung. Und zweitens überschätzt das voluntaristische Paradigma die Bedeutung des Legitimitätsglaubens für die Stabilität der sozialen Ordnung und unterstellt zugleich hinsichtlich der ideologischen Dispositionen eine Einstimmigkeit von Überzeugungen und Einstellungen, die – etwa in der Französischen Revolution – angesichts der Melange unterschiedlicher Ordnungsideen unrealistisch anmutet (Skocpol 1979, 16; 1985, 89).

Statt die Ursachen einer Revolution auf Interessen oder Ziele zurückzuführen, liegt die Aufgabe der Sozialwissenschaft nach Auffassung von Skocpol darin, in dem Dickicht an Irrungen und Wirrungen die Übersicht über die Ursachen und Wirkungen zu behalten – und eine solche Übersicht bietet allein eine (vergleichende) strukturelle Betrachtung (Skocpol 1979, 171). Strukturen ermöglichen und begrenzen das Handeln der AkteurInnen; sie sind der Schlüssel zum Verständnis all jener Konflikte, die sich vor und während einer Revolution abspielen. AkteurInnen, Handlungen, Emotionen – all das kommt selbstverständlich auch bei Skocpol vor, sie sind der Stoff, aus dem das Stück ist, aber aus der Warte des Strukturalismus liegen weder Inhalt noch Aufführung in den Händen der Figuren, die auftreten: „I never meant to read intentional group action out of revolutions – only to situate it theoretically for the explanatory purpose at hand.“ (Skocpol 1985, 87)

Skocpols theoretischer Ansatz erweitert das Wissen um Möglichkeiten und Grenzen der

AkteurInnen. Aber sie hat in einem strengen Sinne des Begriffs keine Erklärung dafür gegeben, warum diese Ereignisse so stattfanden, wie sie stattgefunden haben.<sup>5</sup> Denn die von ihr beschriebenen Strukturen sind nichts anderes als Generalisierungen, die sich ihrerseits nicht vollständig von den historischen Umständen ablösen lassen (Skocpol 1979, 288). Der Strukturalismus hat das passende theoretische Vokabular, um Ereignisse wie Revolutionen als Geschehen auszuzeichnen. Aber ihm mangelt es am Zugang zu den zahlreichen Ereignissen innerhalb des Geschehens. Hier öffnet sich Spielraum für all jene Ansätze, die kollektives Handeln anschaulich werden lassen. Denn die AkteurInnen reproduzieren die vorgegebenen Strukturen nicht nur, sie produzieren diese auch – im Medium der Strukturen.<sup>6</sup> Skocpols strukturalistische Kritik am Voluntarismus liefert Hinweise für eine Emotionstheorie, die den Handlungsbegriff im Kontext der Revolutionsforschung zu bereichern versucht: Sie hat bei den Prozessen der programmatischen Konkretisierung des Legitimitätsglaubens und dessen organisatorischer Um- und Durchsetzung anzusetzen.

### 2.3 *Revolution als ideologisches Muster*

Die Grundannahmen der strukturalistischen Revolutionsforschung werden in den 1980er Jahren durch die „kulturalistische Wende“ in der Geschichtswissenschaft infrage gestellt. Triebkraft für diesen Paradigmenwechsel in der Historiografie sind die Studien zur Mentalitätsgeschichte und politischen Kulturgeschichte der Französischen Revolution, die mit drei Thesen gegen die dominante strukturalistische Revolutionsdeutung, die in Frankreich stark marxistisch geprägt war, aufbegehrt.<sup>7</sup> Erstens wird gegenüber der sozioökonomischen Ausrichtung des Strukturalismus die politische Dimension der Revolution als ein (semantischer) Kampf um Deutungshoheit betont. Damit rückt, zweitens, neben Institutionen und sozialstrukturellen Parametern, die symbolische Ebene (Bilder, Mythen, Zeremonien) in den Fokus der Analyse.<sup>8</sup> Und drittens wird der klimaktische Verlauf der Revolution, den die marxistische Revolutionshistoriografie nur mit der Hilfsannahme einer aristokratischen Gegenrevolution erklären konnte, unter Rekurs auf die Radikalität der revolutionären politischen Ideologie verständlich gemacht. Die Radikalisierung der Revolution ist nicht als ein „Ausgleiten“ (*déravage*) der gemäßigten Anfangsphase zu werten;<sup>9</sup> vielmehr trägt die Revolution ihr radikales Potenzial von Anbeginn in sich.

Die Möglichkeiten, mit dieser Hinwendung zur Kultur auch die Bedeutung der Emotionen in der Revolution zu akzentuieren, werden allerdings zunächst nicht ausgeschöpft. Denn auch die kulturgeschichtliche Perspektive ist – bis etwa Mitte der 1990er Jahre – von einem rationalistischen *bias* geprägt, das sich in einer kognitivistischen Engführung der Terminologie ausdrückt. Die kulturgeschichtlichen Studien kreisen um die Begriffe des revolutionären Bewusstseins, der (kollektiven) Identität sowie der Ideologie und verstellen auf diese Weise systematisch einen Zugang zu den Emotionen.

Darüber hinaus lässt der kulturelle Determinismus, der die revolutionäre Dynamik allein aus der Logik der revolutionären Ideologie erklärt und die politischen AkteurInnen zu AgentInnen einer blinden Macht degradiert, keinen Raum für das Handeln und seine (möglichen) emotionalen Determinanten (Rosenfeld 2009, 697). In diesem Sinne interpretiert Keith M. Baker den revolutionären Terror als quasi-logische Folge aus der voluntaristischen Auslegung der Volkssouveränität. Bereits in den Herbstmonaten des ersten Revolutionsjahres 1789 optierte die Nationalversammlung Baker zufolge

*im Namen des politischen Willens [...] für Einheitlichkeit und nicht für Diversität, für Bürgertugend und nicht für die Vorzüge des Handels, für absolute Souveränität und nicht für Menschenrechte. Dies bedeutet, dass sie sich, auf lange Sicht betrachtet, für die Schreckensherrschaft entschied. (Baker 1996, 918f.)<sup>10</sup>*

Im Rahmen dieser teleologischen Deutung sind Emotionen allenfalls von nachrangiger Bedeutung. Sofern sie als Phänomene thematisiert werden – wie etwa die „Große Furcht“ (*Grande Peur*) des Sommers 1789 als Ursache der Reformen des 4. August oder die Angst (*terreur*) vor einer Gegenrevolution im August 1793 als Auslöser der jakobinischen Guillotiniierungspraxis –, folgen sie scheinbar notwendig kulturell festgelegten emotionalen Skripten (Emirbayer/Goldberg 2005, 495). Für die Erklärung des Terrorregimes spielen sie hingegen keine Rolle; eine Kritik, die Reddy (2000, 144) in Richtung Furet adressiert.

Furet stellt allerdings einen Sonderfall im kulturalistischen Lager dar. Zwar invoziert auch er eine Eigenlogik des revolutionären Diskurses, aber sein Spätwerk vollzieht die Wendung zu einer spezifisch politischen Ideengeschichte (Bluhm 2006, 200), die nach den Bedingungen der Wirksamkeit politischer Ideen fragt und die Bedeutung der politischen Leidenschaft ausdrücklich thematisiert (Furet 1996, 13–52). Allerdings bleibt Furets Begriff der Leidenschaft, den er vor dem Hintergrund des Konzepts politischer Religion aus dem Verlangen nach Transzendenz ableitet, sehr vage. Die politiktheoretisch bedeutsamen Fragen, wie Leidenschaften hervorgerufen und verstetigt werden (Bluhm 2006, 204, 212), klammert Furet aus (siehe Kapitel 4.1).

### 3. Die Rehabilitierung der Emotionen

Die in den 1960er Jahren zunächst in der Philosophie einsetzende „emotive Wende“ hat in den 1980er Jahren auch die Soziologie und Historiografie und – mit einiger Verspätung – die Politische Theorie erreicht (Weber 2008). Hierdurch inspiriert haben sich in der Revolutionsforschung in Auseinandersetzung mit den Klassikern (vgl. Kapitel 2) seit den 1990er Jahren emotionsensible Ansätze ausgebildet, die eine Rückkehr der AkteurInnen auf die Bühne des Geschehens ermöglichen, ohne dieses auf ein „Projekt“ zu reduzieren.

#### 3.1 Empörung und Widerstand

Die Kritik, dass die von Habermas rekonstruierten gesellschaftlichen Lernprozesse hinter dem Rücken der Subjekte ablaufen, ist unter Rekurs auf den frühen Marx innerhalb der Kritischen Theorie selbst formuliert worden (Honneth 1986, 314). Axel Honneth richtet demgegenüber den Fokus auf gruppengetragene Kämpfe um Anerkennung und betont deren affektive Dimension (Honneth 1994, 220, 224). Matthias Iser (2008) knüpft an diese Überlegung in dem Bestreben an, die Potenziale des Widerstands aus den emotionalen Reaktionen der AkteurInnen zu erschließen. Um die politische Dimension der emotional erfahrenen Unterdrückung bzw. Ungerechtigkeiten zu akzentuieren, konzentriert sich Iser nicht wie Honneth (1994, 222ff.) auf die Scham, die das Unglück oftmals individualisiert und damit privatisiert, sondern auf die Empörung, die stellvertretenden Charakter besitze: Mit ihr geht ein „zumindest implizites Wissen darum einher, dass nicht nur meine, sondern auch die Verletzung anderer einen Anlass zur Empörung darstellt“ (Iser 2008, 8).

Empörung ist in zweierlei Hinsicht politisch: Einerseits hat sie durch ihren repräsentativen Anspruch einen Öffentlichkeitsbezug. Andererseits richtet sie sich nicht nur gegen Personen, sondern auch gegen anonyme Strukturen. Empörung bündelt gewissermaßen die emotionalen Aggressionspotenziale auf der Basis von normativen Erwartungsverletzungen und ist daher ihrer Struktur nach auf Zustimmung ausgerichtet. Im Gegensatz zur Rache, die am Maßstab geltender Gerechtigkeitsnormen das gestörte Gleichgewicht wieder herstellen will (Talionsprinzip) und damit immer dem Problem der Gewaltspirale ausgesetzt bleibt, verlangt die Empörung nach der Korrektur einer defizienten normativen Struktur; sie hat damit immer auch eine Valenz für die Rechtssetzung.

Gesellschaftskritik als „reflexive Überprüfung von Empörung“ (Iser 2008, 8) soll – mit Honneth gegen Habermas – den motivationalen Aspekt des Widerstands wieder in den Fokus rücken und damit handelnde AkteurInnen als Subjekte der Gesellschaftstheorie rehabilitieren. Dabei erstreckt sich die Empörung allerdings – mit Habermas gegen Honneth – neben Identitätskonflikten auch auf systematische Verzerrungen kommunikativer Verhältnisse und damit auf strukturelle Ungerechtigkeiten.

Im Hintergrund dieser Rehabilitierung der Empörung steht die zeitgenössische Wiederaufnahme der Tradition der Gefühlsethik. Gegen die Versuche, dem moralskeptischen Determinismus eine auf Willensfreiheit beruhende, metaphysische Fundierung der Ethik entgegenzusetzen, gründet Peter Strawson (1962) die Ethik auf eine Phänomenologie moralischer Praxis: In der gefühlsmäßigen Stellungnahme durch „reactive attitudes“ wird Personen Verantwortung für ihr Verhalten und damit implizit auch Freiheit zugesprochen. Jay Wallace hat diesen Gedanken zu einer systematischen Theorie moralischer Verantwortung ausgearbeitet und deren emotionstheoretische Grundlagen expliziert. Die Zuschreibung von Verantwortung resultiert danach aus der Enttäuschung normativer Erwartungen (Pflichten), die in diesen Emotionen zum Ausdruck kommt. Reaktive Emotionen erschließen die Struktur der Moral, weil diese als Antwort auf ihre Verletzung die unterstellten moralischen Standards anzeigen (Wallace 1994, 12ff.).

Auch Isers Emotionsverständnis ist kognitivistisch. Empörung stellt für ihn den Ausgangspunkt der gesellschaftskritischen Überlegungen dar, sie ist aber nur von „heuristischem Wert“ (Iser 2008, 7), insofern sie – wert- und damit problemerschließend – einen Zugang zu den impliziten moralischen Erwartungen verschafft. Iser betont zwar die Komplementarität von Moral- und Gesellschaftstheorie im kritischen Unterfangen und beantwortet die Frage nach der Wirksamkeit sozialen Protests mit dem Verweis auf die „gemeinsame Organisation“, die „dem Kampf die nötige Durchschlagskraft verleiht“ (Iser 2008, 254). Die Funktion, die Emotionen in diesem praktischen Zusammenhang zukommt, thematisiert er allerdings nicht. Das Verhältnis von kognitiven und motivationalen Dissonanzen (Iser 2008, 260) wird nicht noch einmal handlungstheoretisch eingeholt.

### 3.2 Ereignis und Struktur

Widerstand zielt auf Wirkung. Nach Skocpols grundlegender Kritik am Voluntarismus ist die Frage nach dem Einfluss von Emotionen auf die Gesellschaftsstrukturen neu zu stellen. William Sewell (1996) sieht in der Kategorie des Ereignisses genau jenen *missing link*, der emotionsgeladene Handlungen mit grundlegenden Strukturveränderungen verbindet. Ausgehend von Giddens „dualem“ Strukturkonzept, wonach Strukturen sowohl Medium als auch Ergebnis sozialer Interaktionen sind (Sewell 1992), bestimmt er den Begriff des Ereignisses durch drei Elemente: „A

historical event [...] is (1) a ramified sequence of occurrences that (2) is recognized as notable by contemporaries, and that (3) results in a durable transformation of structures.“ (Sewell 1996, 844) Üblicherweise vollzieht sich der soziale Wandel innerhalb einer Gesellschaft in graduellen, kleinen Schritten. Störungen des Alltags sind zwar jederzeit möglich, sie werden aber in der Regel von den Routinen absorbiert. Ereignisse werden nur dann als solche wahrgenommen, wenn sich die Brüche offenbaren, die ihnen zugrunde lagen; und eine „historische“ Dimension entfalten sie erst dann, wenn sie tatsächlich den Gang der Geschichte beeinflussen, und zwar in einer Weise, wie es die Faktoren, die den Boden dafür bereiten, nicht (vollständig) vorhersehen lassen.

Sein Anschauungsmaterial gewinnt Sewell durch ein Fallbeispiel, den Sturm auf die Bastille am 14. Juli 1789. Dessen Status als Nationalfeiertag verdeutlicht jedes Jahr aufs Neue, wie tief dieses Ereignis in der politischen Kultur Frankreichs verwurzelt ist. Es stellt Sewell zufolge die „founding action“ (Sewell 1996, 851) der Französischen Revolution dar,<sup>11</sup> weil erst mit dem Sturm auf die Bastille das moderne Konzept der Revolution „erfunden“ wurde. In diesem Sinne umfasst der neue Revolutionsbegriff neben der traditionellen Bedeutungskomponente einer grundlegenden Veränderung staatlicher Ordnung auch den genuin modernen Nexus von Volksaufstand und Volkssouveränität. Solange ein Aufstand der Massen per se als irrational galt, ließ sich eine solche semantische Verbindung nicht herstellen.

Dass dieses Selbstverständnis alles andere als selbstverständlich war, zeigen die Reaktionen in der Nationalversammlung. Die Repräsentanten glaubten zunächst *en gros*, dass das revolutionäre „Projekt“ durch den gewalttätigen Mob delegitimiert und die Nationalversammlung durch den König aufgelöst werden würde. Tatsächlich stabilisierte der Bastille-Sturm aber die parlamentarisch-konstitutionelle Revolution und machte die Aufständischen zu Helden.

Zweifellos ist der Erfolg in der Politik ein maßgeblicher Faktor, und dieser ist eine Funktion von Deutungsmacht (Schulz 2006). Der Rückzug und das Nachgeben des Königs haben dazu beigetragen, dass das machtpolitische Vakuum von anderen Kräften ausgefüllt werden konnte: den handelnden AkteurInnen, angespornt durch die applaudierenden ZuschauerInnen, und den interpretierenden Parlamentariern, die sich durch ihre Deutung des Ereignisses an die Spitze der populären Bewegung setzten. Es lassen sich in handlungstheoretischer Perspektive einige Zusammenhänge absichten, bei denen die unterschiedlichen emotionalen Zustände eine zentrale Rolle spielen.

(1) *Verunsicherung und Kreativität*: Es liegt auf der Hand, dass sich in der Begeisterung seitens der Pariser Bevölkerung für den Bastille-Sturm all jene Emotionen Bahn gebrochen haben, die sich zuvor in der aufgeheizten Stimmung angestaut hatten – man denke an die Existenzängste infolge der Lebensmittelknappheit und die allgemeine Nervosität angesichts des Aufmarschs der königlichen Truppen. Es ist charakteristisch für solch brodelnde Stimmungen, die durch „heightened emotions“ (Sewell 1996, 865) gekennzeichnet sind, dass sie die kreativen Potenziale einer Gesellschaft entfesseln. Ein erhöhter Grad an Verunsicherung und Anspannung bereitet den Boden für dauerhafte Veränderungen im kulturellen Selbstverständnis, die durch historische Ereignisse ausgelöst werden (Sewell 1996, 865ff.).

(2) *Symbolik und Dramatik*: Die Bastille als Symbol der zu Stein gewordenen Unterdrückung ermöglichte darüber hinaus eine Entladung des politischen Leidensdruckes. Sie zu stürmen, hieß dem Despotismus zu trotzen: Es war ein Akt vom Volk für das Volk, der die Bevölkerung und die Angreifer vereinte. Er ließ aus den Opfern des Gemetzels Märtyrer werden, soweit sie auf der richtigen Seite kämpften, und verlangte für jeden Tropfen vergossenen Blutes Rache.<sup>12</sup>

(3) *Performativität und Ritual*: So wie der Angriff durch den Akt selbst den Anspruch for-

mulierte, im Namen des Volkes zu handeln, war auch die spontane Zustimmung der Straße ein Ausdruck dieses Selbstverständnisses. Handlung und Reaktion bildeten eine Einheit von Gewalt und Rechtfertigung, die sich selbst – performativ – zur Norm erhob und dadurch dem zuvor abstrakten Konzept der Volkssouveränität konkrete Lebendigkeit verlieh. Dass sich beide Seiten während des Ereignisses dieser Innovation bewusst waren – genauer: wurden –, zeigt sich laut Sewell in symbolischen Handlungen, mit denen die Bedeutsamkeit des Geschehens immer wieder veranschaulicht werden sollte: etwa durch die Auswechslung der Fahne auf der Bastille oder durch die zeremonielle Ausstellung der hingerichteten Kommandanten. Die Botschaft war eindeutig: Wir – und nicht die königlichen Truppen – repräsentieren den Willen des Volkes. Gleich rituellen Handlungen wird durch diese Art der Symbolik die Verbindung mit dem Ursprung aller Macht dargestellt (Bell 1992, 140f.), der dem Selbstverständnis der Aufständischen zufolge beim souveränen Volk liegt. Während (religiöse) Rituale jedoch den Zweck verfolgen, durch eine bestimmte Art der Zeremonie ein Gemeinschaftsgefühl hervorzurufen, besitzen performative symbolische Handlungen eine inverse Abfolge: Das Bewusstsein, an einem historischen Moment teilzuhaben, sucht nach Ausdrucksformen, das Gemeinschaftsgefühl durch rituelles Handeln zu verstetigen (Sewell 1996, 870).

### 3.3 *Sensibilität und Kultur*

Als eine der ersten im Umfeld von Furet hat Lynn Hunt der neuen Kulturgeschichte eine emotionale Wendung gegeben. Exemplarisch<sup>13</sup> steht dafür ihre jüngste Studie, in der Hunt die These vertritt, dass die Artikulation von Menschenrechten die Entwicklung eines genuin modernen Gefühlsdispositivs voraussetzt.<sup>14</sup> Es umfasst ein Gefühl für die individuelle Autonomie, beruhend auf einem „increasing sense of the separation and sacredness of human bodies“ (Hunt 2007, 29), und die Fähigkeit der Sympathie, die den Schmerz des anderen fühlbar macht. Hunt versteht Menschenrechte vor diesem Hintergrund als „cultural practices“, sie seien „quite literally embodied“ (Hunt 2007, 29).<sup>15</sup>

Diese normative Auszeichnung der Emotionen vollzieht sich sozialgeschichtlich im Rahmen des Aufstiegs der Mittelklasse und der Ausbildung der modernen Kernfamilie (Hunt 2007, 30), kulturgeschichtlich ist sie an die Entstehung der neuen Literaturgattung des (Brief-)Romans gebunden, der das Lesen durch die Verabschiedung einer auktorial-allwissenden Perspektive subjektiviert, die Einbildungskraft schult und die Entfaltung des Innenlebens zum Thema hat. Die hierdurch bestimmte neue Lesepraxis hat nach Hunt einen entscheidenden Anteil an jenem Wandel der Subjektivität, der schließlich auch die Menschenrechte hervorbringen wird: „[R]eading novels created a sense of equality and empathy through passionate involvement in the narrative.“ (Hunt 2007, 39)

Es ist Hunts Anspruch, die genuin politische Dimension der Sensibilitätskultur herauszustreichen. Während in diesem Kontext bislang lediglich humanitäre Reformbewegungen wie die Abolitionisten oder die Tierschutzbewegung untersucht worden sind, versteht Hunt auch die Menschenrechte als Frucht der Sensibilitätskultur. Ihr zufolge können die üblichen Rekurse auf die jahrhundertealte naturrechtliche Tradition nicht erklären, warum die Menschenrechte zu einem distinkten Zeitpunkt (1776 und 1789) in die Geschichte treten. Ihre Antwort lautet, dass die Menschenrechte, deren Idee längst formuliert war, dazu erst „fühlbar“ geworden sein mussten (Hunt 2007, 27, 214).<sup>16</sup>

Aufgrund ihrer Verwurzelung in der Kulturgeschichte der Sensibilität und deren Fokus auf

die mitleidige Sentimentalität kann Hunt den Anspruch, die emotionalen Grundlagen des revolutionären Menschenrechtsdenkens offenzulegen, allerdings nicht vollständig einlösen. Ihre Perspektive auf die Menschenrechte ist zwar durchaus politisch, wenn sie die Deklarationen als performative Souveränitätsakte deutet: „Declaring did more than clarify articles of doctrine; by declaring, the deputies effectively seized sovereignty.“ (Hunt 2007, 133) Allerdings versäumt sie es, auch diesen politischen und nicht humanitären Aspekt der Menschenrechte in einem emotionalen Habitus zu fundieren.

Ein Grund dafür ist in ihrem Emotionsbegriff selbst zu sehen. Denn Hunt versteht Emotionen trotz ihrer zuweilen naturalistischen Begrifflichkeit (Hunt 2007, 33) einseitig als Funktionen kognitiver Einstellungen. Dass die Menschenrechte einer emotionalen Grundierung bedürfen, bedeutet für Hunt nichts anderes, als dass sie auf einem „set of *convictions* about what people are like and how they *know* right and wrong in the secular world“ (Hunt 2007, 27; Hervorhebung O.W./F.W.) beruhen. Sie schließt von dem Vorhandensein eines *sets* affektiv-evaluativer Einstellungen bereits auf deren politische Wirksamkeit. Die politiktheoretisch entscheidende Frage, wann und unter welchen Umständen Emotionen eine rechtssetzende und rechtsdurchsetzende Kraft entfalten, bleibt unbeantwortet. Anstatt mit dem Verweis auf die emotionalen Grundlagen der Menschenrechte ihre Kontingenz und historische Fragilität zu akzentuieren, bettet auch Hunt die Entwicklung der Menschenrechte in eine teleologische Superstruktur ein. „[H]uman rights have an inner logic“ (Hunt 2007, 150), „[t]he promise of those rights can be denied, suppressed, or just remain unfulfilled, but it does not die“ (Hunt 2007, 175). Letztlich bricht sich auch bei Hunt ein kultureller Determinismus Bahn, in dessen Licht die moderne Geschichte als eine Geschichte der Verwirklichung von Menschenrechten erscheint, an die man angesichts der (internationalen) Normierung in Form von Pakten und Konventionen noch glauben mag, die aber mit Blick auf die Durchsetzungskraft vor der Realität keinen Bestand hat.

#### 4. Politiktheoretische Kategorien

Die Rehabilitierung der Emotionen in der Theorie des (revolutionären) Widerstands durch Iser, Sewell und Hunt liefert wichtige Impulse für eine Rekonstruktion der affektiven Grundlagen normativer Ordnungen. Um zu einer Politischen Theorie der Ordnungsentstehung zu gelangen, bedarf es aber weitergehender emotionstheoretischer Präzisierungen, die erstens (über Isers Überlegungen hinaus) veranschaulichen, auf welche Weise Emotionen in politischen Prozessen der Artikulation und Organisation von Widerstand beteiligt sind. Zweitens ist die (von Hunt offen gelassene) Frage zu beantworten, wie kulturelle Schemata politisch handlungsleitend werden. Und drittens soll (im Anschluss an Sewell) die Theorie revolutionärer Ereignisse handlungstheoretisch fundiert werden.

##### 4.1 Affekte und Leidenschaften

Die politische Wirksamkeit von Emotionen, die Iser in seiner politischen Deutung der Empörung voraussetzt, hängt entscheidend von der temporalen Struktur der Emotionen ab. Im Anschluss an Kant lassen sich Emotionen<sup>17</sup> in zwei Unterklassen einteilen: Affekte und Leidenschaften (Kant 1988, v.a. § 71), die im Hinblick auf die zeitliche Extension, den Grad der Erregung des Gemüts und ihr Verhältnis zur Vernunft voneinander abgegrenzt werden. *Affekte* sind gegenüber

Leidenschaften von kurzer Dauer, werden als intensiv erfahren, setzen aber, selbst wenn sie mit einem dringlichen Impuls verbunden sind, die Fähigkeit zum überlegten Handeln nicht systematisch außer Kraft. Phänomenologisch zeichnen sie sich in der Tradition der Affektenlehre der älteren Stoa (vgl. Halbig 2004) durch die Exzessivität des von ihnen ausgehenden Handlungsimpulses aus. Der vom Affekt Überwältigte handelt „unbesonnen“, wie „im Rausch“ (Kant 1988, § 71, 580, § 77, 599).

Als *Leidenschaften* bezeichnet Kant demgegenüber emotionale Dispositionen, die sich zu einer Haltung verfestigt haben. In Kants emotionskritischer Sicht handelt es sich um eine „Krankheit“ der Seele (Kant 1988, § 77, 599), die eine Korrumpierung des Willens ausdrückt. Die Leidenschaften setzen sich an seine Stelle, indem sie das handelnde Subjekt dauerhaft auf bestimmte Gegenstände ausrichten; sie zeichnen sich durch eine teleologische Struktur und einen übersituativen Objektbezug aus (vgl. Paris 2001). Im Gegensatz zum „Rausch“ des Affekts setzen Leidenschaften keine Trübung der Wahrnehmung und des Verstandes voraus, vielmehr stellen sie die theoretischen Vermögen in ihren Dienst: Die Leidenschaft lässt „sich Zeit, und ist überlegend, so heftig sie auch sein mag, um ihren Zweck zu erreichen“ (Kant 1988, § 71, 581).

Abstrahiert man von der emotionskritischen Dimension der kantischen Ausführungen, so liefert seine Typologie eine sinnvolle phänomenologische Unterscheidung: Wenn Emotionen nämlich nicht zu stabilen Dispositionen verstetigt werden, verpufft der Widerstandsimpuls und es bleibt bloße Betroffenheit. James Jasper unterscheidet aus diesem Grund „reactive emotions“, die Anlässe für die Mobilisierung von Protest sein können, von langfristigen affektiven Bindungen bzw. Aversionen, die für die Dauer und den Zusammenhalt einer Bewegung entscheidend sind (Jasper 1998, 402, 406). Politiktheoretisch relevant ist dabei die Klärung der Bedingungen, unter denen Affekte sich zu Leidenschaften verstetigen. Neben biografischen Faktoren sind im politischen Kontext auch Stabilisierungen von „außen“ zu beachten, die Veränderungen im „Innenleben“ sozialpsychologisch aus kollektiven Emotionslagen und deren (ritueller) Stabilisierung erklären (siehe Kapitel 4.3 und 5). So können genuine Gruppenemotionen eine nachhaltige Motivation für fortgesetztes Engagement bilden (indem sie z.B. das Individuum aus seiner Anomie befreien), sie können aber auch in Konkurrenz zu anderen Solidaritätsgemeinschaften treten (etwa der Familie oder traditionellen Vereinsmitgliedschaften).<sup>18</sup>

## 4.2 *Emotionskultur und emotionales Klima*

Hunts teleologische Deutung der emotionalen Logik der Menschenrechte unterstellt, dass die individuellen Verhaltensweisen durch die *Emotionskultur*, die das spezifische Repertoire der für eine Gesellschaft üblichen emotionalen Reaktionsweisen und Ausdrucksformen umfasst, weitgehend präformiert werden. Emotionen lassen sich aufgrund ihrer kognitiven Matrix als soziale Symbole verstehen, geprägt durch narrative „Schlüsselszenarien“ (de Sousa 1980, 142), in denen die angemessene emotionale Reaktion auf eine evozierende Situation „definiert“ wird. Die Emotionskultur besitzt einen quasi-transzendentalen Status: Die Individuen können nur die (distinkten) Emotionen fühlen, für die es kulturell verbindliche situationale Passungen und Ausdrucksformen gibt.

Gerade revolutionäre Situationen, die selbst Brüche mit überkommenen emotionalen Schemata herbeiführen, lassen erkennen, dass die Emotionalität nicht vollständig durch die Emotionskultur bestimmt ist. Die Reaktionsweisen sind auch durch ein spezifisches *emotionales Klima*

geprägt, das durch die momentane Dominanz einer bestimmten Emotion oder eines Komplexes von Emotionen generiert wird. Während Emotionskulturen „hinter dem Rücken“ der AkteurInnen wirken, können emotionale Klimata von diesen, zumindest in Teilen, geschürt werden. Klimata erfüllen auf sozialpsychologischer Ebene eine analoge Funktion wie Stimmungen auf individualpsychologischer: Sie prädisponieren zu bestimmten Affekten, weil sie Ereignisse im Lichte eines bestimmten emotional gerahmten Wahrnehmungsmusters vorstrukturieren.

Unter Rekurs auf die Kategorie des Klimas lassen sich die emotionalen Wirkbedingungen des aus Empörung erwachsenden Protests genauer bestimmen. Empirische Studien betonen die Bedeutung gruppeninterner Identitätspolitik, die immer auch ein emotionales *re-framing* umfasst, durch die für den Widerstand günstige klimatische Bedingungen hergestellt werden.<sup>19</sup> Wer sich schämt, ist noch nicht wütend. Neben diesem internen Aspekt hat das Klima aber auch eine nach außen gerichtete Dimension. Der Autoritätsverlust eines bekämpften Regimes, der eine wesentliche Erfolgsbedingung für Protest und Revolution darstellt, bildet oftmals das Ergebnis gezielter emotionaler Devianz, wie beispielhaft Antoine de Baecques Studie (2000) zur Bedeutung des Lachens als politische Waffe im Kampf gegen das *ancien régime* verdeutlicht.

Emotionale Klimata sind nicht nur in informellen Protestgruppen wirksam, sondern sie strukturieren auch die Wahrnehmung der politischen RepräsentantInnen. Auf der Grundlage kollektivbiografischer Untersuchungen zeigt Timothy Tackett, dass die meisten Abgeordneten der Nationalversammlung erst im politischen Kampf des Sommers 1789 vor dem Hintergrund eines spezifischen emotionalen Klimas zu RevolutionärInnen wurden. Die Ausbildung einer „revolutionary psychology“ (Tackett 1996, 307) führt er auf Gruppendynamiken in der Nationalversammlung, auf die Konfrontation mit Gewalt und Aufruhr auf den Straßen, auf die Angst vor einer Gegenrevolution und auf die Frustration angesichts der Blockadehaltung der Monarchie zurück. Mit Sewell ließe sich auch hier ein Zusammenhang zwischen „heightened emotions“ und kollektiver Kreativität unterstellen, der dazu beigetragen hat, die eigene Rolle in der neuartigen Revolution zu „(er-)finden“.

### 4.3 Kollektive Leidenschaften

Die politische Wirksamkeit von Emotionen ist nicht nur eine Funktion ihrer individuellen motivationalen Verankerung (vgl. Kapitel 4.1), sondern berührt auch ihren sozialontologischen Status (vgl. Emirbayer/Goldberg 2005, 485ff.). Sind Emotionen private, mentale Zustände von AkteurInnen, die auf verschiedene Weise politisch aggregiert werden können? Oder stellen sie vielmehr genuin soziale Bindekräfte dar, „transitory social roles“ (Jasper 1998, 400), die immer schon „zwischen“ ihnen wirksam sind?

Je nachdem, welches Paradigma zugrunde gelegt wird, müssen zwei Verständnisarten von kollektiven Emotionen unterschieden werden: Einerseits können sie als *geteilte* Gefühlslagen interpretiert werden. Emotionen sind dann in dem Sinn gemeinsam, wie dies auch für Präferenzen und Interessen gilt: In einer geteilten emotionalen Reaktion reagieren die Mitglieder einer Gruppe in gleicher Weise auf ein Ereignis und bestärken sich damit in ihren Einstellungen.

Versteht man Emotionen hingegen als genuin soziale Bindekräfte, dann sind sie auch in einem stärkeren Sinn *kollektiv* – sofern sie nämlich durch eine bestimmte soziale (rituelle) Dynamik hervorgerufen werden, eine kollektive Erfahrungseinheit als Entstehungskontext voraussetzen und metaphorisch sogar dieser Einheit als kollektivem Träger zugerechnet werden können. Die für eine Revolution typischen, unvorhersehbaren Handlungsdynamiken sind oftmals kollek-

tiven Emotionen in diesem starken Sinn zuzuschreiben. Noch exakter wäre es, zunächst unspezifisch von kollektiver *Emotionalität* zu sprechen. Denn wie sich unter Rekurs auf Durkheim und Max Weber zeigen lässt, sind revolutionäre Situationen durch eine generelle „aus dem Außerordentlichen geborene Erregung“ (Weber 1980, 661) bzw. durch einen Zustand „allgemeiner Gärung“ (*effervescence*) (Durkheim 1981, 290) geprägt, der zunächst noch gar keine (durch distinkte Affekte charakterisierte) inhaltliche Stoßrichtung besitzt, sondern nur ein unspezifisches emotionales Hochdruckgebiet kennzeichnet, das in „Heldentaten oder blutrünstige Barbarei“ (Durkheim 1981, 290) münden kann.<sup>20</sup>

Durkheims (1981, 297) metaphorische Charakterisierung dieses Zustands als eine Art der sozialen „Elektrizität“ legt auf den ersten Blick eine naturalistische Deutung der kollektiven Erregung als Ergebnis von „emotionaler Ansteckung“ (*emotional contagion*) nahe, die auf der nicht-intentionalen Nachahmung von Emotionsexpressionen beruht. Doch lässt auch diese genuin kollektive Emotionalität sich im Rahmen eines kognitivistischen Emotionsverständnisses erklären, nämlich als ein „Selbstgefühl, d.h. eine Emotion, der ein kognitiver Bezug auf ein kollektiv geteiltes Selbst – eine kollektive Identität – zugrunde liegt“ (Pettenkofer 2006, 261). Die rhythmische Koordination, die nach Durkheim für die rituelle Praxis charakteristisch ist und durch die kollektive Effervescenz hervorgerufen wird, stellt dann nicht eine physiologische Ursache der Erhöhung des emotionalen Energieniveaus dar, sondern sie ist durch ihren Zeichencharakter „Grundlage einer primären Gemeinsamkeitswahrnehmung“ (ebd.).

In revolutionären Situationen sind solche Zeichen nicht nur nachträgliche Erinnerungsstützen (wie in den von Durkheim thematisierten religiösen Wiederholungsriten), sondern Voraussetzungen für das Entstehen einer neuen Gemeinsamkeitswahrnehmung. Hier enthüllt die Emotionalität ihre performative Dimension: In revolutionären Zuständen kollektiver Erregung werden Identitäten durch symbolisch selbstbezügliche Handlungen neu definiert. Die Zeichenhaftigkeit dieser Handlungen bietet zugleich die Chance ritueller Stabilisierung, welche die Ausbildung politischer Leidenschaft ermöglicht.

## 5. Emotion und Ordnung

Die bislang herausgestellten politiktheoretischen Bezüge der revolutionären Emotionen berühren die Anfänge einer Revolution, d.h. die Mobilisierung und Organisation von Protest. Mit dem Aspekt der rituellen Stabilisierung ist jedoch auch das (mögliche) Ende einer Revolution angesprochen, das in ihrer institutionellen Kanalisierung besteht. Im Anschluss an Hannah Arendt (2000) kann man die kollektiven, performativen Handlungen als Gründungsakte begreifen, die politische Freiheit konstituieren. Vor dem Hintergrund der für die Moderne charakteristischen Tendenz der Kolonisierung des Politischen durch das Gesellschaftliche stellt für sie Widerstand das Paradigma für politisches Handeln dar, weil in ihm spontanes Zusammenhandeln mit der Enthüllung einer agonistischen Subjektivität Hand in Hand geht (Villa 1992, 718). Ziel einer Revolution muss es nach Arendt sein, die aus diesem spontanen Akt hervorgehende Ordnung zu institutionalisieren, ohne die Möglichkeit spontanen politischen Handelns zu unterbinden. Die Hegung des revolutionären Agons kann letztlich nur aus den internen Beschränkungen erwachsen, die sich das Handeln selbst auferlegt. Politik ist auf ein Ethos der Macht und ihrer Selbstbeschränkung angewiesen. Da die revolutionäre Emotionalität aber nicht aus eigenem Antrieb ihre eigene Aufhebung herbeiführen kann, bedarf sie der institutionellen Kanalisierung. Arendt selbst hat in ihrer Revolutionsstudie dafür einen Weg aufgezeigt: Einen wesentlichen Grund für

den Erfolg der Amerikanischen Revolution im Vergleich zur Französischen Revolution sieht sie darin, dass es gelungen ist, die Autorität der Gründerväter von der Frage nach der politischen Souveränität zu separieren (Arendt 2000, 291ff.). Anders als Souveränität lässt Autorität sich institutionalisieren, ohne das politische Institutionenarrangement selbst zur Disposition einer – niemals friedlichen – Allmacht souveräner Gewalt zu stellen. Das Vorbild für Arendt ist auch hier Rom, genauer die Unterscheidung zwischen dem mit *auctoritas* ausgestatteten Senat, dessen Macht auf seinem Ansehen als Ratgeber der politischen Gemeinschaft beruht, und der *potestas*, der Handlungsmacht, die letztlich im Volk residiert.

Aber wie lässt sich eine solche Ausdifferenzierung von Machtpotenzialen in revolutionären Lagen vorstellen, die doch durch das gegenteilige Bestreben der Revolutionäre gekennzeichnet sind? Die strukturverändernde Kraft spontaner Rituale, die das revolutionäre Ereignis erst zum Ereignis machen, ist immens. Aber sie ist nur dann von Dauer, wenn die Transformation selbst wiederum eine Struktur erhält (Sewell 1996, 874f.). Die Kaskadenwirkung des Ereignisses bereitet den Kontext für weitere, miteinander verzahnte Ereignisse, die zusammengenommen eine „Gemengelage“ (*conjuncture*) bilden, aus der die Notwendigkeit einer Machtbildung hervorgeht, die selbst aber nicht mehr als einen temporalen Bezug zum (vorangegangenen) Ereignis aufweist. Der Bildungsprozess dieser neuen (und wiederum performativen) Stabilisierungsmacht bleibt hingegen offen – und reduziert sich auf die systemtheoretische Einsicht, dass aus Entscheidungen wiederum nur Entscheidungen folgen (Luhmann 1997, 830). Aber diese Art der Versteigerung erklärt nicht den Kurs der Machtprozesse, die zur Konzentration derjenigen Machtpotenziale führt, die sich mit der kulturellen Innovation verbinden und sich dadurch selbst wie auch der Transformation ein höheres Maß an Dauerhaftigkeit verleihen. Diesen Verweisungszusammenhang handlungstheoretisch einzufangen, ist im Rahmen der Revolutionsforschung auch insoweit von Bedeutung, als nur dadurch das Problem einer Abfriedung revolutionärer Lagen thematisiert werden kann.

Ein Anschauungsbeispiel bietet die Reaktion der Nationalversammlung auf den Sturm der Bastille: Das revolutionäre Selbstverständnis, nach dem das Volk selbst die Quelle legitimer Macht ist, stand so lange auf tönernen Füßen, als es von der tatsächlichen Präsenz der Massen abhing. Eine greifbare Form der Verbindlichkeit konnte die Volkssouveränität paradoxerweise erst in Form der Autorisierung durch die RepräsentantInnen in der Nationalversammlung erhalten. In ihrer Interpretation wurde aus dem Gewaltakt der Gründungsakt einer neuen freiheitlichen Ordnung. Diese (nachträgliche) Autorisierung des Bastille-Sturms machte die Nationalversammlung im Gegenzug zur „Autorität“ (Lembcke 2007, 49ff.) des politischen Schicksals der französischen Nation – auch wenn diese nicht von Dauer war. Ihre Begründung der Gründung durch den performativen Akt der Aufständischen verschaffte dieser Institution eine „waffenlose Macht“ (Popitz), der sich das Volk freiwillig fügte, weil es die Autorisierung des eigenen Aktes als politische Selbstbestimmung anerkannte.

Institutionentheoretisch gewendet lässt sich dieser Prozess mit Arnold Gehlens Begriff der „Rückwärtsstabilisierung“ (Gehlen 2004, 251) fassen: Gehlen zufolge sind Institutionen Sedimentationen von Gefühlslagen, die sich in ideativen Handlungsmustern verdichtet haben. Die Geltung von Institutionen beruht mithin auf der Selbstverständlichkeit ihrer Existenz, auf der Fraglosigkeit des Wertes, der in ihnen zum Ausdruck kommt. Das macht sie strukturell anfällig für jede Form der Rationalisierung, die nach dem Sinn und Zweck von Institutionen fragt. Gelingt es jedoch, den Institutionen sekundäre Zwecke zuzuschreiben, gewinnen diese an Stabilität; sie erscheinen dann nicht als eine (austauschbare) Mehrzweck-Institution, sondern als eine „Mehrals-Zweck-Institution“ (Gehlen 1986, 257). In diesem Sinne ließe sich die Nationalversammlung

erstens als Konservierungsbecken all jener Handlungen deuten, in denen die Idee der Volkssouveränität zum Ausdruck kam, der zweitens durch die Autorisierung dieser Idee der Zweck zugeschrieben wurde, diese kulturelle Errungenschaft zu repräsentieren.

Vor diesem Hintergrund stellt sich das Verhältnis von Genesis und Geltung anders dar als für Habermas (vgl. Kapitel 2.1). Die Normativität der neuen Ordnung erweist sich in der Bewahrung der Bedingungen des politischen Handelns; ihre Geltung bewährt sich somit daran, dass die Voraussetzungen ihrer Genesis erhalten bleiben. Nach Arendt steht die Gründung vor der Begründung. Und nach Gehlen kann die Begründung eine Verstetigung der Gründung leisten.

#### ANMERKUNGEN

- 1 Die Amerikanische Revolution zielt nach Habermas (1966; 1993a) – entgegen Arendts Behauptung, hier würden die wahren Grundlagen einer *constitutio libertatis* geschaffen (Arendt 2000, 183ff.) – nicht eigentlich auf die Gründung der Freiheit, sondern lediglich auf ihre Wiederherstellung.
- 2 Kritisch hierzu u.a. Goodwin (1994, 736f.).
- 3 Walzer (1979, 30) unterscheidet in normativer Hinsicht zwischen (revolutionären) Ideologien, die auch nach erfolgreicher Revolution weiterhin die Ausübung moralischen Zwangs legitimieren und solchen, die freiheitskompatibel sind.
- 4 Durch diese beiden Aspekte grenzt sich Skocpol vom Strukturalismus marxistischer Provenienz ab.
- 5 Grundlegend zu den Grenzen strukturalistischer Erklärungsansätze: Hollis (1994).
- 6 Zur inhärenten Dualität des Strukturbegriffs Giddens (1984); vgl. die weiterführende Diskussion bei Sewell (1992).
- 7 Gleichwohl betrifft die kulturalistische Kritik die Grundannahmen der strukturalistischen Schule im Allgemeinen. Hierzu Sewells (1985) Kritik an Skocpol; zu seinem Ansatz vgl. Kapitel 3.2. – Umgekehrt gehören nicht alle Vertreter der kulturellen Richtung zum „revisionistischen“ Lager, wie das Beispiel des Marxisten Michel Vovelle, einem der Begründer der mentalitätsgeschichtlichen Revolutionsforschung, belegt.
- 8 Hierzu prominent Hunt (1989) und Reichardt (1999, 216ff.).
- 9 So noch Furet/Richet (1968).
- 10 Marcel Gauchet (1991, 62) entdeckt die Spuren dieser revolutionären Logik gar in der Menschenrechtserklärung.
- 11 Zur Transformation des Begriffs: Koselleck (1984, 735). Zur Bedeutung des Bastille-Sturms – im Vergleich zur Plünderung des Waffenarsenals im Invalidenhaus: Godechot (1970, v.a. 217).
- 12 Grundlegend zur Gewalttätigkeit des Gründungsaktes: Girard (1982).
- 13 Siehe außerdem die Studie *The Family Romance of the French Revolution* (Hunt 1992).
- 14 Zur „revolution in sensibility“ vgl. auch Sznajder (1998, 119).
- 15 Diese Einsichten können sich auf eine Fülle von zeitgenössischen kulturgeschichtlichen Studien stützen, die um den Topos der Sensibilitätskultur kreisen; vgl. u.a. Barker-Benfield (1992). Zum ideengeschichtlichen Hintergrund für den zunächst in England aufkommenden „Kult des Empfindens“ Sznajder (1998).
- 16 Hunt erklärt allerdings nicht, warum England, das Mutterland des Sensibilitätskults, keine Menschenrechtserklärungen hervorgebracht hat.
- 17 Emotionen lassen sich aufgrund ihres intentionalen Gehalts – der Tatsache, dass sie auf einen Gegenstand bzw. Sachverhalt bezogen sind – von unspezifischen objektlosen Stimmungen wie Langeweile und Melancholie und selbstbezüglichen körperlichen Begierden wie Hunger, Durst, Schmerz oder auch dem Sexualtrieb unterscheiden.
- 18 Jeff Goodwin (1997, 66) spricht in diesem Zusammenhang in Anlehnung an politische Opportunitätsstrukturen von „libidinal opportunity structures“.
- 19 „Movements attempt to suppress self-defeating feelings which came with the socialization-processes and instead propose new, assertive emotions as appropriate for their members and the general public.“ (Flam 2005, 24)
- 20 Durkheim (1981, 290f.) verweist ausdrücklich auf die „teils herrlichen, teils abscheulichen Szenen der Französischen Revolution“.

#### LITERATURVERZEICHNIS

Arendt, Hannah (2000) [1963]. Über die Revolution, 4. Aufl., München.

- Baker, Keith M. (1996). Art. Verfassung, in: François Furet/Mona Ozouf (Hg.): *Kritisches Wörterbuch der Französischen Revolution*, Bd. 2, Frankfurt/Main., 896–919.
- Barker-Benfield, Graham J. (1992). *The Culture of Sensibility: Sex and Society in Eighteenth-Century Britain*, Chicago.
- Bell, Catherine (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford.
- Bluhm, Harald (2006). Totalitarismus und antibürgerlicher Affekt. Furets Geschichte der kommunistischen Idee im 20. Jahrhundert, in: Harald Bluhm/Jürgen Gebhardt (Hg.): *Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert. Konzepte und Kritik*, Baden-Baden, 199–222.
- de Baecque, Antoine (2000). *Les éclats du rire: La culture des rieurs au XVIIIe siècle*, Paris.
- de Sousa, Ronald (1980). The Rationality of Emotions, in: Amélie O. Rorty (Hg.): *Explaining Emotions*, Berkeley, 127–151.
- Durkheim, Emile (1981) [1912]. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt.
- Emirbayer, Mustafa/Jeff Goodwin (1996). Symbols, Positions, Objects: Toward a New Theory of Revolutions and Collective Action, in: *History and Theory*, Vol. 35(3), 358–374.
- Emirbayer, Mustafa/Chad Alan Goldberg (2005). Pragmatism, Bourdieu, and Collective Emotions in Contentious Politics, in: *Theory and Society*, Vol. 34(5/6), 469–518.
- Flam, Helena (2005). Emotions' map. A Research Agenda, in: Helena Flam/Debra King (Hg.): *Emotions and Social Movements*, London/New York (N.Y.), 19–40.
- Furet, François/Denis Richet (1968). *Die Französische Revolution*, Frankfurt.
- Furet, François (1996). Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert, München/Zürich.
- Gauchet, Marcel (1991). Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789, Hamburg.
- Gehlen, Arnold (1986) [1957]. Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, in: Arnold Gehlen: *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Hamburg, 147–263.
- Gehlen, Arnold (2004) [1956]. *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, 6. Aufl., Frankfurt/Bonn.
- Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley/Los Angeles.
- Girard, René (1982). *La violence et le sacré*, Paris.
- Godechot, Jacques (1970). The Taking of the Bastille: July 14, 1789, New York.
- Goldstone, Jack (1980). Theories of Revolution: The Third Generation, in: *World Politics*, Vol. 32(3), 425–453.
- Goodwin, Jeff (1994). Toward a New Sociology of Revolutions, in: *Theory and Society*, Vol. 23(6), 731–766.
- Goodwin, Jeff (1997). The Libidinal Constitution of a High-Risk Social Movement: Affectual Ties and Solidarity in the Huk Rebellion, 1946 to 1954, in: *American Sociological Review*, Vol. 62(1), 53–69.
- Habermas, Jürgen (1966). Die Geschichte von den zwei Revolutionen (Rezension zu Hannah Arendts „On Revolution“), in: *Merkur*, Vol. 20(218), 479–482.
- Habermas, Jürgen (1993a) [1963]. Naturrecht und Revolution, in: Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 6. Aufl., Frankfurt/Main, 89–127.
- Habermas, Jürgen (1993b) [1963]. Hegels Kritik der Französischen Revolution, in: Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 6. Aufl., Frankfurt/Main, 128–147.
- Habermas, Jürgen (1997). Volkssouveränität als Verfahren, in: Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 5. Aufl., Frankfurt/Main, 600–631.
- Habermas, Jürgen (1999). Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück, in: Jürgen Habermas: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main, 186–229.
- Halbig, Christoph (2004). Die stoische Affektenlehre, in: Barbara Guckes (Hg.): *Zur Ethik der älteren Stoa*, Göttingen, 30–68.
- Hollis, Martin (1994). *The Philosophy of Social Science: An Introduction*, Cambridge.
- Honneth, Axel (1986). *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt/Main.
- Honneth, Axel (1994). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/Main.
- Hunt, Lynn (1989). *Symbole der Macht, Macht der Symbole. Die Französische Revolution und der Entwurf einer politischen Kultur*, Frankfurt/Main.
- Hunt, Lynn (1992). *The Family Romance of the French Revolution*, Berkeley.
- Hunt, Lynn (2007). *Inventing Human Rights. A History*, New York/London.
- Iser, Matthias (2008). *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt/Main/New York.
- Jasper, James M. (1998). The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and around Social Movements, in: *Sociological Forum*, Vol. 13(3), 397–424.
- Kant, Immanuel (1988). Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Immanuel Kant: *Werkausgabe*, Bd. 12, 7. Aufl., Frankfurt/Main, 395–690.

- Koselleck*, Reinhart (1984). Art. Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg, in: *Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck* (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, Stuttgart, 653–788.
- Lembcke, Oliver W.* (2007). *Hüter der Verfassung. Eine institutionentheoretische Studie zur Autorität des Bundesverfassungsgerichts*, Tübingen.
- Luhmann*, Niklas (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt/Main.
- Paris*, Rainer (2001). Leidenschaft – eine Skizze, in: *Berliner Debatte Initial*, Vol. 12(1), 135–138.
- Pettenkofer*, Andreas (2006). Die Euphorie des Protests: Starke Emotionen in sozialen Bewegungen, in: *Rainer Schützeichel* (Hg.): *Emotionen und Sozialtheorie. Disziplinäre Ansätze*, Frankfurt/Main/New York, 256–285.
- Reddy*, William M. (2000). Sentimentalism and its Erasure: The Role of Emotions in the Era of the French Revolution, in: *The Journal of Modern History*, Vol. 72(1), 109–152.
- Reichardt*, Rolf E. (1999). *Das Blut der Freiheit. Französische Revolution und demokratische Kultur*, 2. Aufl., Frankfurt/Main.
- Rosenfeld*, Sophia (2009). Thinking About Feeling, 1789–1799, in: *French Historical Studies*, Vol. 32(4), 697–706.
- Schulz*, Daniel (2006). Theorien der Deutungsmacht. Ein Konzeptualisierungsversuch im Kontext des Rechts, in: *Hans Vorländer* (Hg.): *Die Deutungsmacht der Verfassungsgerichtsbarkeit*, Wiesbaden, 67–93.
- Sewell*, William H. (1985). Ideologies and Social Revolutions: Reflections on the French Case, in: *Journal of Modern History*, Vol. 57(1), 57–85.
- Sewell*, William H. (1992). A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation, in: *American Journal of Sociology*, Vol. 98(1), 1–29.
- Sewell*, William H. (1996). Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille, in: *Theory and Society*, Vol. 25(6), 841–881.
- Skocpol*, Theda (1979). *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge.
- Skocpol*, Theda (1985). Cultural Idioms and Political Ideologies in the Revolutionary Reconstruction of State Power: A Rejoinder to Sewell, in: *Journal of Modern History*, Vol. 57(1), 86–96.
- Strawson*, Peter F. (1962). Freedom and Resentment, in: *Proceedings of the British Academy*, Vol. 48, 1–25.
- Sznajder*, Natan (1998). The Sociology of Compassion: A Study in the Sociology of Morals, in: *Cultural Values*, Vol. 2(1), 117–139.
- Tackett*, Timothy (1996). *Becoming a Revolutionary. The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture (1789–1790)*, Princeton.
- Villa*, Dana R. (1992). Postmodernism and the Public Sphere, in: *The American Political Science Review*, Vol. 86(3), 712–721.
- Wallace*, R. Jay (1994). *Responsibility and the Moral Sentiments*, Cambridge/London.
- Walzer*, Michael (1979). A Theory of Revolution, in: *Marxist Perspectives*, Vol. 2(1), 30–44.
- Weber*, Florian (2008). Von den klassischen Affektenlehren zur Neurowissenschaft und zurück. Wege der Emotionsforschung in den Geistes- und Sozialwissenschaften, in: *Neue Politische Literatur*, Vol. 53(1), 21–42.
- Weber*, Florian (2010). Unterkühlter Diskurs. Zum Verhältnis von Emotion und Deliberation bei Jürgen Habermas, in: *Gary S. Schaal/Felix Heidenreich* (Hg.): *Emotion und Politik. Perspektiven der politischen Theorie*, Baden-Baden, i.E.
- Weber*, Max (1980) [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, bes. v. Johannes Winkelmann, 5. Aufl., Tübingen.

## AUTOREN

Oliver W. LEMBCKE, geb. 1969, vertritt derzeit eine Professur für Politikwissenschaft an der Universität Leipzig. Arbeitsschwerpunkte sind die politische Ideengeschichte des Revolutionszeitalters, die Rechts- und Demokratietheorie sowie die Theorie politischer Ordnungen.

Korrespondenzadresse: Universität Leipzig, Institut für Politikwissenschaft, Beethovenstraße 15, D-04107 Leipzig.  
E-Mail: mail@oliver-lembcke.de

Florian WEBER, geb. 1978, arbeitet an einer Dissertation zum Thema Emotion und Demokratie. Arbeitsschwerpunkte sind die Französische Revolution, der europäische Frühkonstitutionalismus und die Emotionstheorie.

Korrespondenzadresse: Danziger Straße 25, D-10435 Berlin.  
E-Mail: mail@florian-weber.info