

Paul Stenner

## Emotionale Dimensionen des Rechts<sup>1</sup>

### *Vorbemerkung*

Im vorliegenden Artikel werfe ich einen theoretischen Blick darauf, was es bedeuten kann, „die richtigen Gefühle zu empfinden“. Auf diese Weise versuche ich zu zeigen, dass das Gefühlsleben – weit davon entfernt, in einem natürlichen Zustand ohne Hindernisse zu existieren, die seinen Ausdruck verunmöglichen – immer eng mit moralischen Fragen des Rechts verbunden ist. Diese Einsicht ist zwar nicht neu, ich versuche sie aber auf eine neue Weise anzupacken, indem ich der Frage nach der Beziehung zwischen Rechten, im allgemeinen Sinne, und Emotionen direkt nachgehe. Diese Herangehensweise erfordert es, sich näher mit der Differenz zwischen moralischem Recht und gesetzlichem Recht sowie der Dynamik, die zwischen ihnen besteht, zu beschäftigen. Auf diesem Wege komme ich notwendigerweise in Gebiete, die für Psychologen größtenteils fremd sind. Ich hoffe aufzuzeigen, dass ein Umweg über Probleme, die gewöhnlich für Moralphilosophie, Politikwissenschaften, Rechtswissenschaften und historische Soziologie reserviert sind, für ein Verständnis des Problems dennoch wichtig ist, auf welche Weise psychologische Phänomene wie die Erfahrung von Emotionen durch die moralischen und gesetzlichen Anordnungen sozialer Systeme geformt, geordnet und strukturiert sind.

### *1. „...die ewige Furcht: es kommt doch am Ende noch an den Tag“ oder: Die richtigen Emotionen haben*

[...] und er sagt mir Liebes und Freundliches und vielleicht Zärtliches. Und ich sitze dabei und höre es und habe die Schuld auf meiner Seele.“ [...] „Aber lastet sie auf meiner Seele? Nein. Und das ist es, warum ich vor mir selbst erschrecke. Was da lastet, das ist etwas ganz Anderes – Angst, Todesangst und die ewige Furcht: es kommt doch am Ende noch an den Tag. Und dann außer der Angst... Scham. [...] Aber wie ich nicht die rechte Reue habe, so habe ich auch nicht die rechte Scham. [...] Ja, Angst quält mich und dazu Scham über mein Lügenspiel. Aber Scham über meine Schuld, die habe ich nicht [...] oder doch nicht genug, und das bringt mich um, daß ich sie nicht habe. Wenn alle Weiber so sind, dann ist das schrecklich, und wenn sie nicht so sind, wie ich hoffe, dann steht es

---

<sup>1</sup> Der Artikel basiert auf einer laufenden Forschungsarbeit, die von der *Alexander-von-Humboldt-Stiftung* und dem *Leverhulme-Trust* finanziert wird; er ist die überarbeitete Fassung des Vortrags, den ich am 26.Mai 2003 im „Kolloquium Entwicklungspsychologie“ an der Freien Universität Berlin über diese Arbeit gehalten habe.

schlecht um mich. [...], dann steht es schlecht um mich, dann fehlt mir das richtige Gefühl. Und das hat mir der alte Niemeyer in seinen guten Tagen noch, als ich noch ein halbes Kind war, mal gesagt: Auf ein richtiges Gefühl, darauf käme es an, und wenn man das habe, dann könne einem das Schlimmste nicht passieren, und wenn man es nicht habe, dann sei man in einer ewigen Gefahr, und das, was man den Teufel nenne, das habe dann eine sichere Macht über uns. Um Gottes Barmherzigkeit willen, steht es so mit mir, steht es so mit mir.' Und sie legte den Kopf in ihre Arme und weinte bitterlich. (Theodor Fontane, 1895. Effi Briest)

In diesem Artikel möchte ich damit beginnen, ein theoretisches Grundgerüst zu entwickeln, um den Zusammenhang von Emotionen und Rechten zu analysieren. Ein solcher Zusammenhang ist, vor allem wenn er so allgemein formuliert ist, von sehr komplexer Natur. Um diese Komplexität zu verringern, wähle ich einen einfachen Zugang, der jedoch nur um den Preis einer sehr allgemeinen und vieldeutigen Verwendung des Wortes „right“ (Anm. d. Übers.: Je nach Kontext im Folgenden mit „richtig“ oder „Recht“ wiedergegeben.) erreicht wird; allerdings werde ich diese Vereinfachung an angemessener Stelle wieder zurücknehmen. Auf dieser allgemeinen, vereinfachten Ebene kann die Frage der Beziehung zwischen Emotionen und Rechten wie folgt gestellt werden: Welche Emotionen sind unter bestimmten Umständen die richtigen? Das ist die grundsätzliche Frage, die Effi Briests Beispiel veranschaulicht<sup>2</sup>. Ihr scheinen die richtigen Gefühle zu fehlen, während sie die falschen Gefühle empfindet. Der Begriff des Richtigen ist hier stark moralisch konnotiert, d.h. die richtigen Gefühle sind hier nicht irgendwelche „akkuraten“ Gefühle oder gar *natürliche* Gefühle. Es handelt sich um die *angemessenen* Gefühle. Dies setzt einen übergeordneten Standpunkt voraus, von dem aus solche Gefühle als *angemessen* oder *unangemessen* beurteilt werden. Rom Harré folgend, könnten wir ihn als „moralische Anordnung“ („moral order“) bezeichnen. Diese moralische Anordnung strukturiert und ordnet die Bedingungen, unter denen Menschen beschuldigt oder gelobt werden. Man könnte sagen, eine moralische Anordnung bietet *Möglichkeiten der Orientierung*, die die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass Menschen als tadelnswert oder lobenswert *positioniert* werden können. Wir könnten die erste dieser Positionen, die durch die moralische Anordnung eröffnet werden, die *schlechte Position* und die

---

<sup>2</sup> Im Folgenden werde ich Effi Briest so behandeln, als ob sie eine reale Person wäre, und nicht eine erfundene Figur von Theodor Fontane. Ich hoffe, an anderer Stelle zu zeigen, wie wichtig das Medium „Roman“ für die Entstehung der emotionalen Kompetenz war, die für stark individualisierte soziale Systeme der Spätmoderne zunehmend zentral wurde. Es ist von größter Wichtigkeit, dass Effi, als Beobachterin zweiter Ordnung ihrer eigenen Emotionen (s.u.), selbst bloß eine Beschreibung auf der Grundlage von Fontanes Beobachtungen ist, die nur als Gegenstand weiterer Beobachtung durch ein romanlesendes Publikum präsentiert wird, das diese Quelle benutzen kann, um seine eigenen Beobachtungen und Erfahrungen ihrer Emotionen besser beobachten und erfahren zu können! (Vgl. Luhmann, 1998)

zweite *gute Position* nennen. Normalerweise würden wir sagen, dass sich die Person in der guten Position „im Recht“ befindet.

Effi ist sich also bewusst, dass sie Schuld empfinden sollte, weil sie ihren Mann betrogen hat, aber sie tut es nicht. Sie sollte Scham angesichts ihrer Schuld empfinden, aber sie tut es nicht. Sie sollte wahre Reue empfinden, aber sie tut es nicht. Sie empfindet Scham, aber nur angesichts ihres Betrugs, nicht weil sie eine Sünde begangen hat. Und sie empfindet Furcht, „die ewige Furcht: es kommt doch am Ende noch an den Tag.“ Diese Furcht fällt ebenfalls in die Kategorie „empfundene falsche Gefühle“ im Gegensatz zu „nicht empfundenen richtigen Gefühlen“. Es überrascht zwar nicht, dass Menschen ihre Sünden verbergen, es ist aber, besonders vor einem christlichen Hintergrund, kaum als richtig zu beurteilen.

Der Gegenstand von Effis Furcht ist auf interessante Weise mehrdeutig und bedenkenswert. Einerseits ist es die ewige Furcht davor, dass die Untreue an den Tag kommt. Sie fürchtet die moralische Verurteilung, die einer solchen Entdeckung folgen würde. Andererseits ist es besonders die Furcht davor, die falschen Gefühle zu empfinden, und davor, was dies über sie aussagt. In ihren Worten ist es das, was „sie umbringt“, weil hier die Konsequenz nicht einfach moralische Verurteilung durch andere ist, sondern, mit den Worten des weisen alten Niemeyer, die ewige Gefahr eines Lebens in der Macht des Teufels droht. Diese radikaleren und destruktiveren Gefühle ergeben sich anscheinend daraus, dass Effi die Position einer „Beobachterin zweiter Ordnung“ ihres eigenen Bewusstseins übernommen hat. Sie beobachtet und beschreibt nicht nur ihre emotionalen Reaktionen auf ihre Handlungen, sondern auch die emotionalen Reaktionen auf ihre emotionalen Reaktionen. Aus dieser Meta-Beobachtung ihres unangemessenen emotionalen Bewusstseins ergeben sich neue Emotionen, Furcht und Verzweiflung, und auch neue Möglichkeiten, sich selbst zu beschreiben. Sie erschrickt buchstäblich vor sich selbst. Daher sind zwei Formen der Furcht vor Enthüllung zu unterscheiden, die Effi beschreibt.

- Die erste Form ist die vergleichsweise normale Furcht davor, für ein Unrecht schuldig gesprochen zu werden, das sie begangen hat. Die Furcht vor der Enthüllung und moralischen Verurteilung durch ihr Umfeld und vor allem, was daraus folgen könnte.
- Die zweite Form ist eine komplexere Furcht, nicht vor der Verurteilung gemäß der moralischen Anordnung, sondern vor der geahnten Möglichkeit, dass man in gewisser Weise jenseits des Urteils der moralischen Anordnung steht. Darin liegt der Schrecken der Beobachtung zweiter Ordnung, dass sie sich grundlegend außerhalb des

Schutzbereiches der Gemeinschaft<sup>3</sup> und daher "in der Macht des Teufels" befinden könnte.

In diesem zweiten Kontext ist bemerkenswert, dass sie sich fragt, ob „alle Weiber so sind“ oder ob sie in ihrer emotionalen Isolation vom moralischen und sozialen System ganz allein dasteht. Wie es scheint, hängt von dieser Frage viel ab. Entweder lässt ihre Situation auf ihre persönliche Devianz oder auf eine zwar erschreckende, aber allgemeine soziale Situation schließen, der alle ihre Zeitgenossinnen unterworfen sind.<sup>4</sup> Auf jeden Fall sind hier die Orientierungsmöglichkeiten, die von der moralischen Anordnung nahegelegt werden, selbst in Frage gestellt und nicht nur die Person, die der moralischen Anordnung gemäß beurteilt wird.

## 2. Die gute Position, oder: Ein Recht auf die eigenen Gefühle haben

Als jemand, der Ehebruch begangen hat, findet Effi sich in *der schlechten Position* wieder. Solange sie diese Tatsache verheimlicht, bleibt die schlechte Position privat oder psychologisch und wird noch nicht öffentlich. Sollte der Ehebruch bekannt werden, würde ihr Ehemann die gute Position der sogenannten moralisch höherstehenden Person beanspruchen. Diese gute Position ist offensichtlich nicht subjektiv gut, weil diejenigen, deren PartnerInnen untreu sind, typischerweise eine unangenehme Kombination aus Eifersucht, Zorn, Niedergeschlagenheit, Scham, Furcht usw. empfinden. Man könnte die gute Position dennoch ‚objektiv‘ gut nennen, weil sie als solche vom quasi-externen Standpunkt der moralischen Anordnung bezeichnet wird<sup>5</sup>. Es leuchtet ein, dass man von denen, die sich in der guten Position befinden, genaugenommen nicht sagt, dass sie die *richtigen* oder falschen Gefühle haben, sondern dass sie *ein Recht* auf ihre Emotionen haben. Diese Unterscheidung verdient eine nähere Betrachtung.

<sup>3</sup> „Das ist jene Identität (self), die sich in der Gemeinschaft halten kann, die in der Gemeinschaft insoweit anerkannt wird, als sie die anderen anerkennt.“ (G.H. Mead, zitiert in Honneth, 1986, 78). (Anm. d. Übers.: Zitate sind, soweit möglich aus vorhandenen deutschen Ausgaben übernommen. Ansonsten folgt unsere Übersetzung dem englischen Zitat in Klammern.)

<sup>4</sup> Man gelangt dazu, „die Menschen zu beklagen oder zu verachten, indem man seine eigenen Schwächen feststellt. Das Menschentum, von dem man sich dabei abwendet, ist das Menschentum, das man in der Tiefe seines Selbst entdeckt hat. Das Böse verbirgt sich so gut, daß sich hier jeder von allen andern betrügen läßt: so streng wir auch die andern zu beurteilen pflegen – im Grunde halten wir sie für besser als uns selbst. Auf dieser glücklichen Illusion beruht ein gut Teil des sozialen Lebens.“ Henri Bergson (1986, 11-12).

<sup>5</sup> Dies steht nicht im Widerspruch zu der banalen Tatsache, dass ausgehandelt und rhetorisch konstruiert werden muss, was der externe Standpunkt zu einem Zeitpunkt *ist* (wie ich es am Beispiel Eifersucht veranschaulicht habe, vgl. Stenner, 1993). Als diskursive Konstruktion bezieht er sich, soweit er moralisch ist, auf eine ‚dritte Position‘, die als solche von denen bestätigt werden muss, die ihr unterworfen sind.

Effis Ehemann hat vom Standpunkt der moralischen Anordnung *ein Recht* darauf, eifersüchtig oder in anderer Weise verstimmt zu sein<sup>6</sup>. Das heißt auch, dass er ein Recht darauf hat, dass diese Emotionen ernst genommen und, wenn nötig, in Handlungen umgesetzt werden. Er hat *ein Recht* darauf, weil die gute Position als solche der allgemeinen Auffassung nach verteidigt und unterstützt werden muss. Wenn er sich seiner Gefühle nicht sicher ist (was wahrscheinlich ist angesichts ihrer negativen Eigenart und der unerfreulichen Konsequenzen, die auf ihn zu kommen), dann kann er sich durch soziale Kommunikation versichern, dass er richtig handelt, wenn er sie wahrnimmt und ihnen nachgibt. ‚Ein Recht haben‘ drückt das ganze Gewicht der moralischen Unterstützung aus, die der InhaberIn der guten Position garantiert wird.

Moralische Fragen wie diese sind daher, klassischerweise, eng mit einer Figur der Asymmetrie oder des Ungleichgewichtes verknüpft, die im Namen der moralischen Gerechtigkeit wieder in den Zustand der Symmetrie oder des Gleichgewichts gebracht werden muss. Die moralische Anordnung ist in diesem Sinne eine Gruppe ausgefeilt konstruierter Gewichtungsskalen, deren Quasi-Objektivität mit jedem Moment, in dem sie arbeitet, erneut bestätigt wird. Effis Mann befindet sich in der guten Position, ist moralisch ‚der Gläubiger‘ und Effi – die Schuldnerin in der schlechten Position – muss ihm geben, was ihm gebührt. Darum ist das Schuldgefühl („feeling of guilt“), das die InhaberIn der schlechten Position empfindet, buchstäblich die schmerzhafteste Anerkennung, dass sie etwas schuldet („acknowledgement of debt“)<sup>7</sup>. So wie die Anerkennung, jemandem etwas zu schulden, („acknowledgement of debt“) bringt auch die Anerkennung von Schuld („guilt“) stillschweigend den Schuldigen dazu, die Norm, die er verletzt hat, wieder anzuerkennen, und daher Vergeltung zu leisten, die das verlorene Gleichgewicht wiederherstellen könnte. Das zentrale Anliegen in der moralischen Gerechtigkeit ist es, Störungen in den ausbalancierten Beziehungen der Anerkennung zu beheben, die die moralische Anordnung konstituieren<sup>8</sup>. Daher ist Schuld

---

<sup>6</sup> Hierbei ist nicht die Natur der erfahrenen Emotionen entscheidend. Die un gerechtfertigte Eifersucht eines übermäßig misstrauischen Anklägers wird ihn, sofern eine moralische Anordnung für diesen Fall sensibel ist, in die schlechte Position bringen, und soziale Kommunikation wird (wenn sie zugelassen wird) die Überzeugung von der Berechtigung seiner Gefühle eher erschüttern als bestätigen (vgl. Stenner und Stainton Rogers, 1998). Offensichtlich hängen solche Reaktionen aber von der jeweiligen moralischen Anordnung ab. In vielen Gesellschaften berechtigt jeder Anflug von Eifersucht Ehemänner dazu, moralisch ernst genommen zu werden (vgl. Stenner, 1992).

<sup>7</sup> Während im Englischen zwischen materieller Schuld (debt) und moralischer Schuld (guilt) sprachlich klar differenziert wird, werden im Deutschen die unterschiedlichen Bedeutungen mit Begriffen gefasst, die sich vom gleichen Wortstamm ableiten (z.B. „Schulden“ und „Schuld“).

<sup>8</sup> Für Hegel ist eine „Störung und Verletzung der Anerkennungsbeziehungen“ die Grundlage des sich entfaltenden ethischen Fortschritts des Geistes (Honneth 1996, 6).

das richtige Gefühl und darum würde keine andere Emotion angemessen sein. Auch Zorn, Verachtung und Groll sind in der guten Position angemessen; sie drücken die Forderung nach Anerkennung der verletzten Norm aus. Vergebung wäre eine Alternative, aber nur unter der Bedingung, dass der Person, der vergeben wird, die Tatsache der Normverletzung bewusst ist, so dass die Quasi-Objektivität der moralischen Anordnung wiederhergestellt wird. Die moralische Situation kann bildlich als eine Kinderwippe dargestellt werden; hier wird die gute Position von dem Kind repräsentiert, das vom Gewicht der am Boden festgehaltenen schlechten Position Anderer in die Luft gehoben wird. Der Gleichgewichtspunkt genau zwischen ihnen ist die quasi-objektive dritte Position des moralischen Rechts. Wenn die Person oben auf den moralischen Höhen der Wippe oder Skala die Emotionen hat, auf die sie *ein Recht hat*, und wenn die schlechte Position, beschwert durch die *richtigen* Schuldgefühle, heruntergedrückt wird, dann ist es, als würden beide in gleicher Weise auf die moralische Norm hinweisen, die am Angelpunkt, zwischen ihnen und über sie hinaus, im Spiel ist. Das ermöglicht es, zu der paradoxen Schlussfolgerung zu kommen, dass *die transzendente Natur der moralischen Anordnung in der emotionalen Erfahrung verankert ist*. Die richtigen Gefühle zu empfinden heißt buchstäblich, die moralische Anordnung zu verkörpern<sup>9</sup> und ihre Wahrheit zu bestätigen.

### 3. Die beiden emotionalen Quellen des moralischen Rechts

Notlagen wie die, in der Effi sich befindet, veranschaulichen, wie Fragen des Rechts, im hier diskutierten moralischen Sinne, auf die Strukturierung und Formung emotionaler Äußerungsmöglichkeiten Einfluss nehmen. Radikale Sozialkonstruktionisten wie Rom Harré (1986) haben daher sicherlich recht, wenn sie annehmen, dass ein Phänomen wie Schuld ohne eine moralische Anordnung nicht existieren könnte<sup>10</sup>. Aber es ist

<sup>9</sup> Die Asymmetrie im Gebrauch des Ausdrucks „ein Recht auf etwas haben“ spiegelt also direkt die Asymmetrie in der moralischen Situation wider. Von der Person in der schlechten Position wird man kaum sagen, dass sie ein Recht auf ihre Emotionen hat, während man dies von der Person in der guten Position im Allgemeinen behaupten wird. Ebenso wird man von der Person in der guten Position kaum sagen, dass sie die richtigen oder falschen Gefühle empfindet, während man von der Person in der schlechten Position gewöhnlich genau so sprechen wird.

<sup>10</sup> In den letzten Jahrzehnten war die Beziehung zwischen moralischem Recht und Emotionen, wenn auch implizit, von zentraler Bedeutung für sozialpsychologische, soziologische, anthropologische und emotionshistorische Untersuchungen. Analytische Begriffe wie „feeling rules“, „structure of feeling“ und „emotionology“ wurden entwickelt (z.B. Hochschild 1983; Stearns 1989) und verwendet, um zu beleuchten, wie das Gefühlsleben kulturell und historisch mit dem Wandel moralischer Anordnungen variiert, und wie die Formung der Emotionen mit Sozialstrukturen, Macht, Ökonomie usw. zusammenhängt. Typischerweise richteten sich diese Ansätze gegen die entmoralisierte Vorgehensweise der Individualpsychologie und Biologie (siehe Fußnote 6). Gegen die Annahme, dass

genauso richtig, dass eine moralische Anordnung nicht ohne Schuld existieren könnte.

Dass Emotionen moralisch beurteilt und sozial kontrolliert werden, ist zweifelsohne im Wesentlichen eine Folge der motivierenden Funktion für Verhalten und Kommunikation, die man ihnen zuschreiben kann. Dies ist eine altbekannte Erscheinung, die schon in der aristotelischen Ethik ausführlich behandelt wird. Dort findet sich eine ausführliche, detaillierte Analyse von Phänomenen, die wir heute „Emotionen“ nennen würden, in ihrem Verhältnis zum Charakter. Die „sieben Todsünden“ und die „sieben Kardinaltugenden“ sind weitere eindrucksvolle Beispiele für die Bemühung um die Moralisation bestimmter Emotionen als Teil der elaborierten moralischen Anordnung des Christentums. Tatsächlich sind ethische, moralische und religiöse Systeme *ohne* einen zentralen Bezug auf Emotionen die Ausnahme von der Regel<sup>11</sup>. Die Stoiker, die Epikureer, die Neo-Platoniker; Paulus, Thomas von Aquin und Augustinus; Descartes, Spinoza, Hobbes; Smith, Kant und Rousseau: Jeder dieser Philosophen verband seine höchst einflussreichen ethischen und mo-

---

spezifische Gefühlswörter sich auf spezifizierbare organische oder psychische Vorgänge beziehen, wurde das sozialkonstruktivistische Argument vorgetragen, dass Emotionen „bis aufs Letzte“ moralisch und daher sozial sind. Sich selbst als „neidisch“, „stolz“ oder „beschämt“ zu beschreiben heißt, eine sozial verfügbare diskursive Ressource zu nutzen, um eine soziale Reaktion auf eine soziale Situation zu beschreiben, die wiederum soziale Funktionen erfüllt. Nach Rom Harré (1986) zum Beispiel können biologische Prozesse, die typischerweise (aber nicht notwendigerweise) während emotionaler Episoden auftreten, für sich allein nicht als Emotionen betrachtet werden. Vielmehr machen die diskursiven, normalerweise moralischen, Unterscheidungen, die in der Sprache im Spiel sind, bestimmte Emotionen aus. Um dieses grundlegende Wittgensteinsche Argument zu erläutern: Der Unterschied zwischen „Eifersucht“ und „Neid“ hängt von der Frage ab, ob ein soziales Objekt als Eigentum eines Akteurs verstanden wird, der dessen Verlust fürchtet, oder ob es von einem Akteur begehrt wird, dem es noch nicht gehört. Der entscheidende Unterschied zwischen diesen Emotionen ist also im sozialen Bereich rechtmäßigen Eigentums zu finden, weder im organischen Bereich selbständig reagierender Funktionen oder der Neurochemie, noch im psychischen Bereich der Informationsverarbeitung oder des Bewusstseins. Diese soziale Anordnung ist gleichzeitig eine Form von Bewusstseinsanordnung. Wenn Neid denkt „Wo ES ist, sollte ich sein.“, denkt Eifersucht „Wo ich bin, sollte ES sein.“

<sup>11</sup> Wie ich an anderer Stelle dargestellt habe (Stenner 1992), erweist sich vor diesem historischen Hintergrund die Geschichte der modernen Psychologie und Biologie der Emotion, von Darwin über William James, Walter Cannon usw. bis heute, als ein Bemühen um die *Ent-Moralisierung* des Gefühlslebens. Ohne „abgehobene“ Diskussionen über Tugend und Laster oder die Möglichkeit des guten Lebens werden Emotionen als Funktionen eines organischen Systems in seiner Umwelt gefasst und – gelegentlich – die Beziehung dieses Systems zum Bewusstsein untersucht. Mir scheint, dass William James' provokante Frage „Was ist das Gefühl?“ nicht bloß als Ruf nach einer empirischen Antwort gelesen werden sollte, die eine Lücke in unserem bestehenden Wissensbestand füllen könnte. Es ist gleichzeitig, und typisch für James, eine tiefsinnige existentielle Frage: Was *ist* dieses Ding, das den positiven oder negativen Wert unserer Existenz begründet?

ralischen Vorstellungen mit einer systematischen Meditation über Phänomene, die unterschiedlich, als Leidenschaften, Empfindungen, Affekte, Gefühle oder Emotionen, bezeichnet werden. In dieser Geschichte der Meditation über die moralische Anordnung lässt sich ohne allzu große Vereinfachung eine interessante Zweiteilung erkennen. Auf der einen Seite stehen Philosophen, die unter der allgemeinen Kategorie der Leidenschaften all das fassen, was um jeden Preis beherrscht, unterdrückt und kontrolliert werden muss, um moralisch akzeptables Verhalten zu produzieren (z.B. Platon, die Stoiker, Paulus, Descartes, Hobbes und Kant). Auf der anderen Seite stehen diejenigen, die im Gefühlsleben die positive Quelle der Moral sehen (wie z.B. die Epikureer und Rousseau).

Die Betrachtung dieser (idealtypischen) historischen Zweiteilung wird uns ermöglichen, das bisher verwendete vereinfachte Konzept des moralischen Rechts ein wenig zu erweitern, um dessen Zusammenhang zu Emotionen besser zu verstehen. Wenn wir die Frage „Was ist richtig?“ stellen, finden wir in der oben skizzierten Tradition zwei idealtypische Antworten. Für Platon, Descartes und Co. wird richtiges moralisches Verhalten durch den Bezug auf eine Norm sichergestellt, die die alltägliche menschliche Existenz transzendiert. Die transzendente Norm ist die Quelle allen Wertes und die alltägliche menschliche Existenz im Wesentlichen nur ihr degenerierter, mehr oder weniger wertloser Schatten. Man findet die Antwort auf die Frage „Was ist richtig?“ nur in dieser Norm. Als gewöhnlicher Mensch wird man selbstverständlich immer hinter dieses Ideal zurückfallen. Da menschliche Emotionen ein wesentlicher Bestandteil der irdischen Unvollkommenheit alltäglicher menschlicher Existenz sind, spielen sie nur eine negative Rolle in der Bestimmung des Richtigen. Genauer gesagt motivieren sie zu falschem Verhalten, da sie zu Gier, kleinlicher Streiterei, anmaßendem Stolz, Aggression und Gewalt, Habsucht usw. führen. Es liegt in ihrer Natur, uns zu der Art anti-sozialer Selbstbezogenheit zu motivieren, die uns dazu bringt, wie Parasiten von anderen zu nehmen, ohne ihnen etwas dafür zurückzugeben. Kurz: Unsere Emotionen sind eine Kraft, die gegen das Recht gerichtet ist; da sie immer wieder das moralische Gleichgewicht stören, müssen sie unaufhörlich moralisch auf Linie gebracht werden. Diesen Prozess der Wiederanordnung könnten wir „*right justification*“ (Anm. d. Übers.: dt. „Rechtsbündige Justierung“, „Justierung am Recht“, aber auch „Rechtfertigung des Rechts“) nennen<sup>12</sup>. Emotionen versinnbildlichen das Gewicht irdischer Unvollkommenheit, das uns davon abhält, uns zu den rationalen Höhen der hellen, transzendenten Reinheit aufzuschwingen, wo das wahre Recht zu finden ist<sup>13</sup>. Wie Averill (1996)

<sup>12</sup> Dieses Wortspiel bezieht sich auf die Textverarbeitungsfunktion, die dazu dient, den Text am rechten Rand einer Seite auszurichten.

<sup>13</sup> Nach Exodus, 19 gab Jahwe Moses die Tafeln mit den zehn Geboten auf den Höhen des Berges Sinai. Auch die platonischen Formen sind im Himmel lokalisiert als Kontrast zur Höhle. Kant unterscheidet Empirisches von Transzenden-

aufweist, trägt diese Symbolik zur Erklärung des Umstands bei, dass in psychologischer und biologischer Forschung Emotionen gewöhnlich mit Physiologie assoziiert sind.

Nach Epikur, Rousseau und Co. ist das Gegenteil der Fall. Wir können die Natur des Rechts nur erkennen, indem wir sorgsam auf unsere innersten Regungen achten. Die Metapher der luftigen Höhen wird zurückgewiesen und durch die Suche nach dem Recht in den verborgenen Tiefen ersetzt. Unter den Schichten der sozialen Konventionen, die unsere natürliche Sensibilität abstumpfen lassen, kann man in unseren wahren Gefühlen das einzig sichere und vertrauenswürdige moralische Sensorium entdecken. Diese Ersetzung der Höhen durch die Tiefen hält den Gegensatz zwischen einer banalen, alltäglichen Welt auf der einen Seite und der Quelle des Rechts auf der anderen Seite aufrecht. In diesem Fall ist die banale Welt aber die Welt der Gesellschaft, Ordnung und Regelung, voll oberflächlichem Tratsch, herzlosem Austausch usw. Nicht in einer externen Norm oder einem Gesetz, sondern unter der Oberfläche, nur in unseren wahren Gefühlen, lässt sich das Recht finden.

Nach Auffassung der Einen handeln wir also nur richtig, wenn wir unsere Gefühle im wahrsten Sinne des Wortes bekämpfen, um sie zu überwinden und dadurch das tun zu können, was uns Vernunft, Tradition, Gesellschaft oder Religion als Pflicht diktieren. Nach der Auffassung der Anderen handeln wir allein richtig, wenn wir unseren wahren Gefühlen vertrauen und folgen.<sup>14</sup> Diese eben diskutierte Bergsonsche Polarität meinte auch Tomkins (1963) in seiner Forschung zu Affekten und Ideologie feststellen zu können. Untersuchungen auf Grundlage der „Ideological Polarity Scale“, die er entwarf, um diese Unterscheidung zu erschließen, legen nahe, dass die Übernahme einer in seinen Worten „normzentrierten“ oder „humanzentrierten“ Orientierung am Besten aus der Antwort auf die Frage vorhergesagt werden kann: „Ist die menschliche Natur grundsätzlich gut oder grundsätzlich böse?“ Aus der „normzentrierten“ Perspektive erscheint die menschliche Natur als essentiell böse und muss durch Normen korrigiert werden. Im Gegensatz dazu erscheint die menschliche Natur aus der „humanzentrierten“ Perspektive als essentiell gut und muss vor verderblichen sozialen Einflüssen bewahrt werden. Nach Tomkins (1963) bildet sich diese Polarität in vielen Bereichen ab – vom pädagogischen Stil bis zu erkenntnistheoretischen Präferenzen. Der politische Hintergrund der beiden Pole liegt auf der Hand: Die Idee, dass die Menschen grundsätzlich moralisch sind, aber von den sozialen Verhältnissen korrumpiert werden, ist ein immer wie-

---

tem und erkennbare Phänomene von nicht erkennbaren Noumena. Das Thema ist endlos variierbar.

<sup>14</sup> Die aktuelle Relevanz dieser Ansätze wurde empirisch in einer Fragebogenuntersuchung in Großbritannien gezeigt (Stenner 1992). Das Verständnis von Bedeutung und Wert der Emotionalität teilt sich in anderen Worten grob in eine „romantische“ und eine „klassische“ Variante auf.

derkehrendes Thema im liberalen Gedankengut wie auch in einigen Varianten des Marxismus. Die Idee, dass die Menschen egoistische Bestien sind, getrieben, ihre unstillbaren Bedürfnisse mit allen verfügbaren Mitteln zu befriedigen, ist typisch für konservative Ideologie.

Bemerkenswert ist auch, dass in der moralischen Terminologie und Ikonographie die gute Position immer auf der rechten und die schlechte Position immer auf der linken Seite der Skala verzeichnet wird. Nicht zufällig entspricht dem auch unser Gebrauch der Worte „links“ und „rechts“ in der Politik.

Normzentrierung und Humanzentrierung scheinen also zwei wichtige Quellen der Moral zu sein. Wenn dem so ist, haben wir einen weiteren Beleg für die enge Beziehung zwischen Moral und Emotionen gefunden.

#### 4. Gesetz

Die moralische Bedeutung des Rechts ist nicht seine einzige. Per definitionem richtet sich Moral am Absoluten aus und darf nicht durch Kompromisse mit den Erfordernissen des Alltagslebens eingeschränkt werden. Selbst die strengsten Moralisten erkennen aber die Tatsache an, dass wir auch in einer Alltagswelt leben müssen. Wenn wir uns der Frage der Regelung und Ordnung von Konflikten und Komplikationen im alltäglichen sozialen Leben zuwenden, stoßen wir schnell auf das Gesetz. Dies führt uns zu der Frage nach der Beziehung zwischen gesetzlichem Recht und Emotionen und zu der Frage nach der Beziehung zwischen moralischem Recht und gesetzlichem Recht.

Niklas Luhmann beginnt das fünfte Kapitel seines 1981 erschienenen Buches „Ausdifferenzierung des Rechts“ mit dem folgenden ironischen Kommentar: „Das Recht hat etwas mit sozialen Konflikten zu tun.“ Das Gesetz bezieht sich auf Konflikte und dient dazu, Verhalten in Konfliktfällen zu regulieren. Dadurch erfüllt das Gesetz seine nach Luhmann grundlegende Funktion, soziales Verhalten zu regeln, indem es Erwartungen festigt und die soziale Welt vorhersagbarer macht.

Michel Serres befasst sich in seinem 1992 erschienenen Buch „Le contrat naturel“ mit den Ursprüngen des Gesetzes im antiken Ägypten. In regelmäßigen Abständen trat der Nil über seine Ufer und überschwemmte das besonders fruchtbare Uferland. Die schlammige Flut verwischte die Grenzen, die einzelne Parzellen im Schwemmlandtal umschlossen und kennzeichneten, wem diese gehörten. Ordnung versinkt im Chaos. Mit dem Rückgang des Hochwassers übernahmen königliche Beamte, die sogenannten *harpedonaptai*, die Aufgabe, das Land erneut zu vermessen, um es aufzuteilen und die Parzellen denen zuweisen zu können, die einen Anspruch darauf hatten. Es handelt sich hier um die rechtliche Aufgabe, Entscheidungen zu treffen, buchstäblich *Entscheidungen* („decisions, literally cuts“), die Grenzen ziehen. Die Entscheidung wird von den erwähnten königlichen Beamten getroffen, die

sich auf ihre Sachkenntnis in der Geometrie und der Vermessung ebenso stützen wie auf das Gesetz. Die Grenzen, die sie ziehen, verhindern Nachbarschaftsstreitigkeiten und ermöglichen, dass das Leben vorhersehbar und relativ friedlich weitergeht.

In der Arbeit der *harpedonaptai* sieht Serres den Ursprung des gesetzlichen Rechts; hier des Rechts auf Eigentum. Ein Grundstück wird durch das Recht eingegrenzt und jemandem zugeschrieben. Durch die vermittelnde Rolle einer dritten Position wird jeder Person ein Ort zugewiesen, der offiziell als der ihre anerkannt ist<sup>15</sup>. Zivil- und Privatrecht sind geboren. Dieselbe offizielle Anerkennung erlaubt denen, die die dritte Position repräsentieren, Steuern von denen zu erheben, die von dieser aus positioniert werden. Öffentliches Recht und Steuerrecht sind geboren. Die soziale Ordnung beginnt sich zu festigen und herauszukristallisieren<sup>16</sup>.

Gesetzliches Recht erlaubt also eine spezifisch gesetzliche Form der Anerkennung, die im alltäglichen sozialen Leben Ordnung schaffen soll. Eine dazu autorisierte dritte Partei vermittelt zwischen zwei Rechtssubjekten, die dadurch ihre Handlungen organisieren und integrieren können, um der gesetzlichen Norm zu entsprechen, die soziale Geltung und Einverständnis genießt. Die Geltung des Gesetzes erfordert und fördert eine ‚normzentrierte Orientierung‘, weil die gesetzliche Norm in dem Sinne extern ist, dass sie vor jeder Streitigkeit zwischen Rechtssubjekten existiert. Die streitenden Parteien müssen nicht untereinander die Frage klären, „was Recht ist“, und auch nicht allein mit Hilfe der Moral<sup>17</sup>, da das Gesetz gerade dazu da ist, diese Frage zu klären. Dies verleiht dem Recht seinen als kalt und unemotional wahrgenommenen Charakter. Hitzige Streitereien werden sozusagen *neutralisiert*. D.h., die Parteien werden durch kalte, neutrale Entscheidungen getrennt. Die emotional ge-

---

<sup>15</sup> „In dem Anerkennen hört das Selbst auf, dies Einzelne zu sein; es ist rechtlich im Anerkennen, d.h. nicht mehr in seinem unmittelbaren Dasein. Das Anerkannte ist anerkannt als unmittelbar geltend, durch sein Sein, aber eben dies Sein ist erzeugt aus dem Begriffe; es ist anerkanntes Sein. Der Mensch wird notwendig anerkannt und ist notwendig anerkennend. (...) Als Anerkennen ist er selbst die Bewegung und diese Bewegung hebt eben seinen Naturzustand auf: Er ist Anerkennen.“ (Hegel, zitiert nach Honneth 1986, 42). Hegel spricht hier, in seinen Meditationen über das Naturrecht, an, was wir Aufnahme – in der religiösen Bedeutung des Begriffs (Anm. d. Übers.: Im Orig. „assumption“, dt. u.a. „Aufnahme ins Himmelreich“) – nennen könnten, die Aufnahme des natürlichen Menschen in die kommunikativen Kreise des gesellschaftlichen Systems. Wird die unmittelbare Existenz anerkanntes Sein, treten Emotionen in die ‚right justification‘ ein.

<sup>16</sup> „Laws are like nuclei around which crystallize popular instincts, which, without their support, would remain fluid and indeterminate“ (Georges Sorel, zitiert nach Greil 1981, 72). („Gesetze sind wie Kerne, um die sich allgemeine Instinkte kristallisieren, die ohne deren Unterstützung flüssig und unbestimmt bleiben würden.“)

<sup>17</sup> In diesem Fall würde sich gewöhnlich der Wille des Stärksten als ‚Recht‘ durchsetzen, wie La Fontane in seiner Fabel „Der Wolf und das Lamm“ veranschaulicht.

gründete ‚Schuld‘, die der moralischen Anordnung entspricht, wird sozusagen in eine rationale Beurteilung der ‚Schuld‘ umgewandelt, die den kommunikativen Formen eines gesetzlichen Systems entspricht. Soweit das Gesetz Konflikte bearbeitet und löst, kann man behaupten, dass es die Folgen von Streitigkeiten beseitigt, die oft, auf irgendeiner Ebene, *moralisch* sind. Indem moralische Streitigkeiten in den gesetzlichen Bereich verschoben werden, wird eine gewisse emotionale Abkühlung erreicht und absehbar gemacht.

### 5. Gesetz, Moral, Emotionen

Wenn das Gesetz eine normzentrierte Orientierung begünstigt, so wird dies durch die Tatsache verstärkt, dass die Normen eines Rechtssystems gewöhnlich von denen der moralischen Anordnung gleichzeitig derart ergänzt und unterstützt werden, dass das gesetzliche Recht so weit wie möglich dem moralischen Recht angeglichen wird. Das Gesetz wird zum Beispiel typischerweise religiös gerechtfertigt<sup>18</sup>. Graphisch dargestellt würde das gesetzliche Recht als positive soziale Faktizität in solchen Fällen als mittlere Schicht zwischen die beiden bereits dargestellten paradoxen Aspekte der Moral eingefügt: Die transzendenten Normen (obere Schicht) und die emotionalen Erfahrung, in denen sie verankert sind (untere Schicht). Moral steht über dem Gesetz und liegt ihm zugrunde, und speist es gewissermaßen aus beiden Quellen.

Aber das gesetzliche Recht harmoniert nicht immer mit dem moralischen Recht. Wenn die beiden disharmonieren oder ‚asynchron‘ werden, erleben wir das Wiedererstarken der humanzentrierten Orientierung, diesmal in Gestalt einer Moral, die im Konflikt mit dem Gesetz steht. Derartige Trennungen des gesetzlichen vom moralischen Recht können entweder die Form annehmen, dass moralisches Recht illegal gemacht wird, oder dass gesetzliches Recht als unmoralisch betrachtet wird. Unter diesen Umständen wird das Gesetz selbst aus moralischen Gründen in Frage gestellt. Dies ist von besonderem Interesse für uns, da, wie zu zeigen sein wird, in diesem Fall das Gefühlsleben schnell wieder unmittelbar relevant wird. Die Untersuchung dieses Falls ist auch deshalb wichtig, weil sie deutlich macht, in welchem Ausmaß gesetzliches und moralisches Recht zur Stabilisierung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen beitragen. Serres' Re-Deskription des Ursprungs des Rechts (die Herodot folgt) ist unter diesem Blickwinkel nicht so idealistisch, wie sie auf den ersten Blick erscheinen könnte. Sie schließt die Erkenntnis nicht aus, dass das gesetzliche Recht sowohl das Ergebnis als auch der zukünftige Ort heftiger politischer Auseinandersetzung ist. Außerdem schließt sie die Erkenntnis nicht aus, dass das Recht aus Gewaltverhältnissen er-

---

<sup>18</sup> Wie man im Fall der Harpedonaptai oder der Übereinstimmung von Gesetz und Moral im alten jüdischen Recht sehen kann.

wächst und mit Gewalt durchgesetzt wird. Vielmehr scheint diese Erkenntnis erst auf, wenn die Legitimation des Rechts einer ernsthaften moralischen Prüfung unterzogen wird.

Ein gutes Beispiel für gesetzliches Recht, das als unmoralisch bewertet wird, bietet das „English Enclosure Movement“: Vor allem zwischen dem 15. und dem 19. Jahrhundert wurde in immer größerem Umfang Gemeindeland abgezaunt und in den Privatbesitz von immer wohlhabenderen Großgrundbesitzern überführt. Dieser Prozess endete darin, dass eine große Anzahl Pachtbauern ohne Entschädigung in ein Leben voll Armut und Elend gedrängt wurden. Er war gesetzlich dadurch legitimiert, dass denjenigen, die das Land an sich rissen, Eigentumsrechte übertragen wurden. Eine politische Bewegung entwickelte sich, die dieses gesetzliche Recht aus der moralischen Perspektive wegen seiner Ungerechtigkeit verdammt. Damit sich eine solche politische Bewegung moralischen Protests entwickeln kann, müssen Gefühle von Groll, Zorn usw., die die Enteigneten empfinden, als moralisch gültige Grundlage der Forderung nach Wiederherstellung des Gleichgewichts bestätigt werden. Die soziale Bewegung wird dann durch diese moralisch gestützten Gefühle zusammengehalten. Soweit plausibel gemacht werden kann, dass das Gesetz die Balance der moralischen Ordnung verletzt hat, kann es in die *schlechte Position* gebracht werden. Diese Positionierung und die Unterstützung des Ärgers, der mit ihr einher geht, tritt im folgenden, populären Gedicht aus der Blütezeit der Bewegung klar in Erscheinung (s. Boyle, 2002)<sup>19</sup>:

The law locks up the man or woman  
Who steals the goose from off the  
common  
But leaves the greater villain loose  
Who steals the common from off the  
goose.

Das Recht sperrt Männer ein und  
Frauen,  
Die vom Acker Gurken klauen,  
Doch lässt's in Freiheit größ're  
Schurken,  
Die Äcker stehlen von den Gurken.

The law demands that we atone  
When we take things we do not own  
But leaves the lords and ladies fine  
Who take things that are yours and  
mine.

Das Recht verfolgt uns voller Wut,  
Wenn wir uns nehmen fremdes Gut.  
Doch lässt die Herren unversehrt,  
Die das sich nehm'n, was uns gehört.

<sup>19</sup> Anm. der Übers.: Die nebenstehende Übertragung gibt unseren Bemühungen zum Trotz nicht alle Feinheiten des Originals wieder. So kommt die Doppelbedeutung von „goose“ als „landwirtschaftliches Nutzobjekt“ und „einfacher Mensch“ der deutschen „Gurke“ zwar auch zu, wird aber vielleicht nicht sofort deutlich. Das arme Gemüse wurde – frei nach Ringelnatz – um des Reimes Willen gewählt.

The poor and wretched don't escape  
 If they conspire the law to break;  
 This must be so but they endure  
 Those who conspire to make the law.

Verschwör'n sich Arme, um das  
 Recht zu brechen,  
 Geht es ihnen schlecht;  
 So bleibt's, solange sie die aushalten,  
 Die sich verschwör'n, Recht zu  
 gestalten.

The law locks up the man or woman  
 Who steals the goose from off the  
 common  
 And geese will still a common lack  
 Till they go and steal it back.

Das Recht sperrt Männer ein und  
 Frauen,  
 Die von den Äckern Gurken klauen.  
 Und Gurken wird das Land stets  
 fehlen,  
 Bis sie es von den Dieben stehlen.

Insoweit Moral das Gesetz *transzendiert*, stellt sie eine höhere Autorität dar, aus deren Sicht das Gesetz beurteilt werden kann. Insoweit sie ihm *zugrunde liegt*, liefert sie die emotionale Energie oder Motivation, die unter den richtigen Umständen als Motor der Veränderung, sowohl des Gesetzes als auch der Gesellschaft selbst, fungieren kann. Unter solchen Umständen dienen Gedichte, Lieder, Romane, politische Traktate usw. dazu, die emotionalen Erfahrungen von Groll, berechtigtem Zorn, Scham und Missachtung in einem kohärenten Fonds gemeinsamen Bewusstseins zu artikulieren. Ein „Wir“ wird erzeugt: „Das Recht verfolgt *uns* voller Wut.“ Dieses „Wir“ ist effektiv eine emotionale Quelle moralischer Verpflichtung und politischer Motivation. Die andere Seite dieses diskursiven Ausdrucks moralischer und emotionaler Erfahrung ist die Identifikation der schlechten Position: „Die sich verschwör'n Recht zu gestalten.“ Die „Herren“, denen das Gesetz erlaubt, sich das zu „nehm'n, was uns gehört.“ Auf diese Weise dienen derartige Protest-Narrative dazu, das Ziel zu bestimmen, auf das sich Handlungen richten sollten, die durch die Emotionen der guten Position motiviert sind<sup>20</sup>.

Die Kritik des gesetzlichen Rechts vom Standpunkt des moralischen Rechts ist gewöhnlich insofern humanzentriert, als die Moral uns, als menschliche Wesen, lehrt, menschliche Ansprüche in Bezug auf Ungerechtigkeit, Leiden usw. in Betracht zu ziehen. Irgendwann ist gewis-

---

<sup>20</sup> „The motivating force of the whole socialist movement is the opposition between morality and law, which comes about whenever consciousness reaches a certain degree of maturity when man dares to see and reflect and when he thinks about debatable applications of juridical rules” (Sorel, zitiert nach Greil, 1981, 73). („Die motivierende Kraft hinter der gesamten sozialistischen Bewegung ist der Widerspruch zwischen Moral und Gesetz, der immer dann auftritt, wenn das Bewusstsein einen bestimmten Grad an Reife erreicht, wenn der Mensch es wagt zu verstehen und zu reflektieren, und wenn er über umstrittene Anwendungen juristischer Regeln nachdenkt.“) Diese Frage ist auch für die Arbeit von Axel Honneth zentral, der annimmt, „daß die Erfahrung von Mißachtung die emotionsgebundene Erkenntnisquelle von sozialem Widerstand und kollektiven Erhebungen ist.“ (1986, 143).

sermaßen der Punkt erreicht, wo der Wert der leidenden und unterdrückten Menschen den der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung überwiegt. An diesem Punkt kann sich ein humanzentriertes Bewusstsein gegen eine normzentrierte Orientierung durchsetzen. Wie bereits angesprochen, erfordert Moral aber in ihren transzendenten Aspekten nicht weniger als das Gesetz eine normzentrierte Orientierung<sup>21</sup>.

Tatsächlich kommt die humanzentrierte Orientierung, historisch gesehen, nur dann als Möglichkeit wirklich zur Geltung, wenn die transzendente Grundlage, die die gesellschaftliche Ordnung legitimiert, radikal in Frage gestellt wird, d.h. mit der Epoche der sogenannten Aufklärung. Wenn ein transzendentaler Gott eine immer unbedeutendere Rolle spielt, muss die Moral ihren Ursprung in der menschlichen Natur<sup>22</sup> finden. Daraus resultiert, dass das Transzendente humanisiert wird, und umgekehrt. Wenn die Gesellschaft nicht mehr um eines Gottes willen existiert, muss sie um ihrer selbst willen existieren. Im Ergebnis wird die Gesellschaft selbst immer mehr zur einzig verbleibenden Rechtfertigung ihrer Politik. Jede neue Moral muss zum Wohle des gesellschaftlichen Fortschritts, wie dieser auch immer definiert sei, entwickelt werden. D.h., dass mit dem Einzug der Moderne Rechte zunehmend direkt im Namen der Menschlichkeit artikuliert und beansprucht werden.<sup>23</sup>

## 6. Zusammenfassung

Abschließend werfe ich also die Frage der Menschenrechte auf, der ich mich aus Zeitgründen in diesem Artikel nicht zuwenden kann. Der Hinweis möge genügen, dass wir mit der American Bill of Rights und der französischen Deklaration der Menschenrechte eine neue Konfiguration erreichen, in der Emotionen und Rechte eine immer zentralere Rolle im gesellschaftlichen Leben spielen. Ich hoffe, mit dem bisher Gesagten

---

<sup>21</sup> Was besonders in Moraltheorien von normzentrierten Denkern wie Kant deutlich wird.

<sup>22</sup> Dieser Ursprung kann man, mit Rousseau, in den Tiefen des neu geschaffenen Selbst finden, oder mit Kant in der Fähigkeit zur Vernunft. Oder man kann ihn soziologisch als das bestimmen, was eine soziale Integrationsfunktion hat (wie bei Durkheim), oder psychologisch als sich natürlich entfaltende kognitive Fähigkeit (wie bei Kohlberg).

<sup>23</sup> Rousseau zum Beispiel attackiert das Gesetz im Namen einer Moral, die sich gegen die Unterdrückung der Menschheit wendet: „Der Erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und es sich einfallen ließ zu sagen: ‚Dies ist mein‘, und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Gründer der bürgerlichen Gesellschaft.“ Dasselbe kann man über die gewaltigen Worte im Kommunistischen Manifest sagen: „...wie euer Recht nur der zum Gesetz erhobene Wille eurer Klasse ist, ...“ Für Hannah Arendt (1990) kennzeichnet Rousseau die rhetorische Einführung des Mitleids in die Politik, dessen praktische Anwendung von Robespierre und seinen Nachfolgern überwacht wurde. (Die Schreckensherrschaft wurde immer im Namen der guten Position, der sogenannten „Republik der Tugenden“, ausgeübt.) Siehe dazu auch Boltanski (1999), Sznajder (2001) und Agamben (1998).

wenigstens die Aufmerksamkeit auf einige interessante Aspekte der komplexen Verknüpfung von menschlichen Emotionen und Recht gelenkt zu haben. Insbesondere hoffe ich einige begriffliche Werkzeuge bereitgestellt zu haben, die dabei hilfreich sind, aufzuzeigen, in welchem Ausmaß emotionale Erfahrung und emotionaler Ausdruck durch Ansprüche geformt und strukturiert werden, die durch die jeweilige Position in der lokalen moralischen Anordnung einer Gemeinschaft sanktioniert sind. Ich hoffe, ich konnte überzeugend die Existenz zweier unterschiedlicher Quellen der Moral belegen, einer, die das Recht in den Tiefen der Emotionen, und einer, die es in transzendenten Normen findet. Und ich hoffe, einige Aspekte der Dynamik zwischen dem gesetzlichen und dem moralischen Recht veranschaulicht zu haben, das Prozesse gesellschaftlichen Wandels durch eine Neuordnung derjenigen moralischen Emotionen in Gang bringt, die mit der Erfahrung von Rechtsverletzungen einhergehen.

Übersetzt von Melinda Dancz, Lorenz Huck, Thomas Pottgießer

### Literatur

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford University Press: Stanford, California.
- Arendt, H. (1990). *On Revolution*. Penguin: Harmondsworth.
- Averill, J. (1996) An analysis of psychophysiological symbolism and its influence on theories of emotion. In R. Harré & J. Parrott (Eds) *The Emotions: Social, cultural and biological dimensions*. London: Sage.
- Bergson, H. (1986). *The Two Sources of Morality and Religion*. The University of Notre Dame Press: Notre Dame, Indiana.
- Boyle, J. (2002). Fencing off ideas: Enclosure and the disappearance of the public domain. *Daedalus*, Spring 2002: 13-25.
- Boltanski, L. (1999). *Distant Suffering: Morality, media and politics*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Greil, A. L. (1981). *Georges Sorel and the Sociology of Virtue*. University Press of America, inc: Washington D.C.
- Harré, R. (1986) (Ed). *The Social Construction of Emotions*. Blackwell: Oxford.
- Honneth, A. (1996). *The Struggle for Recognition*. Blackwell: Oxford.
- Hochschild, A. R. (1983). *The Managed Heart: The commercialisation of human feeling*. University of California Press: Berkley, California.
- Luhmann, N. (1981). *Ausdifferenzierung des Rechts*. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main.
- Luhmann, N. (1998). *Observations on Modernity*. Stanford University Press: Stanford, California.
- Rousseau, J.J. (1964). *Euvres Completes*, Vol.3, ed. De la Pleiade, Paris.
- Serres, M. (1982). *Le Contrat Naturel*. Editions Francios Bourin: Paris.
- Sznaider, N. (2001). *The Compassionate Temperament: Care and cruelty in modern society*. Rowman and Littlefield: Oxford.
- Stearns, P. (1989). *Jealousy: The evolution of an emotion in American history*. New York University Press: New York.
- Stenner, P. (1992). *Feeling Deconstructed? With particular reference to jealousy*. PhD Thesis, University of Reading.

- Stenner, P. (1993). Discoursing Jealousy, in Burman, E. and Parker, I. (eds) *Discourse Analytic Research: repertoires and readings of texts in action*. London: Routledge.
- Stenner, P. and Stainton Rogers, R. (1998). Jealousy as a Manifold of Divergent Understandings: a Q methodological investigation. *The European Journal of Social Psychology*, 28, 71-94.
- Tomkins, S. (1963). The right and the left: a basic dimension of ideology and personality. In R. W. White (ed). *The Study of Lives*. Atherton Press: New York.