

Gemütsbewegungen, Gefühle und Emotionen.

Die Gefühlstheorien des 18. und 19. Jahrhunderts als Quellen zur
Geschichte der Emotionalität

Dissertation

zur Erlangung des
Doktorgrades der Philosophie (Dr. phil.)

vorgelegt

der Philosophischen Fakultät der Martin-Luther-Universität
Halle-Wittenberg,

im Fachbereich Geschichte, Philosophie und Sozialwissenschaften

von

Jutta Stalfort

geb. am 28. Januar 1965 in Bersenbrück

Gutachter:

Prof. Dr. Hans-Jürgen Pandel

Prof. Dr. Manfred Hettling

Tag der Verteidigung:

07.12.2010

*Für Emma * 7.7.2009, die Jüngste im Bunde*

Besonders danken möchte ich

Herrn Prof. Dr. Hans-Jürgen Pandel für sein Vertrauen und seine Geduld.

Herrn Dr. Matthias Leder, Bad Essen, für sein nicht nachlassendes Interesse und die große Aufmerksamkeit, mit der er das Werden dieser Arbeit begleitete. Seine unbestechliche Logik war mir ein Ansporn, klar zu formulieren – und sein glücklicher Humor ein verlässlicher Rückzugsort im Höllenfeuer der Kritik.

*„Was der Mensch sei,
das erfährt er ja doch nicht durch Grübelei über sich,
auch nicht durch psychologische Experimente,
sondern durch die Geschichte.“*

Wilhelm Dilthey, 1894

Inhaltsverzeichnis

	Seite:
Einleitung	9
1. Einbettung in den Forschungskontext, Skizzierung der angewendeten Methoden, Überblick über den Fortgang der Untersuchung im theoretischen Teilt	10
2. Überblick über den Quellenbestand und den Fortgang der Untersuchung im empirischen Teil	19

I. Theoretischer Teil

Kapitel 1 Sind Emotionen natürliche Einheiten?	25
1. Hintergründe und Bezugssysteme	26
1.1 Farben, Gefühle und Sprache	26
1.2 Drei implizite Voraussetzungen	31
1.2.1 Erste Vorannahme: Gefühle sind Gegenstände	32
1.2.2 Zweite Vorannahme: Der Mensch besteht aus Körper und Geist	35
1.2.3 Dritte Vorannahme: Die Kultur hat keinen Einfluss auf die Natur des Menschen	37
1.2.4 Ein Wechsel der Vorannahmen	39
2. Zwei moderne psychologische Theorien	40
2.1 Die Theorie der Basisemotionen	40
2.2 Die Erregungs-Kognitionen Theorie	46
2.3 Zusammenfassende Bewertung beider Theorien	57
Kapitel 2 Die kulturelle Varianz der Emotionalität	59
1. Kulturelle Varianz der Kategorisierung	59
1.1 „Gefühl“, „emotion“ und „sentiment“: Übereinstimmungen und Unterschiede	64
1.2 Die kulturunabhängige Basis des Fühlens und die kulturabhängigen Ordnungskategorien: Gefühl, Affekt, Leidenschaft ...	68
2. Kulturelle Varianz des emotionalen Erlebens und Handelns	74

2.1	Das Emotionskonzept „Lítost“	75
2.2	Fühlerfahrungen als Basis von Emotionskonzepten	85
2.3	Die Emotionalisierung von Fühlerfahrungen	86
2.4	Die kulturelle Varianz der emotionalen Normen	96
2.5	Die kulturelle und historische Varianz des emotionalen Raums	100

Kapitel 3 Emotionaler Wandel 111

1.	1. Die anthropologische Ebene	113
2.	2. Die kulturelle Ebene	114
2.1	Die kulturelle Syntax der Emotionen	114
2.2	Die Wandlungsfähigkeit der kulturellen Syntax	119
2.3	Die Wirkungen der kulturellen Syntax: „Natürlichkeit“ und „Sinn“	123
3.	3. Die soziale Ebene	126
3.1	Mutterliebe	126
3.2	Ehre	130
3.2.1	Das ständische Ehrkonzept	132
3.2.2	Das aufgeklärte Ehrkonzept	138
3.2.3	Das bildungsbürgerliche Ehrkonzept	140
4.	Die individuelle Ebene	152
4.1	Der Gruppenkonsens als Kompass individuellen Fühlens	156
4.2	Die individuelle Emotionsregulierung	163
4.3	Die Freiheit des Einzelnen	169
4.4	Die Geschichtlichkeit der Emotionalität	173

II. Empirischer Teil

Kapitel 4 Quellendiskussion 175

1.	Einleitung	175
2.	Die Quellen	176
3.	Überblick über das Paradigma der Gefühlforschung	183
4.	Der Paradigmenwechsel von „Gemütsbewegungen“ zu „Gefühlen“: ein Wandel des kulturellen Wahrnehmungsschemas	187

	Kapitel 5 Die Welt der Gemütsbewegungen	191
1.	Einleitung	191
2.	Von der Seele, den Lebensgeistern und dem Gemüt	193
2.1	Die Seele	193
2.2	Die Lebensgeister	196
2.3	Das Gemüt	199
3.	Das Wahrnehmungsschema „Gemütsbewegungen“	203
3.1	Gemütsbewegungen: Kernprozess und Anlass	204
3.2	Die Gemütsruhe	215
3.3	Entwicklungsansätze	219
3.4	Gemütsbewegungen und der Tod	224
	Kapitel 6 Prototypische Gemütsbewegungen	230
1.	Stimmigkeit der Konzepte	236
1.1	Geiz	236
1.2	Aemulatio	238
2.	Begierde und Abscheu	240
2.1	Pars pro toto	240
2.2	Abscheu, Liebe und Hass	241
2.3	Grund-Affekte und Haupt-Leidenschaften	244
3.	Fröhlichkeit und Freude	247
4.	Furcht, Zorn und Traurigkeit	251
4.1	Angst und Furcht	251
4.2	Ärger und Zorn	253
4.3	Trauer und Traurigkeit	256
5.	Zusammenfassung	264
	Kapitel 7 Die Entstehung der Gefühle	269
1.	Einleitung	269
2.	Vom Schwinden der Seele, der Lebensgeister und dem Zerfall des Gemüts	272
2.1	Die Seele	272
2.2	Das Gemüt	278
2.3	Die Lebensgeister	279
3.	Die neue Ordnung	281
3.1	Der neue Blick auf die Welt	282
3.2	Der neue Blick ins Innere	284
3.3	Der neue Blick auf Vergnügen und Schmerz	289

4.	Die Entdeckung des Gefühls	294
5.	Affekt, Gefühl und Leidenschaft: Die Erweiterung und Differenzierung des inneren Erlebens	303
5.1	Die Erweiterung	303
5.2	Die Differenzierung	307
	Kapitel 8 Die Welt der Gefühle	313
1.	Die Wertschätzung der Gefühle - Die Lust an der Welt	313
2.	Das Beherrschen der Gefühle	319
3.	Die Steuerung von Fühlereignissen und emotionalen Impulsen	322
3.1	Die Situationskontrolle	324
3.2	Die Gedankenlenkung	325
3.3	Körperkontrolle	330
4.	Der Bildungsbürger zwischen emotionaler Selbstbestimmung und Sozialkontrolle	337
	Kapitel 9 Prototypische Gefühle	349
1.	Drei Arten emotionaler Erfahrungen	359
1.1	Leidenschaften	359
1.2	Affekte	360
1.3	Gefühle	361
2.	Art, Ursprung und Stufenleiter der Gefühle	362
3.	Was fühlt der Bildungsbürger?	365
3.1	Vom Trieb zum Gefühl zur Leidenschaft: Variationen der Liebe	365
3.2	Das Schönheitsgefühl	368
3.3	Die Erhabenheit	370
3.4	Das Wahrheitsgefühl	373
4.	Die Zuordnung der emotionalen Konzepte zu den Kategorien	376
5.	Die häufigsten Gefühle	380
5.1	Lust und Unlust	380
5.2	Freude und Fröhlichkeit	380
5.3	Furcht und Angst	382

5.4	Zorn und Ärger	385
5.5	Wehmut	386
Kapitel 10 Überblick und Ausblick		391
1.	Überblick über die Forschungsergebnisse	391
1.1	Die Ergebnisse des theoretischen Teils	391
1.2.	Die Ergebnisse des empirischen Teils	394
1.2.1	Die Emotionalität der Gelehrten im frühen 18. Jahrhundert	394
1.2.2	Die revolutionären Veränderung der Emotionalität	396
2.	Schlussbetrachtung	400
3.	Ausblick	400
	Anhang	405
	Chronologie der Quellen	
	Literaturverzeichnis	419
	Einlage Plakat:	
	Emotionale Konzepte in der wissenschaftlichen	
	Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts	

Einleitung

Die vorliegende Arbeit ist eine historische Studie zur Emotionalität einer Sozialgruppe: In ihrem Schwerpunkt untersucht sie die Gefühle der Bildungsbürger in den Jahren 1780 bis 1830. Sie unternimmt es, die charakteristische Eigenheit bildungsbürgerlicher Emotionalität herauszuarbeiten und die wichtigsten Gefühle dieser Zeit zu beschreiben. Darüber hinaus zeichnet sie über die Einordnung ihrer Quellen - deutschsprachige wissenschaftliche Theorien zu Gemütsbewegungen und Gefühlen aus den Jahren 1650 bis 1850 - den Entwicklungsbogen des wissenschaftlichen Denkens und Forschens über Emotionalität von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis Ausgang des 19. Jahrhunderts nach. Sie zeigt einen revolutionären Wandel in der Art und Weise, wie Emotionalität beschrieben und untersucht wird, und argumentiert dafür, diesen Wandel als einen Wahrnehmungswandel zu betrachten, der Aufschluss gibt über Veränderungen des bildungsbürgerlichen Empfindens und des damit verbundenen Denkens und Handelns. Es wird versucht, die Eigenheiten dieser Emotionalität auf die besonderen historischen Bedingungen zurückzuführen und mit der gesellschaftlichen Lage dieser Sozialgruppe in Verbindung zu bringen. Darin betritt sie Neuland.¹

Erstmals werden deutschsprachige wissenschaftliche Theorien zu Gemütsbewegungen und Gefühlen als Quellen zur historischen Emotionalität herangezogen. Ihr einzigartiger Charakter, das emotionale Erleben (ihrer Zeit) detailliert beschreibend und forschend zu systematisieren, hebt sie von anderen Quellen zur Emotionalität, beispielsweise derjenigen literarischer Natur, deutlich ab. Eine Beschäftigung mit ihnen führt vor Augen, dass *auch* wissenschaftliche Theorien, seien es nun diejenigen des 17. Jahrhunderts oder heutige, je eigene, zeitgebundene Sicht- und Erlebensweisen zum Ausdruck bringen. Dieser möglicherweise nicht leicht zu akzeptierende Sachverhalt wird von keiner gegenwärtig diskutierten emotionspsychologischen Theorie erkannt

¹ Zwar liegen zahlreiche Studien zur Emotionalität bestimmter Sozialgruppen vor (s. u.), jedoch ist mir nur eine einzige Studie bekannt, die die Emotionalität einer Sozialgruppe mit ihrer *gesellschaftlichen Lage* in Verbindung bringt: David Konstan: *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto u. a. 2006.

- und verlangt nach einer Erklärung. Die Erklärung, die in der vorliegenden Arbeit angeboten wird, wirft einen neuen Blick auf die Geschichtlichkeit des Menschen: revolutionäre Veränderungen in seiner Emotionalität sind möglich!

Die vorliegende Untersuchung gliedert sich in zwei Teile.

Sie beginnt mit einer Erörterung aktueller Theorien der Emotionspsychologie und einer Diskussion der Frage, in welcher Weise die ihr zugrunde liegenden Forschungsprämissen die Entdeckung kultureller Variabilität einschränken. Ziel dieses theoretischen Teils ist es, eine Sichtweise auf den Bereich der menschlichen Emotionalität zu erarbeiten, die die Quellen einer geschichtswissenschaftlichen Betrachtungsweise erschließt: Es wird eine Forschungsposition gewählt, die von der Selbstverständlichkeit kultureller Unterschiede ausgeht, diese mit den Lebensrealitäten sozialer Gruppen in Verbindung bringt und emotionale Eigenheiten in einer Weise beschreibt, die eine Historisierung ermöglicht.

Die im theoretischen Teil eingeführte Begrifflichkeit bildet die Grundlage für die im zweiten Teil erfolgende empirische Forschungsarbeit. Hier werden die Quellen in Hinblick auf die Emotionalität der sie herstellenden Gruppen - es handelt sich um die Gelehrten des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts und um die Bildungsbürger der Jahre 1780 bis 1850 - untersucht. Es werden die das jeweilige Erleben strukturierenden Empfindungen herausgearbeitet und daraufhin erforscht, inwiefern sie Ausdruck von grundsätzlichen Lebensorientierungen sind und charakteristische Handlungsbereitschaften erzeugen.

1. Einbettung in den Forschungskontext, Skizzierung der angewendeten Methoden, Überblick über den Fortgang der Untersuchung im theoretischen Teil

Die Frage, in welcher Weise Emotionalität und Historizität miteinander in Verbindung stehen, ist nicht trivial. Unser Alltagsverständnis, die empirische Emotionsforschung und auch die Geschichtswissenschaft sind sich hierüber durchaus nicht im Klaren. Auf der einen Seite wird davon ausgegangen, dass

menschliche Emotionalität in weiten Teilen über natürlich-biologische Prozesse gesteuert wird und somit dem Einfluss des Individuums und der Gesellschaft entzogen sind. Zwar wird eine gewisse Variabilität eingeräumt, doch betrifft diese vor Allem den Anlass eines Gefühls oder einer Emotion und seine bzw. ihre Ausdrucksform (z.B.: Welches Ereignis löst Ärger aus und auf welche Weise wird er gezeigt?). Das Gefühl selbst, so scheint es, hat keine Geschichte, ja kann gar keine Geschichte haben, weil es Teil der Natur des Menschen ist.

Auf der anderen Seite widerspricht dieser Überzeugung der Gedanke, dass Mentalitäten an historische und kulturelle Bedingungen geknüpft sind. In den Worten Günter Anders': „Ohne Ritter wird sich die Ritterlichkeit und ohne Hof die Höflichkeit - auch als Spielform - nicht dauerhaft halten können.“ Empirisch unterlegt wird dieser Zusammenhang durch historische Untersuchungen zur Kulturgebundenheit von Mutter- und Vaterliebe², zum Wandel des Ehrbegriffs und seiner Ausdrucksform „Duell“³ und der Geschichtlichkeit von Liebesbeziehungen und Kindheiten⁴.

Obwohl die Geschichtswissenschaft bereits seit Anfang des 20. Jahrhunderts der Historizität von Emotionalität auf der Spur ist⁵, hat sie weder klare Vorstellungen davon, inwiefern Emotionalität ein konsistenter

² Elisabeth Badinter: Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute. München 1981 (Orig. „L'amour en plus“. Paris 1980). Weitere Literatur siehe Kapitel 3.3.

³ Ute Frevert: Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft. München 1991.

⁴ Philippe Ariès: Geschichte der Kindheit. München/ Wien 1975 (Orig. „L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime. Plon 1960). Niklas Luhmann: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt a. M. 1984.

⁵ Johan Huizinga beschreibt 1919 erstmals anschaulich, wie „anders“ die Menschen des Spätmittelalters gefühlt haben müssen, wie unvertraut ihre impulsive Lebensart dem modernen Empfinden ist (Johan Huizinga: Herbst des Mittelalters. Stuttgart 1971 (Orig. Niederlande 1919)). Zeitgleich entstehen einzelne Untersuchungen in der Soziologie, die ähnlich wirkungsvoll Veränderungen in der Psyche des Menschen thematisieren und, über ihre Beschreibung hinausgehend, nach der Bedeutung dieser Veränderungen für die Geschichte fragen, beispielsweise Max Webers 1920 als Buch erschienene „Protestantische Ethik“ (Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Hrsg. v. Klaus Lichtblau und Johannes Weiß, Bodenheim 1993. Webers Buchausgabe ist die Überarbeitung zweier Aufsätze aus den Jahren 1904 und 1905 im Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, Bd. XX und XXI). Ebenso originär wie vieldiskutiert ist das 1939 von Norbert Elias vorgelegte Werk „Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen.“ 2 Bde. München 1969. Weniger beachtet, meines Erachtens jedoch nicht weniger eindringlich, thematisiert Jan van Bergs „Metablica“ 1956 die Veränderungen, die der Mensch in der Geschichte erfährt. Er formuliert darin „Grundlinien einer historischen Psychologie“, einer Wissenschaft, die des Menschen Veränderlichkeit in den Fokus rückt (Jan Hendrik van den Berg: Metablica. Göttingen 1960 (Orig. Niederlande 1956)).

Untersuchungsgegenstand ist, noch, auf welche Weise emotionale Veränderungen beschrieben werden können.⁶

Es ist symptomatisch für die Unsicherheit, mit der in diesem Bereich geforscht wird, dass die Autorinnen des Sammelbandes „Emotionalität: zur Geschichte der Gefühle“ den Begriff „Emotionalität“ lediglich als „Arbeitsbegriff“ betrachten wollen, der „*verschiedene Felder und Ebenen (affektive Reaktionen, psychische Prozesse, Gefühlszustände)*“ umfasse.⁷ Dabei fehlt es nicht an Ratschlägen, sich in der Frage der Definition des Forschungsbereichs an den Nachbarwissenschaften, allen voran der Psychologie, zu orientieren. So stellt Lucien Febvre in Aussicht: „*wenn wir uns also von Anfang an auf die letzten Ergebnisse kritischer Studien unserer Nachbardisziplin, der Psychologie, stützten – dann könnten wir, glaube ich, eine Reihe von Arbeiten in Angriff nehmen, die uns noch fehlen.*“⁸ Auch Hans-Ulrich Wehler hält es für unabdingbar, „*sich mit Nachbarwissenschaften vertraut zu machen [...], also mit der Psychiatrie und Sozialpsychologie, der Neurobiologie und Psychobiologie [...]*“.⁹ Es liegt die Frage nahe, ob die Schwierigkeiten in der Theoriebildung darauf beruhen, dass diesen Ratschlägen nicht entsprochen wurde.

⁶ Der Forschungsstand emotionalitätsgeschichtlicher Untersuchungen wird in folgenden Veröffentlichungen überblickshaft dargelegt: (1) Martina Kessel: Gefühle und Geschichtswissenschaft. In: Rainer Schützeichel (Hrsg.): Emotionen und Sozialtheorie. Disziplinäre Ansätze. Frankfurt/ New York 2006, S. 29-47. (2) Ute Frevert: Angst vor Gefühlen? Die Geschichtsmächtigkeit von Emotionen im 20. Jahrhundert. In: P. Nolte u.a. (Hrsg.): Perspektiven der Gesellschaftsgeschichte. München 2000, S. 95-111. (3) Birgit Aschmann (Hrsg.): Gefühl und Kalkül. Der Einfluss von Emotionen auf die Politik des 19. und 20. Jahrhunderts. Stuttgart 2005. (4) Themenheft des Jahrbuchs für Frauenforschung Querelles, Bd. 7: Kulturen der Gefühle in Mittelalter und Früher Neuzeit. Herausgegeben von Ingrid Kasten, Gesa Stedman und Margarete Zimmermann, Stuttgart/ Weimar 2002. (5) Claudia Benthien (Hrsg.): Emotionalität: Zur Geschichte der Gefühle. Köln u.a. 2000. Die jüngste Veröffentlichung zu diesem Thema gibt keinen Überblick, zeigt jedoch den Forschungsstand: (6) Uffa Jensen/ Daniel Morat: Rationalisierungen des Gefühls. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Emotionen 1880-1930. Berlin 2008. (7) Eine gründliche Diskussion der historischen Emotionsforschung mit Schwerpunkt auf mediävistische Problemstellungen: Rüdiger Schnell: Historische Emotionsforschung. Eine mediävistische Standortbestimmung. Frühmittelalterliche Studien Bd. 35, (2006), S. 173-276.

⁷ Siehe „Einleitung“ S. 10: „*‘Emotionalität’ dient in diesem Sinne als Arbeitsbegriff, der verschiedene Felder und Ebenen (affektive Reaktionen, psychische Prozesse, Gefühlszustände) umfaßt, ohne daß die Analysen einer vorschnellen Wertung oder einer unangemessenen Systematisierung unterworfen werden.*“ Diese Unsicherheit wird auch von Rüdiger Schnell thematisiert. Siehe Schnell, S. 176.

⁸ Febvre, S. 329.

⁹ Wehler, S. 462.

Das Gegenteil ist der Fall: Folgt man den Literaturhinweisen, gelangt der Forscher genau dorthin, wo die theoriegeleitete Geschichtswissenschaft ihn sehen möchte: vertieft in die psychologische Fachliteratur. Die Anerkennung der Psychologie als Leitwissenschaft im Bereich der Erforschung der Emotionalität ist nahezu unbestritten. Dass dennoch keine forschungsleitende Definition den Weg in die Geschichtswissenschaft findet, muss daher erstaunen. Doch schnell erkennt auch der Laie, dass die Emotionspsychologie fachintern zerstritten ist und eine Vielzahl miteinander konkurrierender Theorien anbietet. Naheliegend ist nun die Vermutung, dass die Unsicherheit der Historiker lediglich ein Spiegel der emotionspsychologischen Forschungssituation ist, und tatsächlich finden sich kaum zwei Geschichtswissenschaftler, die dieselbe Theorie favorisieren. Doch beruht die Verunsicherung nicht allein auf dem übergroßen Theorieangebot, denn diese Vielfalt könnte von Historikenseite durchaus auch als Bereicherung gesehen werden, wenn sie denn zu einer Vermehrung von Forschungsergebnissen führte. Die Ursache liegt tiefer, und sie wird sichtbar, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Beschäftigung der Historiker mit den Theorien der Emotionspsychologie nicht zu einer Ausweitung, sondern zu einer (vorwegnehmenden) Einschränkung des eigenen Forschungsfeldes führt. So spricht beispielsweise Ute Frevert in einem die emotionspsychologische Literatur für Historiker zusammenfassenden Artikel die Überzeugung aus, dass es „*müßig*“ und „*unmöglich*“ sei, darüber nachzudenken, inwiefern Emotionen absolute Entitäten sind, und dass es sinnvoll wäre, auf die Frage zu verzichten, „*ob die Emotionen selber - Freude, Trauer, Liebe zum Vaterland oder zur Nation - an Intensität zu- oder abgenommen haben*“¹⁰

Wie diese Arbeit zeigen will, ermöglicht eine andere Herangehensweise an die Quellen, eine Anlehnung nicht an Theorien der Emotionspsychologie sondern an Theorien aus der Kulturforschung und der Emotionssoziologie, Gefühle sehr wohl als Entitäten zu betrachten (als „emotionale Konzepte“) und ihr Auftauchen in der Geschichte, ihre Wandelbarkeit, ihre Funktion und Plausibilität in bestimmten Lebenszusammenhängen und in sozialen Gruppen zu untersuchen.

¹⁰ Frevert: *Geschichtsmächtigkeit*, S. 98.

Die Unsicherheit der geschichtswissenschaftlichen Emotionsforschung, so meine These, beruht darauf, dass die Hinwendung der Geschichtswissenschaft zur Emotionspsychologie zu einer kritiklosen Übernahme der dort herrschenden Vorannahmen und Begriffe führt. Auf diese Weise gerät die Geschichtswissenschaft in die Verlegenheit, eine der Gegenwart verpflichtete Forschungsperspektive auf die Vergangenheit anzuwenden, was zu der paradoxen Situation führt, dass Historiker mit dem Vokabular, den Begriffen und der Denkweise einer Wissenschaft an ihre Quellen herantreten, deren naturwissenschaftlich ausgerichtetes Erkenntnisinteresse Geschichte zu transzendieren sucht.

Die Theoriediskussion des ersten Teils dieser Arbeit ist in erster Linie darauf angelegt, eine Betrachtungsweise und ein Vokabular zu finden, das die Quellen zu erschließen vermag. Darüber hinaus zeigt das erste Kapitel dieses Arbeitsabschnittes aber auch, dass der von den Meisterdenkern geforderte Therietransfer von der Emotionspsychologie in die Geschichtswissenschaft zu keinem guten Ende führt, weil die konventionellen emotionspsychologischen Vorannahmen mit grundlegenden Annahmen der Geschichtswissenschaft unvereinbar sind.

Die vorliegende Untersuchung bestreitet nicht, dass der Emotionspsychologie eine wichtige Rolle zukommt in der Erforschung der Emotionalität - und dass es für Historiker von Interesse ist, diese Forschungsergebnisse aufzunehmen. Doch versucht sie, sich von den Vorannahmen der emotionspsychologischen Forschung zu lösen und die Grenzen ihrer Reichweite aufzuzeigen, wenn es um die Erklärung und Beschreibung emotionaler Phänomene in der Geschichte geht. Die Geschichtswissenschaft muss, wenn sie die Historizität der Emotionalität untersucht, zu eigenen Betrachtungsweisen und theoretischen Konzepten finden, sonst verschenkt sie das Potential, das Emotionalität zur Erklärung und zum Verstehen geschichtlicher Strukturen, Ereignisse und Zeiten in sich birgt.¹¹

¹¹ Ein erster Versuch der eigenständigen Theoriebildung, dem aber in dieser Arbeit nicht gefolgt wird: William M. Reddy: *The Navigation of Feeling. A Framework for the history of emotions.* Cambridge 2001.

Die empirische Psychologie - und mit ihr die Geschichtswissenschaft - zeigen wenig Neugier gegenüber den Veränderungen des Vokabulars, das zur Beschreibung und Kategorisierung des Empfindens verwendet wird. Für sie haben die aus der Geschichte der Emotionalität stammenden Begriffe „Gefühl“, „Affekt“, „Gemütsbewegung“ etc. keinen zu berücksichtigenden Informationswert. Auch interessieren sie sich nicht für den Bedeutungswandel beispielsweise von „Furcht“, „Hass“, „Zorn“ und „Demut“. Doch sind diese sprachlichen Ausdrücke der Schlüssel zur Geschichte der Emotionalität.

Obwohl die Geschichtswissenschaft seit den 80er Jahren beträchtlich an begriffsgeschichtlicher Sensibilität gewonnen hat und sich der tendenziell stets anachronistischen Verwendungsweise von Gegenwartsbegriffen bewusst ist, legt sie keinen gesteigerten Wert auf eine historisch korrekte Verwendung sprachlicher Ausdrücke aus dem emotionalen Bereich. Sie ist weder aufmerksam bezüglich des Bedeutungswandels von klassischer Weise „Gefühle“ bezeichnenden Begriffen - wie „Ärger“, „Neid“ oder „Traurigkeit“ - noch interessiert sie sich für die das emotionale Geschehen reflektierenden und ordnenden Begriffe wie „Affekt“, „Leidenschaft“ oder „Begierde“.¹²

Dabei offenbaren diese Begriffe ihren ausgezeichneten Quellencharakter, sobald ihre Bedeutung nicht vorausgesetzt, bzw. durch eine Definition der Analyse vorangestellt, sondern ihre Inhalte aus dem zeitspezifischen Verwendungskontext herausgearbeitet werden. Eine *erlebnisnahe Beschreibung* vermag die vergangene Emotionalität, die sich in diese Begriffe eingeschrieben hat, wieder hervorzuholen. Allerdings lässt sich die emotionale Fremdheit nur bewahren, wenn an die Stelle von Einfühlung und Empathie ein methodisches Vorgehen und ein rationaler Nachvollzug von Bezugsrahmen und Bedeutungsgeflecht treten.

Die kulturvergleichende Sprachwissenschaft kennt die Methode der reduktionistischen Paraphrase. Sie ermöglicht durch eine Umschreibung komplexer Begriffe in eine Reihung einfacher Sinneinheiten eine präzise Darlegung begrifflicher Spezifika. Wie die Sprachwissenschaftlerin Anna Wierzbicka deutlich machen konnte, lässt sich diese Methode im Bereich der kulturvergleichenden Emotionsforschung mit Gewinn anwenden, da sie ein

¹² Auf diesen Sachverhalt aufmerksam macht auch Rüdiger Schnell, S. 202-207.

genaues Herausarbeiten kultureller Eigenheiten ermöglicht und eine Beschreibungsform von Gefühlsbegriffen und emotionalen Konzepten zur Verfügung stellt, die Vergleichbarkeit - über sprachlichen Barrieren hinweg - ermöglicht. Um die Strategie und Leistungsfähigkeit dieser Methode aufzuzeigen, wird sie in ihren Prämissen vorgestellt und beispielhaft angewendet (Kapitel 2). Im Kontext der Theoriediskussion und zur Entwicklung einer dem Quellenbestand angemessenen Forschungsstrategie leistet diese Methode einen unverzichtbaren Beitrag und trägt entscheidend zur Klärung und Unterscheidung von Begriffen und Betrachtungsebenen bei. Die Auseinandersetzung mit den Forschungsergebnissen Anna Wierzbickas schärft den Blick dafür, in welchen Bereichen der menschlichen Emotionalität kulturelle Varianz erwartet werden kann und welche Aspekte eines Gefühls oder einer Emotion von Bedeutung sind, um seine oder ihre kulturelle Eigenart zu entdecken.

Die Emotionspsychologie und die Anthropologie bemühen sich darum, Forschungsergebnisse zu gewinnen, die jenseits von Sprache, Gesellschaft und Kultur Gültigkeit besitzen. D.h., ihre Abstraktionsbereitschaft von konkreter und individuell erlebter Emotionalität ist hoch, denn ihr Interesse zielt auf eine Beobachtung allgemeinmenschlichen Erlebens und Verhaltens. Diese Zielführung entspricht nicht dem geschichtswissenschaftlichen Erkenntnisinteresse, das darauf ausgerichtet ist, gesellschaftsrelevante und -konstituierende Faktoren in historischer Dimension zu finden und zu beschreiben.

Ein weniger hohes Abstraktionsniveau pflegt die Emotionssoziologie, deren Interesse dahin geht, das individuelle Erleben in sozialrelevante Kategorien wie Geschlecht, Status und sozialökonomische Basis aufzulösen. Ihre Forschungsergebnisse zeigen deutlich, dass eine Betrachtung von Emotionalität auf sozialer Ebene Aufschluss über gesellschaftliche Prozesse und Institutionen geben kann. Der intuitiven Überzeugung von der naturgegebenen Spontaneität des Empfindens zum Trotz wird individuelles Fühlen auf Gruppennormen und -regeln hin abgestimmt. Vieles spricht dafür, Emotionalität

sozialgruppenspezifisch zu betrachten.¹³ Unter dem Vorbehalt, dass die von der Emotionssoziologie in der Gegenwart diagnostizierte gruppenspezifische Varianz auf die Geschichte übertragbar ist, kann die Geschichtswissenschaft mit Hilfe des emotionssoziologischen Vokabulars und ihrer Kategorien ein differenziertes Bild historischer Emotionalität zeichnen.¹⁴ Die Eingrenzung geschichtswissenschaftlicher Forschungsergebnisse als Erkenntnisse über die spezifische Emotionalität von Sozialgruppen vermeidet eine vorschnelle Ausweitung von Forschungsergebnissen und bereitet einer anspruchsvollen Betrachtung emotionalen Wandels eine sichere Basis.¹⁵

Über präzise arbeitende Analysewerkzeuge hinaus braucht die Geschichtswissenschaft für ihre Forschung im emotionalen Bereich zumindest ein „grobes Raster“¹⁶ von Zeitstrukturen, das eine Vorstellung davon vermittelt, in welchen Zeiträumen Veränderungen zu suchen und zu erwarten sind. Fernand Braudel und Reinhard Koselleck betonen jeder auf seine Weise,

¹³ Vgl. Helena Flam: Soziologie der Emotionen. Eine Einführung. Konstanz 2002, darin insbesondere Teil 1 und 2; Rainer Schützeichel (Hg.): Emotionen und Sozialtheorie. Disziplinäre Ansätze. Frankfurt a. M. 2006, darin insbesondere: Sighard Neckel: Kultursoziologie der Gefühle. Einheit und Differenz - Rückschau und Perspektiven, S. 124-139.

¹⁴ Frevert: Geschichtsmächtigkeit: S. 97-98.

¹⁵ Bereits seit geraumer Zeit wird in der Geschichtswissenschaft Emotionalität als ein wichtiger Faktor der Gemeinschaftsbildung diskutiert. 1941 vermutete Lucien Febvre, dass „*Übereinstimmungen und Gleichzeitigkeit der emotionalen Reaktionen*“ Macht und Sicherheit innerhalb einer Gruppe erhöhten. (Lucien Febvre: Sensibilität und Geschichte. Zugänge zum Gefühlsleben früherer Epochen (1941) In: M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u.a.: Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse. Hrsg. v. Claudia Honegger, Frankfurt a. M. 1977, S. 313-333, hier: S. 316-317 und S. 330.) Hans-Jürgen Pandel fragte 1992: „*Emotionalität – Ein neues Thema der Sozialgeschichte?*“ und sah die Bedeutung ihrer Erforschung vor allem darin, dass sie zur Erklärung sozialer Wandlungsprozesse beitragen könnte. Er regte an zu untersuchen, auf welche Weise Sozialgruppen Gefühle zur eigenen Konstituierung nutzen. (Hans-Jürgen Pandel: Emotionalität – ein neues Thema der Sozialgeschichte? In: Bernd Mütter/ Uwe Uffelman (Hrsg.): Emotionen und historisches Lernen. Forschung – Vermittlung – Rezeption. Frankfurt a.M. 1992, S. 41-61, hier: S. 59. Die vorliegende Dissertation folgt den Ideen dieses Forschungsauftrags.) Im Jahr 2000 wies Hans-Ulrich Wehler darauf hin, dass „*soziale Klassen*“ unter Umständen „*auch emotionale Klassen*“, d.h. Gefühlsgemeinschaften, seien. (Hans-Ulrich Wehler: Emotionen in der Geschichte. Sind soziale Klassen auch emotionale Klassen. In: Europäische Sozialgeschichte: Festschrift für Wolfgang Schieder. Hrsg. v. Christof Dipper. Berlin 2000, S. 461-473, hier: S. 461).

¹⁶ Von elementarer Bedeutung ist für sozialgeschichtlich orientierte Historiker die Frage: Wie ist die zeitliche Struktur des geschichtlichen Bereichs, den ich betrachte? Wie ist der Rhythmus seiner Veränderung? Hans-Ulrich Wehler sah in den 70er Jahren als unabdingliche Bedingung einer fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen Sozial- und Geschichtswissenschaft „*das Eingeständnis [der Soziologie], daß die ebenso unterschiedlichen wie unwiderrufflichen historischen Zeiten einen Kernbereich*“ bilden. Es sei nicht zu umgehen, dass mit einem groben Raster von Zeitabläufen unterschiedlicher Dauer gearbeitet würde. (Hans-Ulrich Wehler: Geschichte als historische Sozialwissenschaft. Frankfurt a.M. 1973, S. 20 und S. 18).

wie wichtig es ist, in der historischen Forschung auf Veränderungsgeschwindigkeiten zu achten.¹⁷ Während Braudel die Geschwindigkeit von Veränderungen auf drei Ebenen in den Blick nimmt und dabei die langsam voranschreitende Strukturgeschichte, die sich an wirtschaftlichen Perioden orientierende Konjunkturgeschichte und die Ereignisgeschichte im Rahmen der kurzen Dauer unterscheidet, arbeitet Koselleck heraus, inwiefern Einzelfallerlebnisse (wie beispielsweise die Nachricht vom Tod eines Angehörigen) in überindividuelle Strukturen eingebettet sind, die einen eigenen Zeitcharakter haben (die Nachricht wird von einem seit Jahren schon bekannten Postboten gebracht, der angestellt ist bei einer Jahrhunderte alten Institution).

Die Anwendung dieser Überlegungen auf die Geschichte der Emotionalität führt zur Suche nach Ebenen verschiedener Veränderungsgeschwindigkeit und zu Überlegungen hinsichtlich des Ineinandergreifens dieser Ebenen im Einzelfall bzw. in den Quellen.

Um sich ein ungefähres Bild zu verschaffen, werden in der vorliegenden Untersuchung vier Wandlungsebenen voneinander unterschieden, von denen jedoch nur drei der Geschichtswissenschaft zugänglich sind (Kapitel 3). Der Wandel auf der *anthropologischen* Ebene entzieht sich der Neugier der Historiker, weil er sich über Hunderttausende von Jahren erstreckt und des Menschen Veranlagung zur Emotionalität betrifft. Auf *kultureller* Ebene verändert sich Emotionalität in langen Zyklen; es wird davon ausgegangen, dass diese Ebene Beharrungskraft zeigt und sich eher im Rhythmus von Jahrhunderten als von Jahrzehnten erneuert. Veränderungen dieser Ebene betreffen die Wahrnehmung der Emotionalität, ihre Regulation und die emotionalen Konzepte, die sie unterstützt. Die *soziale* Ebene hingegen weist Veränderungen in Zeiträumen von Generationen auf. Hier zeigt sich, dass emotionale Konzepte von Sozialgruppen hervorgebracht und befolgt (aber auch kreativ umgestaltet) werden, dass Gruppen sich an emotionalen Normen orientieren und eine diese Normen unterstützende emotionale Praxis ausüben.¹⁸

¹⁷ Fernand Braudel: Geschichte und Soziologie. In: Ders. Schriften zur Geschichte, Bd.1. Gesellschaften und Zeitstrukturen, Stuttgart 1992, insb. S.113. Reinhart Koselleck: Zeitschichten. Studien zur Historik. Frankfurt/M. 2000.

¹⁸ Beispielhaft und damit die emotionssoziologischen Kategorien und Begriffe in die Geschichte übertragend, wird mit Hilfe der geschichtswissenschaftlichen Forschungsergebnisse zum Gefühl der „Ehre“ nachgezeichnet, in welcher Form Sozialgruppen

Die letzte Ebene betrifft den Wandel in kurzen Zeiträumen, die *individuelle* Ebene. Veränderung wird vom Einzelnen als ein stetig wechselnder Strom von emotionalen Zuständen erlebt. Gefühle und Emotionen gelten als spontan und natürlich; die überindividuellen Strukturen, die das Fühlen anleiten, sind dem Einzelnen nicht bewusst. Dennoch gilt in der Analyse: Das spontane Empfinden folgt den emotionalen Konzepten, den Normen und der emotionalen Praxis von Sozialgruppen. In der Regulation seines Empfindens wendet der Einzelne kulturell vermittelte Techniken an, und seine Kommunikation und Interpretation folgt den Selbstbeschreibungen, die aus kulturell geformter Wahrnehmung hervorgehen.

2. Überblick über den Quellenbestand und den Fortgang der Untersuchung im empirischen Teil

Nachdem im ersten Teil dieser Arbeit eine neue Perspektive auf den emotionalen Bereich hergestellt wurde, ist das vorrangige Ziel des empirischen Teils, in Anwendung dieser Perspektive die Quellen als Zeugnisse zur Emotionalität der sie herstellenden Sozialgruppe zu betrachten. Für den Zeitraum der Jahre 1770 bis 1850 ist dies das Bildungsbürgertum.

Der Quellenbestand umfasst die wichtigsten wissenschaftlichen Veröffentlichungen aus den Gebieten der Medizin, Philosophie und Psychologie zum Thema „Emotionalität“ von Mitte des 17. bis Ende des 19. Jahrhunderts.¹⁹ In erster Linie handelt es sich um Monografien, d. h. um selbständige Veröffentlichungen von Gelehrten und Wissenschaftlern, in denen über Gefühle, Leidenschaften, Gemütsbewegungen, Empfindungen oder Affekte nachgedacht wird. Kern des Bestandes sind Abhandlungen, die eines der gerade genannten Stichworte in ihrem Titel führen, beispielsweise: Georg Friedrich Meiers „Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt“ von 1744, Johann Gottfried Ehrenreich Maaß' „Versuch über die

unterschiedlichen Konzepten von Ehre folgen, sie sich in ihrem Ehrverständnis gegenseitig beeinflussen und ein gruppenspezifisches Empfinden und Handeln ausprägen, das nicht losgelöst von ihrer gesellschaftlichen Position und ihren Lebenschancen betrachtet werden kann. (Kap.3.3).

¹⁹ Eine chronologisch geordnete Tabelle im Anhang listet die Quellen auf. In Kapitel 4 findet sich eine ausführliche Quellendiskussion.

Leidenschaften“ von 1805 und Hubert Beckers „Über das Wesen des Gefühles“ von 1830. Zudem wurden in den Quellenbestand Monografien aufgenommen, die das Thema nicht ausschließlich, jedoch ausführlich abhandeln, wie beispielsweise Johann Gottlob Krügers „Versuch einer Experimental-Seelenlehre“ von 1756 und Johann Nicolaus Tetens „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung“ von 1776. Auch psychologische Lehrbücher, sofern sie eine Theorie zur menschlichen Emotionalität enthalten, wurden - schwerpunktmäßig die einschlägigen Kapitel - berücksichtigt. Vereinzelt wurden Monografien herangezogen, die sich einzelnen Gefühlen, Gemütsbewegungen oder Leidenschaften zuwenden, wie Immanuel Kants Abhandlung „Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ von 1764 oder Heinrich Benedict Webers „Vom Selbstgeföhle und Mitgeföhle“ von 1807.

Ausschlaggebende Kriterien bei der Entscheidung, ob eine Veröffentlichung als „wissenschaftlich“ eingeordnet wurde, waren (1) die Einbettung in die wissenschaftliche Diskussion, (2) die Adressierung an den wissenschaftlichen oder gelehrten Leser und (3) die Selbsteinschätzung des Autors. Veröffentlichungen wurden stets als wissenschaftlich und als für die Diskussion relevant betrachtet, wenn sie in anderer wissenschaftlicher Literatur Besprechung fanden (z.B. Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ von 1798). In der Regel nicht als Quellen aufgenommen wurden Zeitschriften oder Magazine und die darin enthaltenen unselbständigen Veröffentlichungen.

Die moderne Wissenschaftsgeschichte hat die wissenschaftlichen Theorien, die bis Ende des 19. Jahrhunderts zum Thema „Emotionalität“ entwickelt wurden, bis heute nicht entdeckt: Es gab und gibt keine Geschichte der Gefühlstheorien.²⁰ Dieser „weiße Fleck“ auf der Landkarte der

²⁰ Einer Geschichte der Gefühlstheorien am nächsten kommen vier Untersuchungen älteren und eine jüngsten Datums: Karl Bernecker: Kritische Darstellung des Affektbegriffs. Berlin 1915; Johannes Nalbach: Empfindung und Gefühl bei Kant, Herbert, Th. Lipps und C. Stumpf. Vechta 1913; Nikolai Bobtschef: Die Geföhlslehre in ihren hauptsächlichen Gestaltungen von Kant bis auf unsere Zeit historisch-kritisch beleuchtet. Leipzig 1888 (Diss.); H.M. Gardiner/ Ruth Clark Metcalf/ John G. Beebe-Center: Feeling and Emotion. A History of Theories. Westpoint 1970 (Orig. 1937). Catherine Newmark: Passion - Affekt - Gefühl. Philosophische Theorie der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant. Hamburg 2008. Die letztgenannte Autorin beschränkt ihre Untersuchung ausschließlich auf die Affektenlehren von Denkern, die heute zum philosophischen Kanon gezählt werden. Sie kommt in einigen Punkten zu ähnlichen Ergebnissen wie die vorliegende Untersuchung (vgl. Newmark S. 221-223 und Kapitel 7, Abschnitt 5).

Wissenschaftsgeschichte mag seine Ursache darin haben, dass die Erforschung von Gefühlen im Zuge der Wissenschaftsentwicklung von den Philosophen zu den Psychologen wechselte.²¹ Noch entscheidender dürfte jedoch gewesen sein, dass am Ende des 19. Jahrhunderts innerhalb der Psychologie ein fundamentaler Methoden- und Forschungswandel stattgefunden hatte. Die wissenschaftliche Neugier der psychologischen Forscher wurde nicht mehr durch geisteswissenschaftliches Denken, sondern mehr und mehr durch naturwissenschaftliche Fragestellungen und Versuchsanordnungen beflügelt. Die Zugehörigkeit der Psychologie wechselte von den Geisteswissenschaften zu den Naturwissenschaften²², damit verbunden war das Auslösen weiterer Bereiche der geisteswissenschaftlichen Forschungstradition. Die moderne empirische Psychologie, die die Erforschung der Emotionalität heute betreibt, lässt ihre Forschungstradition mit Charles Darwin und seiner vielzitierten Veröffentlichung von 1872 „Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei den Menschen und den Tieren“ beginnen.

Ca. 150 Werke wurden zwischen 1650 und 1900 im deutschsprachigen Raum zum Thema „Emotionalität“ veröffentlicht. Eine rege Publikationstätigkeit zeigen die Jahre zwischen 1770 und 1830, sie sind ein Zeitraum auffällig großen Interesses. Um die Jahrhundertwende kümmern sich über 30 Forscher intensiv um die Klärung dessen, was Gemütsbewegungen bzw. Gefühle, Leidenschaft oder Affekte sind. Dieser Zeitraum bietet für die Analyse der historischen Emotionalität eine besonders ergiebige Quellenlage, - ein wichtiger Grund für die Wahl dieses Zeitraums als Schwerpunkt der Analyse. Ein weiteres Argument für diese Wahl zeigt sich bei genauer Betrachtung der von den Autoren verwendeten Begrifflichkeit. Taucht von 1700 bis 1760 vornehmlich der Begriff „Gemütsbewegung“ auf, um menschliche Emotionalität zu beschreiben, übernimmt ab 1810 das „Gefühl“ diese Aufgabe. Verfassen die Autoren im frühen 18. Jahrhundert stets Theorien und Lehren von „Gemütsbewegungen“, so begegnen uns im späteren 19. Jahrhundert fast ausnahmslos „Gefühlstheorien“.

²¹ Lothar Schmidt-Atzert: Emotionspsychologie. Stuttgart 1981, S. 14. Eine differenzierte und begrifflich schärfer argumentierende Einordnung der Quellen in den Kontext der Wissenschaftsgeschichte findet sich in Kapitel 4 der vorliegenden Untersuchung.

²² Vgl. Gert Jüttemann (Hrsg.): Die Geschichtlichkeit des Seelischen. Weinheim 1986, Einleitung, S. 10.

Die Veränderung der forschungsleitenden Begriffe wird in der vorliegenden Untersuchung als Hinweis auf das Entstehen eines (neuen) Forschungsparadigmas²³ interpretiert. Dies bedeutet, dass in den Quellen ein grundlegender Wandel aufgezeigt wird in der Art und Weise, wie Emotionalität betrachtet, aufgefasst und untersucht wird. Um das Ausmaß und die Bedeutung dieses Wahrnehmungswandels zu erfassen, wird eine repräsentative Auswahl der Quellen einer Feinanalyse unterzogen. Eine Teilung des Untersuchungszeitraums in drei Phasen ermöglicht eine Absicherung der Ausgangsthese: Es wird die Wahrnehmung des emotionalen Bereichs zu einem frühen Zeitpunkt betrachtet (Phase 1 - Quellen bis 1750), es wird nach Faktoren des Wandels gesucht (Phase 2 - Quellen bis 1800), und schließlich wird der emotionalen Bereich anhand von Quellen nach dem Paradigmenwechsel (Phase 3 - Quellen zwischen 1800 und 1850) erforscht.

Im Fokus der Quellenanalyse steht in den Zeiträumen der Phasen 1 und 3 (Kapitel 5 und 8) zunächst die Beschreibung der Wahrnehmung des emotionalen Bereichs. Hier geht es weder um das Einfügen einzelner Theorien in einen Forschungskontext noch darum, ideengeschichtlich zu verfolgen, wie die Inspirationen Einzelner sich im Laufe der Zeit zu Denkgewohnheiten einer Sozialgruppe entwickeln. Es ist für die vorliegende Untersuchung weit interessanter, die selbstverständlichen Gedankengänge und die (unbemerkt) das Denken anleitenden Annahmen sowie den Konsens der Autoren zu finden. Es ist nicht beabsichtigt, einzelne Theorien detailreich zu portraituren, um den Autoren in ihrem Bemühen um Aufklärung gerecht zu werden; vielmehr wird in Umrissen gezeigt, worin sich die Autoren bei aller Unterschiedlichkeit dennoch einig sind. Die Quellen werden befragt in Hinblick darauf, was in der jeweiligen Zeit als selbstverständlich betrachtet wird, welches Wissen und welche Haltungen die Autoren bei ihren Lesern voraussetzen und vermitteln. Diese Vorgehensweise soll der Problematik Rechnung tragen, dass die Quellen von ambitionierten Autoren für eine öffentlich geführte Auseinandersetzung

²³ Paradigma im wissenschaftshistorischen Sinne. Vgl zum Begriff: Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt 1967 (Orig. The Structure of Scientific Revolutions. 1962). Eine zentrale These der vorliegenden Rekonstruktion der Geschichte der emotionalen Theorien besagt, dass zwischen 1770 und 1830 ein wissenschaftlicher Paradigmenwechsel stattgefunden hat.

verfasst wurden²⁴, jedoch als Zeugnisse sozialgruppenspezifischen Empfindens untersucht werden. So verfälschen weder diskursspezifische Ziel- und Schwerpunktsetzungen noch individuelle Erlebnis- und Sichtweisen den Befund.

Die Teilung des Untersuchungszeitraums in eine frühe und eine späte Phase ermöglicht, die Ergebnisse dieser Analysen schließlich als zeit- und sozialgruppengebundene Sichtweisen auf den emotionalen Bereich einander gegenüber zu stellen (Kapitel 10). Dem externen Betrachter bieten sich hierbei zwei einander fremde emotionale Welten dar. Der Zeit des Übergangs (Phase 2) kommt daher eine besondere Bedeutung zu. Hier gilt es herauszuarbeiten, welche Faktoren den Wahrnehmungswandel herbeigeführt bzw. begünstigt haben. Diese Nachforschungen beziehen sich notwendig auf Veränderungen im Theorie-Umfeld, da die Gemütsbewegungs- bzw. Gefühlstheorien nicht außerhalb der Welterklärung der sie herstellenden Sozialgruppe entstehen, sondern Teil des Wissens ihrer Zeit sind und sich in die (bereits bestehenden) Erklärungen über den Menschen und die Welt einfügen.

Die Analyse der Quellen muss nicht dabei stehen bleiben, die besondere Art der bildungsbürgerlichen Wahrnehmung der Emotionalität herauszuarbeiten. Wissenschaftliche Theorien zur Emotionalität geben nicht nur Auskunft darüber, wie die jeweilige Zeit den emotionalen Bereich betrachtet, einordnet und klassifiziert. Spannend zu lesen und aufschlussreich in Hinblick auf die Frage, was im Konkreten gefühlt wird, sind die Beispiele, die die Autoren verwenden, um ihre Theorien plausibel und anschaulich zu machen. Mitunter

²⁴ Diese öffentliche Auseinandersetzung wird in den hier verwendeten Quellen nicht vollständig abgebildet. In den Quellen finden sich häufig Verweise auf die „schöne Literatur“ und Zitate aus zeitgenössischen Dramen und Gedichten. D. h. auch Literaten, Schriftsteller und universitätsfreie Gelehrte beteiligten sich daran, einen gesellschaftlichen Konsens darüber herzustellen, was Gefühle sind, sein sollten und welche Rolle sie im Leben des einzelnen spielen oder spielen sollten. Einen Einblick in die nicht-wissenschaftliche Seite des Diskurses und seine Auswirkungen geben die Untersuchungen von Rainer Ruppert: *Labor der Seele und der Emotionen: Funktionen des Theaters im 18. und frühen 19. Jahrhundert*. Berlin 1995 (Diss.) und Burkhard Meyer-Sickendiek: *Affektpoetik. Eine Kulturgeschichte literarischer Emotionen*. Würzburg 2005. Statt eines Schlusswortes formuliert Meyer-Sickendiek 100 offene Fragen der Affektpoetik. Seine zweite Frage „*Wann entsteht und wie erklärt sich in der Geschichte der Affektenlehre der Paradigmenwechsel vom Affekt zum Gefühl?*“ wird von der vorliegende Untersuchung in Kapitel 7 beantwortet.

minutiös wird beschrieben, mit welchen Empfindungen, Gedanken und Handlungen einzelne Gemütsbewegungen oder Gefühle verbunden sind.

Es ist von großem Interesse zu erfahren, *welche* Gemütsbewegungen und Gefühle die Autoren in ihren Theorien verwenden und beim Leser als bekannt voraussetzen, denn diese dürften in besonderer Weise die Lebenserfahrungen und das Empfinden der Autoren widerspiegeln. Um einen Überblick darüber zu gewinnen, welche emotionalen Konzepte verwandt werden oder sogar eine herausragende Bedeutung tragen, wird eine Übersicht erstellt, die diesen Sachverhalt aufnimmt (Tabelle 5 „Gemütsbewegungen“ und Tabelle 6 „Gefühle“, ebenso das Plakat „Emotionale Konzepte in der wissenschaftlichen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts“). Das Auftauchen von Gefühlen, die dem heutigen Empfinden unbekannt sind, ebenso wie das Nicht-Vorkommen von Emotionen, die heute unseren Alltag strukturieren, sind wichtige Informationen, die der Interpretation bedürfen. Allerdings gilt es, nicht vorschnell von der Existenz eines Begriffs auf das mit ihm verbundene Fühlen zu schließen. Die „Angst“ des 17. Jahrhundert muss nicht der „Angst“ des 19. gleichen oder mit dem Fühlen übereinstimmen, das heute damit verbunden wird. Erst eine quellennahe Untersuchung, die die Distanz zwischen eigenem und historischem Empfinden aufrecht erhält, kann Aufschluss darüber geben, was in der jeweiligen Zeit unter dem jeweiligen Begriff verstanden wurde.

Kapitel 1

Sind Emotionen natürliche Einheiten?

Nach einer verbreiteten Auffassung, wie sie beispielsweise in psychologischen Lehrbüchern zum Ausdruck kommt, ist eine Emotion ein inneres Geschehen, das im Körper des Individuums abläuft, häufig von einem äußeren Ereignis, einer Erinnerung oder einem Gedanken ausgelöst wird, sonst aber ohne weitere Einflüsse entsteht und vergeht.¹ Unterschieden wird zwischen der subjektiven Seite einer Emotion, ihrem Erleben, und der objektiven Seite, den mit ihr verbundenen messbaren physiologischen Prozessen. Wir halten Emotionen für leicht zu identifizierende Einheiten, gekennzeichnet durch eindeutig zugehörige und sie von anderen Prozessen abgrenzende Merkmale. Gefühle zu unterscheiden, einzuordnen und zu benennen, scheint uns demzufolge keine schwere Aufgabe. Sie sind Teil unserer *conditio humana*, der universellen Grundausstattung des Menschen.

So vertraut und selbstverständlich diese Auffassung ist, möchte ich sie in diesem Kapitel dennoch in Frage stellen.² Ich möchte zeigen, dass sie einen zentralen Aspekt der menschlichen Emotionalität unberücksichtigt lässt, nämlich ihre kulturelle Formbarkeit und ihre historischen Wandlungsmöglichkeiten.

¹ Vgl. Richard Espenschied: *Das Ausdrucksbild der Emotionen*. München, Basel 1984, S. 78: „[Die Emotion...] wird als Innerlichkeit erlebt, ist sozusagen Privatbesitz ohne öffentlichen Zugang [...]. [...] Die Emotion kommt und geht; eine jede wächst hoch und schwindet wieder.“ Dieter Ulich/ Philipp Meyring: *Psychologie der Emotionen*. Stuttgart 1992 (Grundriß der Psychologie Bd.5), S. 29: „Die Gefühlsregungen [...] sind vorübergehende emotionale Zustände von meist kurzer Dauer (wie z.B. Wut), die durch ein bestimmtes Ereignis ausgelöst werden, einen „Einsatz“ sowie ein Auf- und Abklingen haben.“ Wulf-Uwe Meyer/ Rainer Reisenzein/ Achim Schützwohl: *Einführung in die Emotionspsychologie*. Bd. 1, Bern u.a. 2001 (2. überarb. Auflage), S. 11: „Es vergeht wohl kaum ein Tag, an dem wir keine Emotionen erleben. Wir freuen uns über ein Geschenk, empfinden Ärger über das rücksichtslose Verhalten eines anderen Verkehrsteilnehmers, sind besorgt über die politische Entwicklung, empfinden Stolz über die eigene Leistung, haben Angst vor einer Prüfung oder empfinden Mitleid mit einer anderen Person, die sich in einer Notlage befindet.“

² Vgl. mit in einigen Punkten ähnlicher Kritik: Brian Parkinson: *Ideas and Realities of Emotion*. London/ New York 1995, S. 4.

1. Hintergründe und Bezugssysteme

1.1 Farben, Gefühle und Sprache

In seinem Buch „Eine Anthropologin auf dem Mars“ erzählt der Neurologe Oliver Sacks die Geschichte eines farbenblinden Malers. Im Alter von 65 Jahren verlor dieser Maler durch einen Unfall die Fähigkeit, Farben zu sehen, obwohl seine Augen keinerlei feststellbare Schädigung aufwiesen. Der Künstler bemerkte seine Farbenblindheit erst nach drei Tagen. Oliver Sacks beschreibt die Entdeckung des Verlusts folgendermaßen:

„Auch an jenem Morgen beschloss er, zur Arbeit zu gehen. Es war ein wolkenloser, sonniger Vormittag, doch obwohl er sich dessen bewusst war, kam es ihm vor, als fahre er im Nebel. Alles erschien ihm dunstig, gebleicht, grau, unscharf. Kurz vor seinem Atelier wurde er von der Polizei angehalten: Er habe rote Ampeln missachtet - ob ihm das nicht aufgefallen sei. Nein, sagte er, er sei sich nicht bewusst, überhaupt eine rote Ampel gesehen zu haben. Die Polizisten forderten ihn auf, aus dem Wagen zu steigen. Betrunken war er nicht, wie sie feststellten, wohl aber wirr und in schlechter Verfassung. So händigten sie ihm einen Strafzettel aus und empfahlen ihm, einen Arzt aufzusuchen.

Erleichtert erreichte I. [der Künstler] sein Atelier und hoffte nun, der schreckliche Dunst werde sich endlich auflösen und alles werde wieder klar zu sehen sein. Doch als er die Tür öffnete, fand er das Atelier, dessen Wände mit Bildern in grellen Farben behängt waren, grau und farblos vor. Die abstrakten Farbbilder, die ihn berühmt gemacht hatten, waren grau getönt oder schwarzweiß. Seine Werke, die ihm noch vor Kurzem eine Fülle von Gedanken und Gefühlen beschert hatten, traten ihm nun fremd entgegen und hatten ihre Bedeutung für ihn verloren. Dies war der Moment, in dem er von der Schwere seines Verlustes überwältigt wurde.“³

Bei dem Versuch, eine Erklärung für den Ausfall der Farbwahrnehmung zu finden, fiel den Ärzten eine Merkwürdigkeit auf: Der Maler erklärte, dass die Objekte, die er sah, bei verschiedenen Lichtverhältnissen changierten. Besonders deutlich trete dieses Phänomen auf, wenn sich die Art der Beleuchtung

³ Oliver Sacks: Eine Anthropologin auf dem Mars. Hamburg 1995, S. 23-24.

plötzlich ändere. Schalte etwa jemand ein Neonlicht an, verändere sich für ihn die Helligkeit aller im Raum befindlichen Gegenstände.

Der Maler fühlte sich in eine instabile Welt versetzt, was in krassem Gegensatz stand zu der relativen Stabilität und Konstanz der Welt der Farben, die er aus früheren Tagen kannte.

Sacks und seine Kollegen setzten sich nun intensiver mit der Farbwahrnehmung auseinander und lernten die Experimente Edwin Lands kennen, dem es 1957 gelungen war, das Farbsehen mit Hilfe von Schwarzweißbildern und Lichtfiltern nachzustellen. Land war zu dem erstaunlichen Ergebnis gekommen, dass die Farben kein direktes Korrelat der Wellenlänge sind, sondern vielmehr vom Gehirn konstruiert werden. Er konnte zeigen, dass ein unter Normalbedingungen grün erscheinender Farbfleck nur als weiß oder blaugrau wahrgenommen wird, wenn man ihn von den ihn umgebenden Farben isoliert. Daraus folgerte er, dass die Farbe, in der er dem Betrachter erscheint, nicht nur von seinen Reizeigenschaften abhängt, sondern auch von der Umgebung, in der er wahrgenommen wird.⁴ Zahlreiche spätere Experimente bestätigten den Befund, dass an der Farbwahrnehmung höhere geistige Prozesse beteiligt sind. So spielt es beispielsweise für die Farbwahrnehmung eines komplexen Musters eine Rolle, ob das Muster als Oberfläche von Gegenständen interpretiert wird.⁵ Demnach bestimmen nicht allein der Reiz und die sensorischen Prozesse im Auge die Farbwahrnehmung, sondern das Gehirn spielt eine aktive Rolle. Der farbenblinde Maler, so folgerten Sacks und seine Kollegen, war zwar noch in der Lage, Licht verschiedener Wellenlänge zu unterscheiden, aber es gelang ihm nicht mehr, das zerebrale Konstrukt einer Farbe hervorzubringen. Dass so etwas möglich ist, ist eine überraschende Erkenntnis. Der Eindruck von Natürlichkeit, den uns die „farbige Welt“ vermittelt, drängt sich uns geradezu auf. Aber dass wir selbst daran beteiligt sind, die Welt „farbig“ zu *machen*, ist eine Einsicht, die sich unserem spontanen Erleben entzieht.

⁴ Eine Beschreibung der Experimente Edwin Lands und der daraus zu ziehenden neurowissenschaftlichen Schlussfolgerungen findet sich in: S. Zeki: Colour vision and functional specialisation in the visual cortex. (Discussions in Neuroscience, Vol. VI, No 2) Amsterdam 1990. In seiner Literaturliste finden sich bibliographische Angaben zu den Experimenten Edwin Lands, beispielsweise E. H. Land: The Retinex Theory of Colour Vision. Proc R. Inst. Gt. Britain 47, 23-58.

⁵ R. Gregory: Auge und Gehirn. München 1972, S. 124. Weiter schreibt Gregory: „Erwartung und vorhergehende Kenntnis der normalen Farbe des Gegenstands ist von Bedeutung“ (ebd.).

Diese Geschichte demonstriert sehr anschaulich, dass der Mensch einen Teil seiner Weltwahrnehmung selbst hervorbringt. Davon auszugehen, dass unsere Wahrnehmung die Welt abbildet, wie sie ist, ist ein naiver Realismus. Unser Gehirn wählt unablässig Informationen aus dem Übermaß des sensorischen Inputs aus; es ignoriert, fokussiert, vereinfacht, pointiert, verknüpft, formt und gestaltet.⁶ Unsere Wahrnehmung der Welt ist ein Modell von ihr.

Die Beziehung des Menschen zur Farbigkeit der Welt ist komplex. Nicht nur lässt sich kein eindeutiger Zusammenhang zwischen der Wellenlänge des Lichts und der Farbwahrnehmung feststellen. Auch klassifizieren und benennen nicht alle Menschen auf der Welt die Farben so, wie wir es gewohnt sind. In der Hervorbringung des Farbeindrucks spielen kulturelle Leitlinien und sprachlichen Vorgaben eine aktive Rolle. In mehreren Sprachen gibt es nur *ein* Wort für die Farben „grün“ und „blau“. In anderen Sprachen wird nicht zwischen „grün“ und „gelb“ unterschieden. Es gibt sogar Kulturen, die nur die Farbe „rot“ von allen anderen Farben unterscheiden, welche ihrerseits sprachlich nicht weiter differenziert werden.⁷

Entgegen unserem Alltagsempfinden werden unsere Farbkategorien nicht von physikalischen Vorgaben diktiert, sondern beruhen auf *Lebens- und Umwelt-erfahrungen*.⁸ Sobald eine Kultur jedoch eine Kategorisierung entwickelt hat,

⁶ Der europäische Blick auf die Welt und die über Jahrhunderte gültige Annahme, der Mensch erfahre die Welt in einer unmittelbaren und objektiven Form wurde wissenschaftsgeschichtlich gesehen erstmalig mit den englischen Empiristen John Locke und David Hume in Zweifel gezogen. Eine Untersuchung darüber, inwiefern menschliche „Kategorien“ unser Denken prägen und uns „die Welt an sich“ verschlossen bleibt, formulierte 1781 Immanuel Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“.

⁷ Stanley Coren, Clare Porac, Lawrence M. Ward, *Sensation and Perception*, 1979, S. 188. Mit aktuellerem Forschungsstand: Guy Deutscher: *Im Spiegel der Sprache. Warum die Welt in anderen Sprachen anders aussieht*. München 2010 (Orig. *How Words Colour Your World*. London 2010).

⁸ Eine interessante Untersuchung zur kulturellen Formung des Farbsehens findet sich bei Anna Wierzbicka: *Semantics. Primes and Universals*. New York/ Oxford 1996, (darin: Chap. 10: *The Meaning of Colour Terms and the Universals of Seeing*, S. 287-334.) *“‘Colour’ is not a universal human concept. [...] Nor are “colour terms” a universal phenomenon. (S. 287) [...] Consider, for example, the set of “colour words” in the Tariana language of Brazil, established by Alexandra Aikhenvald: kadite, ‘black’, irite (from iri, ‘blood’), ‘red, orange, dark yellow’, ewite, ‘yellow’, hipolite, ‘green, blue’, halite, ‘white, light, transparent’, kesolite, ‘muddy, dirty, brownish’ (from kesole, ‘mud’)” (S. 331). Vgl. ebenso: Beat Lehmann: *ROT ist nicht „rot“ ist nicht [rot]. Eine Bilanz und Neuinterpretation der linguistischen Relativitätstheorie*. Tübingen 1998. Der Autor fasst seine Ergebnisse folgendermaßen zusammen: „[...] schließlich warf die pragmatische Betrachtung des Farbwortgebrauchs im allgemeinen, und der deutschen Farbwortverwendung im besonderen, neues Licht auf die verschiedenen Bedürfnisse von Sprachgruppen im Hinblick auf den Farbausdruck, und es*

erscheint die geschaffene Ordnung denen, die in ihr aufwachsen, selbstverständlich und sogar als die einzig mögliche.

Die kulturell vorgegebene Kategorisierung des Farbspektrums ist (üblicherweise) kein Gegenstand des Nachdenkens über Farbwahrnehmungen, sondern bildet dessen Hintergrund. Sie ist ein Teil des kulturellen Weltbildes. Dieser Hintergrund ist dennoch keine feststehende Größe, sondern in langsamer, kaum wahrnehmbarer Veränderung begriffen.⁹ Dass wir diese nicht bemerken, ändert nichts daran, dass sie stattfindet.¹⁰

Hat die Wahrnehmung von Farben etwas mit Gefühlen zu tun? In der so genannten „schönen Literatur“, in Lyrik und Prosa, wird diese Thematik häufig behandelt und ein enger Zusammenhang geradezu vorausgesetzt. Farben treten nicht selten als Stellvertreter für Gefühle auf. Auch in der Alltagssprache findet dies einen Niederschlag: Wir sprechen von „fröhlichen“ und „traurigen“ Farben, wir bezeichnen Farben als „warm“ und „kalt“, helle und bunte Farben stehen für „freundlich“ und „heiter“, während anderes als „grau in grau“ erscheint. Ist diese Redeweise nur metaphorisch?

Tatsächlich reichen die Parallelen der beiden Bereiche „Farbwahrnehmung“ und „menschliche Emotionalität“ erstaunlich weit. Ebenso wie Farben werden auch Gefühle stets vor einem Hintergrund erlebt, der ihre Qualität wesentlich mitbestimmt. So sehr uns unsere Gefühle zuzustoßen scheinen, letztlich sind es doch wir, die sie, ohne es zu merken, erzeugen.

Für ebenso selbstverständlich wie uns *unsere* Farben erscheinen, halten wir es, dass alle Menschen in allen Gegenden der Erde zu allen Zeiten dieselben Gefühle erleben. Kann es Kulturen geben, die keine Verliebtheit, keine Angst

zeigte sich klar, daß bei den unterschiedlichen Auffassungen von „Farbe“ keine evolutionistischen Mechanismen, sondern praktische Notwendigkeiten im Spiele sind. Unter anderem konnte ein statistischer Bezug zwischen Farbwortkategorie und Farbwortfunktion und sogar zwischen einzelner Farbwort und funktioneller Verwendung hergestellt und damit eine klare Korrelation zwischen Farbausdrucksbedürfnissen und spezifischer Farbwortung aufgezeigt werden.“ (S. 321)

⁹ In „Über Gewissheit“ nennt der Philosoph Ludwig Wittgenstein den Hintergrund unseres Wissens, der entscheidet, was selbstverständlich ist und welche Fragen gestellt werden können, unser „Weltbild“. Er vergleicht es mit einem Flussbett, das still zu stehen scheint, aber sich unmerkbar durch den Fluss doch verändert. Ludwig Wittgenstein: Über Gewissheit. Frankfurt 1984, § 96 und 97.

¹⁰ Jedes Kind kennt heute die Farbe „orange“ - doch welches noch die Farbe „beige“? Differenzierungen entstehen und vergehen. Erwachsene, die vor 1970 geboren sind, können noch darüber diskutieren, ob „rosa“ und „pink“ zwei verschiedene Farben bezeichnen oder nur zwei Wörter für dieselbe Farbe sind. Kinder überlegen nicht lange und unterscheiden diese Farben treffsicher von einander.

kennen und nicht wissen, was Freude ist? Unmöglich? Dennoch beschreiben verschiedene Kulturen emotionales Erleben auf unterschiedliche Weisen. Einigen sind emotionale Begriffe vertraut, die anderen völlig fremd sind. Haben Sie beispielsweise schon einmal Nationalstolz gefühlt oder Rassenhass? Wie sieht es aus mit Erhabenheit und Entzücken? Oder Aemulatio und Litost?¹¹

Ebenso wie der Bereich der Farben bildet der der Emotionalität ein überaus vielfältiges Spektrum, das kategorisiert werden kann und muss. Er selbst gibt seine Ordnungsstrukturen allerdings nicht vor. Erst das Begriffssystem, das eine Kultur für diesen Bereich herausbildet, legt fest, was sich darin leicht beschreiben und mitteilen lässt, was für beachtenswert und wichtig oder vernachlässigbar erachtet wird. Dies ist von unmittelbarer Bedeutung dafür, ob und wie das Erleben im Gedächtnis gespeichert und später wieder erinnert wird.

Ebenso wie das Erlernen der Farbwörter ist auch das Erlernen von Gefühlswörtern im Spracherwerb ein bemerkenswert komplexer Prozess. Das Kind steht vor der schwierigen Aufgabe, Begriffe zu erwerben für *innere* Zustände oder Prozesse, für die das beobachtbare Verhalten lediglich Hinweise liefert. Es hat Muster zu entdecken, die in der Regel nur unvollständig vorhanden sind, und sie von anderen Mustern abzugrenzen. In diesem bereits im Säuglingsalter beginnenden Prozess spielt das Aufgreifen und Widerspiegeln des emotionalen Erlebens des Kindes durch seine Bezugspersonen, das diese mit den passenden Verbalisierungen und Ausdrucksbewegungen begleiten, eine wesentliche Rolle. *Welche* emotionalen Erlebnisse die Bezugspersonen aufgreifen, spiegeln und benennen, hängt von ihren eigenen emotionalen Konzepten ab, die auf diese Weise tradiert werden. Sie bilden den Rahmen der intersubjektiv teilbaren emotionalen Welt. Mit dem Spracherwerb werden zugleich wesentliche Inhalte der Kultur vermittelt.

Prinzipiell steht uns der Bereich der Emotionalität in vielerlei Weise zur Interpretation offen.¹² *Tatsächlich* lernen wir jedoch nur eine einzige Art, ihn aufzu-

¹¹ Erläuterungen zu den emotionalen Konzepten: „Erhabenheit“ vgl. Kap. 9, Abschn. 3.3, „Aemulatio“ vgl. Kap. 6, Abschn. 1.2.

¹² Zwei außerordentlich detailreiche Studien zur Unterschiedlichkeit emotionaler Wahrnehmung in ethnographischer Hinsicht: Margaret Mead: *Coming of Age in Samoa*. 1928 (Zur Kontroverse um ihre Arbeit vgl. Cornelia Strasser: *Margaret Mead: Von Samoa lernen*. In: *du*, Heft Nr. 11, Nov. 1993, S. 18-21.) Catherine A. Lutz: *Unnatural Emotions*. *Everyday*

fassen. Das führt dazu, dass unsere Vorstellungen als natürlich gegeben gelten. Aber sind *andere* Konzeptionen nicht ebenso natürlich?

1.2 Drei implizite Voraussetzungen

Viele optische Täuschungen beruhen auf einem raffinierten Arrangement des Hintergrundes, das selbst unsichtbar bleibt, aber die phänomenalen Eigenschaften der Figur manipuliert. In Kippbildern wie z.B. dem Neckar-Würfel oder der Figur, die entweder als Vase oder als zwei Gesichter gesehen werden kann (aber nicht als beides zugleich), nehmen wir denselben Teil des Bildes wechselnd als Figur oder als Hintergrund wahr. Das Gegensatzpaar „Figur-Hintergrund“ ist eine elementare Kategorie unseres Wahrnehmungsapparates.¹³ Wir können gar nicht anders, als das, was wir in den Fokus unserer Aufmerksamkeit rücken, als Figur mit besonderen Eigenschaften und Details wahrzunehmen, während ihre Umgebung zum amorphen Hintergrund verblasst. Dennoch ist es der Hintergrund, der festlegt, in welchem Licht und in welcher Perspektive die Figur erscheint. Er ist zugleich unscheinbar und wirksam.

Farben und Gefühle, so habe ich im vorherigen Abschnitt argumentiert, haben die gemeinsame Eigenschaft, durch *Vorannahmen* beeinflusst zu werden, man könnte auch sagen, sie werden vor einem *Hintergrund* wahrgenommen und erlebt, der wie im Beispiel des Neckar-Würfels, beeinflusst, was wir sehen. Wenn menschliche Emotionalität, wie ich behaupte, eine Eigenschaft hat, die in der aktuellen wissenschaftlichen Diskussion nicht bemerkt oder kaum beachtet wird, nämlich die Eigenschaft, starkem historischem Wandel zu unterliegen, kann dies also auf den *Hintergrund* zurückzuführen sein, vor dem menschliche Emotionalität gegenwärtig betrachtet wird.

Zu diesem Hintergrund gehört nicht nur das System der Begriffe, mit dessen Hilfe wir über Emotionalität zu sprechen und zu denken gewohnt sind, sondern vor allem die mit ihnen verbundenen Überzeugungen, die so selbstverständlich erscheinen, dass sie nicht mehr zum Gegenstand der Betrachtung gemacht

Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory. Chicago and London, 1988.

¹³ Norbert Bischof: Das Rätsel Ödipus. München 1985.

werden. Drei dieser Überzeugungen möchte ich benennen und ihre Selbstverständlichkeit in Frage stellen.

1.2.1 Erste Vorannahme: Gefühle sind Gegenstände

Ein wenig überspitzt kann man diese Überzeugung auch die „Fisch-Hypothese menschlicher Emotionalität“ nennen: Es gibt unglaublich viele Fische, kleine - große, dicke - dünne, bunte - unauffällige, Raubfische - Beutefische..., zahllose Arten sind noch gar nicht entdeckt.

Manche Fische mögen schwer zu finden und noch schwerer zu fangen sein. Aber hat man sie erst einmal im Netz, dann ist man auf der sicheren Seite: Man kann sie ins Aquarium setzen und ihr Verhalten beobachten, man kann sie auch sezieren, unter das Mikroskop legen, ihre Anatomie und Morphologie studieren und alles das tun, was Wissenschaftler mit dem Objekt ihres Interesses eben tun. Sind Gefühle wie Fische?

Wir gehen gewöhnlich davon aus, dass wir in einer Welt leben, die sich uns als Erkenntnisobjekt darbietet. Der Wissenschaftler ist das Subjekt der Erkenntnis, sein Forschungsgegenstand das von ihm unabhängige Objekt. Forschungssubjekt und Forschungsobjekt existieren zwar in einer gemeinsamen Welt, jedoch mehr oder weniger unabhängig von einander. Dies trifft auf viele Untersuchungssituationen tatsächlich zu, beispielsweise auf die Untersuchung von Tieren, Mineralien und Pflanzen - und auch auf die Analyse von chemischen Elementen, physikalischen Eigenschaften und literarischen Ungereimtheiten. Aber gilt diese Voraussetzung auch in der Erforschung der menschlichen Emotionalität? Das bezweifle ich.

Normalerweise wird Untersuchungsergebnissen bereits mit besonders wacher Skepsis begegnet, wenn Wissenschaftler mit ihrem Gegenstand innig vertraut und an ihn gewöhnt sind, wenn sie ein persönliches Interesse an ihm haben und sich Voreinstellungen bezüglich der zu erwartenden bzw. erwünschten Forschungsergebnisse im Vorfeld abzeichnen. Es wird für eine sehr ungünstige Ausgangslage wissenschaftlicher Forschung gesehen, wenn keine ausreichende Distanz zwischen Forschungssubjekt und -objekt vorliegt.

Welche Konsequenzen für den Erkenntnisprozess hat es nun, wenn der Wissenschaftler *sich selbst* zum Gegenstand seiner Forschung macht, Subjekt und Objekt der Forschung identisch sind oder, um genau zu sein, das Objekt ein Teil des Subjekts ist?

Um den Ansprüchen der Wissenschaftlichkeit zu genügen, wird der Wissenschaftler bestrebt sein, die geforderte Distanz zwischen sich und seinem Gegenstand *herzustellen*. Er wird so tun, als würde er diesen Gegenstand auf ganz neue Weise betrachten, wüsste noch gar nichts über ihn und wäre völlig unvoreingenommen.¹⁴ Seine erste Handlung zur Herstellung von Distanz wird sein, seinen Untersuchungsgegenstand von anderen abzugrenzen und ihn für zumindest teilweise unabhängig zu erklären. Eine Vielzahl von Untersuchungsgegenständen findet auf diese Weise ihren Weg in die Wissenschaft, beispielsweise die Objekte der menschlichen Anatomie. Der Wissenschaft ist bewusst, dass menschliche Organe eine systemische Einheit bilden, dennoch liegen sie *auch* als von einander unterschiedene, wissenschaftlich analysierbare Objekte vor.

Aber was passiert, wenn im Bereich des menschlichen *Erlebens* eine vergleichbare Objektlage hergestellt wird? Hier liegen keine *Gegenstände* vor, die sich der wissenschaftlichen Neugier bei genauerer Betrachtung als differenziert darbieten. Hier wird ein Bereich systematisiert und „vergegenständlicht“, der über kulturell spezifische Vorannahmen *für uns* in Erscheinung tritt. Der Wissenschaftler, der „psychische Funktionen“ von einander unterscheidet, wie beispielsweise „Denken“, „Wahrnehmen“, „Gedächtnis“ und „Lernen“ orientiert sich an einer Selbstdeutung, die als „historisch bedingt“ betrachtet werden kann.¹⁵ Es mag nicht offensichtlich sein, dass der Bereich „Emotionalität“ als

¹⁴ Dieses Problem durchzieht die Geschichte der Psychologie. Es bildet den Ausgangspunkt des Behaviorismus, der die Dritte-Person-Perspektive zur einzig möglichen Perspektive einer wissenschaftlichen Psychologie erklärte und von der „Psychology of the other one“ sprach. Er stellte sich jeglicher „inneren“ Erfahrungen gegenüber blind.

¹⁵ Vgl. Joseph LeDoux mit einem im Kern ähnlichen Standpunkt: „[...]das Wort „Emotion“ [...] bezeichnet [nicht etwas], das der Geist bzw. das Gehirn tatsächlich hat oder tut. „Emotion“ ist bloß ein Etikett, eine praktische Sprachregelung, um über Aspekte des Gehirns und seines Geistes zu reden. In vielen psychologischen Lehrbüchern wird der Geist in funktionale Teile untergliedert, zum Beispiel Wahrnehmung, Gedächtnis und Emotion. Das ist sinnvoll, um die Information in größere Forschungsbereiche aufzugliedern, bezieht sich aber nicht auf reale Funktionen. So weist das Gehirn kein System auf, das sich mit Wahrnehmung befaßt. Das Wort „Wahrnehmung“ bezeichnet ganz allgemein, was sich in einigen abgegrenzten neuronalen Systemen abspielt – wir sehen, hören und riechen die Welt mit unserem visuellen, auditorischen und olfaktorischen System. Die einzelnen Systeme entwickelten sich, um unterschiedliche Probleme, vor denen ein Tier steht, zu lösen. So werden auch die

ein Forschungsgegenstand „hergestellt“ wird, doch bereits die Frage, welche Phänomene überhaupt zur Emotionalität gezählt werden sollten (gehören „Trotz“, „Dankbarkeit“ oder Symptome der Depression dazu? Stimmungen und Launen?), zeigt, wie unscharf seine Grenzen sind.

Um im Bild des Fischfangs zu bleiben: Derjenige, der Emotionen als von anderen psychischen Phänomenen getrennte Forschungsobjekte betrachtet, hat - noch bevor er auf Fischfang geht - bereits festgelegt, wo er Fische finden wird, was genau ein Fisch ist und was nur entfernte Ähnlichkeit mit einem Fisch hat, aber nicht weiter berücksichtigt zu werden braucht. In glücklichen Fällen wird seine „Beute“ recht beachtlich sein. Aber wird er sich mit seinen Anglerkollegen darauf einigen können, dass er *alle* Fische gefangen hat und - dass all seine Fänge wirklich „Fische“ sind?

Es scheint mir wenig erstaunlich, dass die Forschungsgemeinschaft der Psychologen bis heute keine allgemein befriedigende Definition von „Gefühlen“ bzw. „Emotionen“ hervorgebracht hat. Betrachtet man die Ergebnisse der naturwissenschaftlich-psychologischen Emotionsforschung fällt ins Auge, wie uneinheitlich der Forschungsbereich ist und wie unsicher die Wissenschaftler über ihren „Forschungsgegenstand“ sind: Allein bis 1981 zählten Paul R. und Anne M. Kleinginna 92 verschiedene Definitionen des Begriffs „Emotion“, wobei sie nur die Werke zu ihren Quellen rechneten, die eine gewisse Akzeptanz innerhalb der Wissenschaft erreicht hatten. Ihr Vorschlag für eine konsensuale Definition enthält diese Unsicherheit dokumentierende Formulierungen: *„As a working model, we propose the following definition: Emotion is a complex set of interactions among subjective and objective factors, mediated by neuronal/hormonal systems, which can (a) give rise to affective experiences such as feelings of arousal, pleasure/displeasure; (b) generate cognitive process such as emotionally relevant perceptual effects, appraisals, labelling processes; (c) activate widespread physiological*

verschiedenen Klassen von Emotionen von eigenen neuronalen Systemen vermittelt, die sich aus je eignen Gründen entwickelt haben. Um uns einer Gefahr zu erwehren, benutzen wir ein anderes System als etwa bei der Fortpflanzung, und die mit der Aktivierung dieser Systeme entstehenden Gefühle – Angst bzw. sexuelle Lust – haben keinen gemeinsamen Ursprung. So etwas wie ein „Emotions“-Vermögen gibt es nicht, und es gibt kein Hirnsystem, das sich mit dieser Phantomfunktion befaßt. Wenn wir die verschiedenen Phänomene verstehen wollen, für die wir den Ausdruck „Emotion“ benutzen, müssen wir uns auf bestimmte Klassen von Emotionen beschränken. Wir sollten Feststellungen über eine bestimmte Emotion nicht mit Feststellungen über andere Emotionen, die mit dieser nichts zu tun haben, in einen Topf werfen. Leider ist das in Psychologie und Hirnforschung bisher die Regel.“ (Das Netz der Gefühle. München 1998 (Orig.: The emotional brain. New York, 1996), S. 18-19).

adjustments to the arousing conditions; and (d) lead to behaviour that is often, but not always, expressive, goal-directed, and adaptive.”¹⁶

Diese „Definition“ ist, genau besehen, keine Definition, denn: Was grenzt sie wogegen ab? Eher noch ist sie als eine Beschreibung dessen zu lesen, was alles als eine Emotion gesehen werden *kann* (daher auch die zentrale Stellung des Wörtchens ‚can‘).

Lassen sich Emotionen überhaupt untersuchen, ohne sie zu „Gegenständen“ zu machen?

Haben wir uns erst einmal an die Aufteilung des Menschen in verschiedene psychische Bereiche gewöhnt, neigen wir dazu zu vergessen, dass eine Selbstdeutung vorliegt, die in historischer Perspektive starke Veränderungen erfahren kann. Wir vergessen, dass wir den Bereich menschlicher Emotionalität nicht als Forschungsgegenstand *vorgefunden*, sondern die Gliederung zu Forschungszwecken *vorgenommen* haben. Wissenschaftliche Untersuchungen im emotionalen Bereich sollten daher die Selbstdeutungen, die ihren Gegenstand hervorbringen, mitdenken und kritisch hinterfragen.

1.2.2 Zweite Vorannahme: Der Mensch besteht aus Körper und Geist

„Der Mensch besteht aus Körper und Geist.“ Kaum ein Wissenschaftler würde diese dualistische Voraussetzung heute noch unterschreiben. Dennoch strukturiert sie wie keine andere die Erforschung menschlicher Emotionalität.

Alle Definitionen, die Kleinginna und Kleinginna für ihre Konsensanalyse heranzogen, enthielten die Überzeugung, dass „objektive“ *und* „subjektive“ Faktoren in der Erzeugung einer Emotion eine Rolle spielen. Was nichts anderes heißen soll, als dass auf der einen Seite („objektive“) messbare *physiologische*

¹⁶ Paul R. Kleinginna Jr. /Anne M. Kleinginna: A Categorized List of Emotion Definitions, with Suggestions for a Consensual Definition. In: Motivation and Emotion, Vol. 5, No. 4, 1981, S. 345-379, hier: S. 347.

Obwohl diese Definition glaubt, auf einem wissenschaftlichen Konsens aufzubauen, dient sie der neueren Forschungsliteratur nicht als Ausgangsbasis (einzige Ausnahme in der von mir verwendeten Literatur: Harald A. Euler/ Heinz Mandl: Emotionspsychologie: ein Handbuch in Schlüsselbegriffen. München/ Wien/Baltimore 1983, S. 6-8). Ihr hoher Abstraktheitsgrad bringt keine Klarheit und wirkt ihrer Verbreitung außerhalb der Psychologie entgegen. Siehe auch: Horst Gies: Emotionalität versus Rationalität? In: Mütter, Bernd/ Üffelman, Uwe (Hrsg.): Emotionen und historisches Lernen. Forschung – Vermittlung – Rezeption. Frankfurt a. M. 1992, S. 27-40; hier: S. 30.

Prozesse zu beachten sind und auf der anderen Seite „subjektive“ *psychische* Faktoren berücksichtigt werden müssen.

Physis und Psyche / Körper und Geist - wir sprechen und denken dualistisch und können kaum anders formulieren. Problematisch wird dies in dem Moment, wo Körper und Geist als Gegensätze konzipiert werden. Der Körper gilt vielen als ungeschichtliches, in Aufbau (Anatomie) und Funktionsweise (Physiologie) anderen Körpern ewig gleichendes „Ding“, den Naturgesetzen unterworfen und bar jeglicher gesellschaftlichen Prägung. Der Geist - auch „Selbst“, „Ich“ oder „Psyche“ genannt - hingegen wird aufgefasst als lernfähig und formbar, kulturgeprägt und Träger der Individualität.

Aus der Annahme, dass der Körper mit seinen physiologischen Prozessen eine unveränderliche Größe ist, scheint zu folgen, dass er - unter Berücksichtigung methodisch korrekter Vorgehensweise - verlässliche und verallgemeinerbare Daten produziert. Die Abstraktion von subjektiven Faktoren ist für viele - insbesondere medizinische - Fragestellungen eine sinnvolle Vorgehensweise. Aber sollte dies auch für die Erforschung des emotionalen Bereichs gelten?

Forschungen im emotionalen Bereich, die davon ausgehen, dass der - von kulturellen Einflüssen freie - Körper die Basis ihrer Untersuchung sein sollte, legen sich auf die Prämisse fest, dass physiologische Prozesse als (unveränderliche) „Basis“ der Emotionen zu betrachten sind. Es folgt, dass die *Qualität* einer Emotion eine Konstante ist: Angst ist *immer* Angst, gleich, ob sie im 15. Jahrhundert vor der Pest, oder im 20. Jahrhundert als existenzielle Angst empfunden wird. Die Angst des Bauern ist die *gleiche* Angst wie die des Königs. Historisch veränderbar erscheinen nur Anlass und Auslöser.

Den Körper konsequent auf die (objektive) Seite der „Dinge“ zu stellen, lässt leicht aus dem Blick geraten, dass der Körper etwas ist, das erlebt wird. Der erlebte und empfundene Körper - in der älteren Philosophie wurde er „Leib“ genannt - ist jedoch nicht gleichzusetzen mit dem Forschungsgegenstand der Mikrobiologie, dem Träger der menschliche DNA.

Das Erleben des eigenen Körpers hängt von zahlreichen Faktoren ab. Auch Selbstempfinden und Körperbewusstsein sind veränderbar. Schmerzempfindungen beispielsweise können trainiert, differenziert und gepflegt werden. Ihnen kann Sinn zugesprochen und sie können absichtsvoll herbeigeführt wer-

den, aber sie können *auch* konsequent vermieden oder geleugnet werden. Die Selbstwahrnehmung und der Umgang mit dem eigenen Körper gehören zu den Dingen, die Kinder im Laufe ihrer Entwicklung lernen. Wie und mit welchem Ergebnis dieser Lernprozess abläuft, ist eine Frage des kulturellen Hintergrundes. Ist es plausibel anzunehmen, dass dies ohne Auswirkungen auf die physiologischen Prozesse des Menschen bleibt? Eher steht zu vermuten, dass die kulturelle und historische Dimension auch in die menschliche Physiologie und konsequenterweise auch in die Emotionalität hineinreicht. Die Vorstellung, dass das menschliche Empfinden in historischer Dimension qualitative Veränderungen erfährt und „Angst“ eben *nicht* immer gleich „Angst“ ist, erscheint gewöhnungsbedürftig. Aber wäre es richtig, von vornherein anzunehmen, dass diese Art kultureller Formung *unmöglich* ist?

Eine nicht-dualistische Auffassung von Körper und Geist zu formulieren, wäre eine große Herausforderung. Welche Konsequenzen hätte sie für unsere Sichtweise der menschlichen Emotionalität!

1.2.3 Dritte Vorannahme: Die Kultur hat keinen Einfluss auf die Natur des Menschen

In Übereinstimmung mit der Dualismus-Voraussetzung von Körper und Geist wird die Natur des Menschen in dem gesehen, was allen Menschen - unter Vernachlässigung der Unterschiede zwischen den Geschlechtern - gemeinsam ist: ihre biologische Grundausstattung. Zur menschlichen Natur gehört nicht nur der Körper, sondern auch der „psychische Apparat“ mit Trieben, Reflexen, Bedürfnissen etc. Die Natur des Menschen gilt als ein Produkt der Stammesgeschichte, insofern als etwas Gewordenes. Doch ihre Veränderung vollzieht sich in evolutionären Maßstäben, so dass sie für Zeiträume von Hunderten bis Tausenden von Jahren als Konstante gelten kann.

Wird nun der Bereich der Emotionalität, beispielsweise mit dem Hinweis auf Schreckreflexe und Furchtreaktionen, die auch im Tierreich beobachtet werden können, dieser biologischen Natur zugerechnet, erbt der emotionale Bereich - undiskutiert und oft auch unbemerkt- diese relative Unveränderbarkeit. Die Kultur scheint die Natur des Menschen dann nur „überlagern“ oder „ver-

decken“ zu können, als eigentlich wirksam werden stammesgeschichtlich erworbene Verhaltens- und Erlebensmuster betrachtet. Auch hier ist die Folge, dass kultureller Einfluss sich nunmehr nur noch auf subtile Ausdifferenzierungen der Emotionalität auswirken *kann* - und wiederum „Angst“ gleich „Angst“ ist, unabhängig kultureller und zeitlicher Bedingungen.

Wird allerdings der Körper - Geist Dualismus aufgegeben, und werden Körper und Geist tatsächlich als Einheit betrachtet, dann verliert diese Auffassung von Natur und Kultur ihre Überzeugungskraft. So wie einerseits die evolutionäre Psychologie überzeugende Argumente dafür liefert, dass der menschliche Geist ein Produkt der Stammesgeschichte ist, belegen andererseits zahlreiche Befunde der Entwicklungspsychologie und der Neurowissenschaften, dass Kultur- und Umwelteinflüsse den Organismus mitgestalten. Eines der aufregendsten Forschungsgebiete ist mit dem Stichwort „Epigenese“ verbunden: Nicht nur konnte nachgewiesen werden, dass eineiige Zwillinge, deren Erbgut exakt identisch ist, sich in der Feinstruktur ihrer neuronalen Verschaltungen unterscheiden; auch belegen empirische Untersuchungen, dass psychische Traumata sich auf den Hirnstoffwechsel und die Synapsenbildung auswirken. Selbst die Qualität der Bindung zwischen Mutter und Kind hat einen nachweisbaren Effekt auf physiologische Parameter (z.B. bei der Stressregulation) und auf das Hirnwachstum. Wissenschaftler zeigen sich besonders beeindruckt von der enormen Plastizität des menschlichen Gehirns, die noch vor 20 Jahren erheblich geringer eingeschätzt wurde.¹⁷

Angesichts dieser herausragenden Plastizität und Lernfähigkeit liegt der Schluss nahe, dass Kultur nicht etwas ist, das zur Natur des Menschen *hinzu-kommt*, sondern viel mehr zu dieser Natur gehört. Der Mensch ist bereits in seinem Erbgut daraufhin angelegt, in einer Umwelt zu leben, die ihn formt. Er ist darauf angelegt, enge Bindungen zu vertrauten Menschen zu entwickeln, eine Sprache zu erwerben, eine Sozialisation zu durchlaufen, kurz: in eine Kultur hineinzuwachsen. Der Mensch ist von Natur aus ein Kulturwesen.

¹⁷ Katharina Braun/ Jörg Block: Die Narben der Kindheit. In: Spektrum der Wissenschaft, Gehirn & Geist, 2003 (1), S. 50-53.

1.2.4 Ein Wechsel der Vorannahmen

Eine Forschung ohne Vorannahmen ist ebenso wenig denkbar, wie ein Bild ohne Hintergrund. Um im Bereich der Emotionalität Geschichtlichkeit sichtbar zu machen, schlage ich einen Wechsel der Vorannahmen vor.

Der Blick auf den Menschen in seiner *völligen* Gewordenheit¹⁸ muss geschärft werden: es ist in ihm angelegt und er ist darauf angewiesen, dass er kulturelle Prägung erfährt. Sich einen Menschen ohne kulturelle Formung vorzustellen, heißt, sich keinen Menschen vorzustellen.

Die „Natürlichkeit“ des Menschen besteht nicht darin, dass ihm ein fertiger Naturkörper zur „Belegung mit Geist“ zur Verfügung gestellt würde. Zur Natur des Menschen gehört, dass Körper und Geist eine Einheit *sind* und damit Kultur und Geschichte ein nicht von ihm zu trennender Teil. Die „rohe“ „unkulti-vierte“ Physiologie existiert bestenfalls als ein Reservoir an Potentialitäten – als Voraussetzung, aus der der Mensch entsteht.¹⁹ Kulturelle Prägung ist somit nicht des Menschen „zweite Natur“, sondern Teil seiner „ersten Natur“ – es *ist* seine Natur, über andere Menschen, über Lernen und über gesellschaftliche Einbindung ein Mensch zu *werden*.²⁰

¹⁸ Die Idee, der Psyche des Menschen eine historische Dimension zu geben, und auch in der Psychologie nicht nach „überzeitlichen“ Seelengesetzen zu suchen, vermittelt das Konzept der Historischen Psychologie um Gerd Jüttemann (1986), S. 12. *„Die Natürlichkeit des Menschen besteht vor allem in einer Reihe von Potentialitäten die „lediglich“ Voraussetzungscharakter besitzen, weil sie das „Rohmaterial“ bilden, aus dem Seelisches als Gestaltetes oder Inhaltliches erst entsteht.“*

¹⁹ Vgl. auch Günter Dux: Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte. Frankfurt a. M. 1982, S. 22: *„[...] der Mensch [ist] seinem biologischen Organisationsplan zufolge bereits auf eine geistig-kulturelle Daseinsweise hin angelegt [...].“* Ebenso S. 56-57: *„Unsere Analyse hat gezeigt, dass die Feststellung, daß Menschen die Geschichte machen und [...] mit der Geschichte sich selbst, alles andere als nur eine geschichtsphilosophische Extrapolation ist. [...] Man kann darüber nachdenken, eine Menge Philosophie darüber anhäufen, an ihrem elementaren Grundgehalt ist nicht zu rütteln. Sie schließt zu dicht an an das ausweisbare Wissen um den anthropologischen Organisationsplan. Denn wenn die Analyse dieses Organisationsplanes irgend etwas hergibt für seine geistig-kulturelle Lebensform, dann dies, daß er selbst es ist, der die Formen schafft, unter denen er sein Leben führt.“*

²⁰ Oliver Sacks formuliert das Phänomen der Plastizität des menschlichen Gehirns in einem Interview in sehr anschaulicher Sprache: *„Von Anfang an gibt es Variationen im Nervensystem. Bei der Geburt bleiben im menschlichen Gehirn große Bereiche ohne klare Funktion. Diese Areale bekommen ihre Aufgabe erst durch die Erfahrung des Individuums. Ohne Zweifel schließt das auch seine Sprache ein, seine Beziehungen, Kultur, Kunst, alles. Die Natur spielt mit uns also ein Art Spiel. Im Vergleich etwa zu Papageien oder Farnen ist viel weniger vorprogrammiert, viel weniger vorherbestimmt. Es gibt viel mehr Raum für Zufälle und individuelle Erfahrungen.“* Oliver Sacks interviewt von Ulrich Schnabel: Ein Orchester im Gehirn. In: Die Zeit, Nr. 25, 16.6.1995, S. 34.

Mit der Akzeptanz der Plastizität des menschlichen Nervensystems und der Annahme einer wandelbaren *conditio humana* eröffnen sich für die Emotionsforschung ganz neue Fragen:

Inwieweit kann der emotionale Bereich unter verschiedenen kulturellen Bedingungen variieren? Inwieweit können Kulturen bestimmend sein für das Erleben von Emotionalität? Inwieweit eröffnen und verschließen sich Erfahrungs- und Handlungsspielräume durch Besonderheiten der emotionalen Selbstdeutung?

2. Zwei moderne psychologische Theorien

Ein Ziel meiner Arbeit besteht darin, die historische Dimension menschlicher Emotionalität sichtbar zu machen. Das führt dazu, dass ich mich mit der Frage beschäftige, inwieweit Emotionalität universell ist, d.h. welche ihrer Elemente zu den Bedingungen des Menschseins gehören und zur überzeitlichen Grundausstattung gezählt werden können, und in welchen ihrer Aspekte und auf welche Weise sie durch kulturelle Einflüsse geformt wird.

Zwei moderne psychologische Emotionstheorien, die Basis-Emotionen Theorie und die Erregungs-Kognitionen Theorie, berücksichtigen sowohl Elemente emotionaler Universalität wie auch kultureller Varianz. Beide Theorien scheinen auf den ersten Blick geeignet, historische Forschungen anzuleiten und kulturelle Variabilität erklären zu können. Doch eine nähere Auseinandersetzung mit ihnen macht deutlich, dass sie einen elementaren Bereich menschlicher Emotionalität für kulturell invariant erklären, ohne starke Argumente auf ihrer Seite zu haben.

Im Folgenden werde ich diese beiden Theorien kurz vorstellen und ihre Annahmen kritisch diskutieren.

2.1 Die Theorie der Basisemotionen

Sylvan Tomkin vertrat in der modernen Psychologie als erster die These, dass es acht elementare Emotionen gibt: Überraschung, Interesse, Freude, Wut,

Furcht, Ekel, Scham und Angst.²¹ Bei diesen Emotionen handelt es sich, so Tomkin, um genetisch determinierte, vorgeformte Reaktionsmuster, die von Hirnsystemen (neuronal) kontrolliert werden.²² Sie hätten sich im Laufe der Stammesgeschichte herausgebildet, um bestimmte Anpassungsprobleme zu lösen und dem Individuum ein schnelles und der Situation adäquates Handeln zu ermöglichen. Es sei in zahlreichen Situationen (z. B. bei Gefahr) adaptiv, ohne aufwändige Bewertung und Handlungsplanung spontan reagieren zu können (z. B. durch Flucht), und die entsprechende Basisemotion (z. B. Furcht) kanalisieren diese angepasste Reaktion.

Nach dieser Theorie lassen sich drei Komponenten einer Emotion unterscheiden: der Auslöser, der psychophysiologische Kern und der Emotionsausdruck.

Als Auslöser der Basisemotionen gelten Situationen, die in der ökologischen Nische, an die das Individuum angepasst ist, mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit auftreten und einen Selektionsdruck auf die Spezies ausüben. D. h., die Angepasstheit des Individuums (Fitness) wird von der Art seiner Antwort auf diese Situationen beeinflusst. Als psychophysiologischer Kern der Emotion wird die innere Reaktion des Individuums betrachtet, die eine spontane Bewertung der Situation (z. B. „diese Situation *bedeutet* Gefahr“) und die Vorbereitung einer motorischen Antwort (z. B. Fokussieren des Blicks, Erhöhen des Muskeltonus der Skelettmuskulatur) umfasse. Der Emotionsausdruck bestehe in mimischen Bewegungen und dem, was alltagssprachlich „Körpersprache“ genannt wird.²³ Das offene Verhalten des Individuums (z.B. Flucht, Angriff oder Exploration) wird nicht mehr als Teil der Emotion, sondern als von der Emotion verursacht betrachtet.

Kulturinvariant ist nach der Theorie der Basisemotionen der psychophysiologische Emotionskern, d.h. das innere Reaktionsmuster des Individuums. Als Offen für Lernerfahrungen und damit für kulturelle Einflüsse gelten hingegen die beiden anderen Komponenten. Dabei spielt für die Auslöser der Emotion die klassische Konditionierung eine besondere Rolle – beispielsweise werde das Gefühl der Scham kulturabhängig von unterschiedlichen Situationen

²¹ Das Bestreben, elementare emotionale Einheiten zu finden, findet sich allerdings in der Philosophie bereits seit der Antike. Vgl. Kap. 6, Abschn. 2.3.

²² Sylvan Tomkin: *Affect, imagery, consciousness*. New York 1962.

²³ Emotionales (nonverbales) Ausdrucksverhalten findet sich im Gesicht, in der Stimme, in der Haltung und im Berührungsverhalten. Vgl. Ursula Hess: *Ausdruck und Emotion*. W. Janke/ M. Schmidt-Daffy/ G. Debus (Hrsg.): *Experimentelle Emotionspsychologie. Methodische Ansätze, Probleme, Ergebnisse*. Lengerich 2008, S. 409-424, hier: S. 409.

ausgelöst. Für die Gestaltung des Emotionsausdrucks ist vor allem die instrumentelle Konditionierung von Bedeutung.

Über die genaue Festlegung, welche Emotionen zu den Basisemotionen zu zählen sind und welche nicht, können Anhänger der Theorie durchaus geteilter Meinung sein. Eine andere bekannte Liste mit ebenfalls acht Basisemotionen stammt von Robert Plutchik. Sie umfasst die Emotionen Traurigkeit, Abscheu, Wut, Erwartung, Freude, Billigung, Furcht und Überraschung.²⁴ Die Emotion, die bei Tomkin „Ekel“ genannt wurde, könnte hier unter „Abscheu“ fallen. Aber beispielsweise fehlt „Scham“. Bedeutet dies, dass sie keine Basisemotion ist? Und ist „Erwartung“ überhaupt eine Emotion? Plutchik erweitert seine Theorie der Basisemotionen um eine Theorie der Emotionsmischung: Einige Emotionen setzen sich aus (benachbarten, weiter entfernten, sehr entfernten) Basisemotionen zusammen. Z. B. Schuld entstehe aus Freude und Furcht, Verdrossenheit aus Traurigkeit und Wut.

Ein wichtiges Argument für die Theorie der Basisemotionen findet sie in den Untersuchungen zur emotionalen Gesichtsmimik, die vor allem mit dem amerikanischen Psychologen Paul Ekman verbunden sind. Charles Darwin äußerte in seinem bekannten Werk „Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren“ die Vermutung: *„Die Mehrheit der ausdrucksgebenden Handlungen, die der Mensch und die niederen Tiere zeigen, sind [...] angeboren oder ererbt, das heißt, sie wurden nicht vom Individuum erlernt.“*²⁵ Sich dieser These anschließend stellte Ekman in einer Vielzahl von Untersuchungen fest, dass Menschen ganz verschiedener Kulturen auf typische Situationen mit sehr ähnlicher Gesichtsmimik reagieren. Sogar Blindgeborene, die ihr Ausdrucksverhalten nicht gelernt haben können, zeigen ähnliche mimische Reaktionen. Dies ist ein starkes Argument für eine angeborene Verbindung von einigen Emotionsauslösern und dem entsprechenden Emotionsausdruck.

Es liegt nahe, die Basisemotionen gerade in den Emotionen zu suchen, für die eine universelle Verbindung von Auslöser und Ausdruck nachweisbar ist. Aber ist das, was nahe liegt, auch überzeugend? Zweifellos fällt auf, dass Menschen

²⁴ Robert Plutchik: Emotion: A psychoevolutionary synthesis. New York 1980.

²⁵ Charles Darwin: Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren. Übersetzt von J. V. Carus; 6te Auflage 1910 (Orig. 1872); hier: S. 10-11.

unterschiedlichster Kulturen einen charakteristischen Gesichtsausdruck zeigen, wenn sie sich beispielsweise vor etwas ekeln. Aber weist dieses Phänomen nicht lediglich auf die einfache Tatsache hin, dass die Gesichtsmimik ein wichtiges Mittel der Kommunikation ist? Diejenigen Emotionen sind mit einem besonders deutlichen mimischen Ausdruck verbunden, die für Sozialpartner einen hohen Informationswert haben: Der Ausdruck des Ekels, der Furcht oder auch der Freude kann für Menschen ein wertvoller, unter Umständen lebensrettender Hinweis sein. Dies macht diese Emotionen jedoch nicht „primärer“ als irgendwelche anderen, allenfalls „informativer für ein Gegenüber“. Zahlreiche Emotionen haben keinen spezifischen Gesichtsausdruck, z.B. Neid, Eifersucht, Reue, Dankbarkeit. Vielleicht ist es - auch aus evolutionspsychologischer Perspektive - sinnvoll, dass ihnen ein einprägsames Gesichtsbild fehlt und dem potentiellen Gegenüber diese Informationen verschlossen bleiben. Daher ist die Überlegung nicht abwegig, ob auch Emotionen ohne einprägsames Gesichtsbild zu den „Fundamentalemotionen“ gehören und über ein genetisch fixiertes Ablaufschema verfügen könnten.²⁶ In diesem Zusammenhang ist interessant, dass inzwischen eine ganze Reihe von Basisemotionen-Listen existiert, die in der Aufzählung der *Basisemotionen* *nicht* übereinstimmen.²⁷ Anscheinend ist es selbst mit Hilfe ausgeklügelter wissenschaftlicher Methoden nicht einfach, Basisemotionen eindeutig festzustellen. Auch die Zuordnung von Basisemotionen und Gesichtsausdruck ist

²⁶ Vgl. auch Richard A. Shewder: "You're Not Sick. You're Just in Love" Emotion as an Interpretive System. In: Nature of Emotion, 1994, S. 32-44.

Was rechtfertigt ihren Ausschluss, wenn das Gesichtsbild *kein* Kriterium ist? Die Fixierung auf den Gesichtsausdruck als Emotionsausdruck ist nicht so selbstverständlich, wie es zunächst scheint. In der Frühen Neuzeit war das Gesicht noch eingebettet in die gesamte Körpersprache. Für Leonardo da Vinci beispielsweise sind es gerade die Gebärden, d.h. der Ausdruck der Hände, Arme und Beine, die Träger von Emotionalität sind. Die Bevorzugung des Gesichts als Ort der Emotionalität hängt vermutlich mit der Etablierung einer Selbstinterpretation zusammen, in der das Gesicht der Ort ist, an dem die „Durchlässigkeit“ von „Innen“ und „Außen“ am Größten zu sein scheint. Vgl. Hannah Baader: Das Gesicht als Ort der Gefühle. Zur Büste eines jungen Mannes aus dem Florentiner Bargello von ca. 1460. In: Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung 2002. Bd. 7: Kulturen der Gefühle in Mittelalter und Früher Neuzeit. S. 222-240.

²⁷ Neben Tomkin und Plutchik hält auch Carroll Izard eine Liste vor: Interesse - Erregung/ Vergnügen - Freude/ Überraschung - Schreck/ Kummer-Schmerz/ Zorn-Wut/ Ekel-Abscheu/ Geringschätzung - Verachtung/ Furcht - Entsetzen/ Scham, Schüchternheit - Erniedrigung/ Schuldgefühl - Reue; für jede Emotion wurden hier *zwei* Bezeichnungen angegeben, sie sollen darauf hinweisen, dass jede Emotion variiert entlang einer Intensitätsdimension. Die erste Bezeichnung repräsentiert die niedrigere Intensitätsstufe, die zweite die höhere (Izard 1994, S. 66). Sabini, und Silver schlagen als weitere Basis-Emotionen „Elternliebe“ und „Eifersucht“ vor. J. Sabini. u. M. Silver: M. Ekman's basic emotions: Why not love and jealousy? In: Cognition and Emotion, 2005, 19 (5), S. 693-712.

weniger eindeutig, als häufig angenommen wird. Betrachten wir Lachen und Weinen aus großer Distanz, mögen wir der Überlegung zustimmen, dass in ihnen der Ausdruck von Freude und Trauer gesehen werden kann. Doch gibt es auch Tränen der Freude und das Lachen der Trauernden²⁸. Je genauer wir hinsehen, desto weniger eindeutig wird der Gesichtsausdruck: Es gibt neben dem freudigen Lächeln auch das resignative, das verlegene, das unterwürfige, das aufmunternde und das sadistische Lächeln. Es gibt die Tränen des Glücks, der Erleichterung, des Stolzes, der Frustration und der Niederlage - was haben sie gemeinsam? Die Annahme, all diesen Fällen lägen die Basisemotionen „Freude“ oder „Trauer“ zugrunde, ist absurd.

Neben der These, dass es eine begrenzte Anzahl von Basisemotionen gibt, die als modulartige neuronale Programme Reaktionsmuster für bestimmte Situationen bereitstellen, gehört zu den zentralen Elementen der Theorie die Auffassung, dass Emotionen aus drei Komponenten bestehen (Emotionsauslöser, Emotionskern und Emotionsausdruck). Den beiden Komponenten Emotionsauslöser und Emotionsausdruck wird ein hohes Maß an kultureller Varianz zugestanden, der psychophysische Emotionskern gilt als angeborenes Reaktionsschema. Unstrittig ist es nun *denkbar*, dass zwei von drei Komponenten kulturvariabel sind, doch fragt sich, warum dann gerade die dritte Komponente, die zwischen zwei *veränderbaren* Komponenten vermittelt, kultureller Formung unzugänglich sein sollte. Es ist bisher nicht gelungen, dies empirisch nachzuweisen.²⁹ Fragen wir deshalb anders herum: Falls der psychophysische Emotionskern ebenso formbar wäre wie der

²⁸ Verzweifelt Weinen kann umschlagen in hysterisches Lachen (frz. ‚rire fou‘), überwältigende Freude kann umschlagen in Weinen. „Übermaß an Sorge lacht. Übermaß an Freude weint.“ (William Blake, Die Hochzeit von Himmel und Hölle (1790), zitiert nach Tom Lutz: Tränen vergießen Über die Kunst zu weinen. Hamburg/ Wien 2000 (orig. Crying - Natural And Cultural History of Tears. 1999.)). Ulrich Kropiunigg interviewte für seine Studie über das Weinen eine afghanische Widerstandskämpferin und befragte sie über die Gründe des Weinens in ihrer Kultur. Sie antwortete: „*Ich denke, Weinen ist Ausdruck für jede Art von Gefühlen, wenn jemand sehr glücklich ist, wenn sie Freunde oder Verwandte nach langer Zeit wieder treffen, weinst du. Wenn du jemanden vermisst, weinst du, wenn du wütend bist, weinst du, wenn du aufgebracht bist, weinst du. Ich sah zum Beispiel während unserer Demonstrationen viele Male, dass Frauen lauthals Slogans schrien, aber manche von ihnen - insbesondere die älteren Frauen - weinten einfach, um ihren Hass auszudrücken.*“ (Ulrich Kropiunigg: Indianer weinen nicht. über die Unterdrückung der Tränen in unserer Kultur. München 2003, S. 80).

²⁹ Vgl. Lothar Schmidt-Atzert: Klassifikation von Emotionen. In: W. Janke/ M. Schmidt-Daffy/ G. Debus (Hrsg.): Experimentelle Emotionspsychologie. Methodische Ansätze, Probleme, Ergebnisse. Lengerich 2008, S. 179-191, hier: S. 182.

Emotionsausdruck: Wie würde man es erkennen können? Untersuchungen Ekman's ergaben, dass bei Versuchspersonen, die dazu aufgefordert werden ihren Gefühlsausdruck zu unterdrücken, ca. 10% darin so erfolgreich sind, dass selbst mikroskopisch genaue Analysen keinen Aufschluss über die zugrunde liegende Emotion geben können.³⁰ Unter der Voraussetzung, es laufen tatsächlich die gleichen psychophysischen Prozesse ab wie bei jenen, die ihrem Ausdruck freien Lauf lassen, fragt sich nun, worauf dieser Erfolg beruht. Ekman zieht in Betracht, dass die Probanden ihren Emotionsausdruck bereits „innerhalb des Zentralnervensystems unterdrücken“ konnten.³¹

Wie habe ich mir das vorzustellen: Gibt es einen psychophysischen Emotionskern *und* einen den Emotionsausdruck unterdrückenden Mechanismus? Einfacher ist es, anzunehmen, den Versuchspersonen gelingt es, einen Teil des psychophysischen Prozesses zu steuern.

Die Überzeugung, es gäbe eine von kulturellem Einfluss unabhängige Emotionskomponente beruht nicht auf empirischen Belegen, ganz im Gegenteil gibt es Hinweise darauf, dass auch hier Steuerungsmöglichkeiten vorhanden sind. Doch im Hintergrund dieser Theorie sind Annahmen über das Selbst des Menschen wirksam, die zu dieser Überzeugung verleiten. Im vorherigen Abschnitt habe ich zu zeigen versucht, dass die Annahme einer „biologischen Grundausstattung“ des Menschen, die frei von kulturellen Einflüssen wäre, nicht haltbar ist. Sie verhindert zu sehen, dass es des Menschen Natur ist, sich das Wissen und Verhalten seiner Mitwelt anzueignen. Zwar teilt sich der Mensch mit der Tierwelt einen großen Teil seines genetischen Programms, doch enthält seine Naturanlage auch Bereiche, die darauf warten, durch kulturellen Einfluss geformt zu werden.

Die Basisemotionen-Theorie thematisiert die genetische Basis unseres Empfindens. Und zweifellos ist es im Menschen angelegt, Emotionen zu erleben und auszudrücken: beispielsweise Freude, Trauer, Wut, Reue und viele andere. Auch die Vorstellung, dass es angeborene emotionale Reaktionsschemata gibt, ist nicht unplausibel. Doch muss die Frage offen bleiben, wie viel in diesen

³⁰ Ekman, Paul: Gesichtsausdruck und Gefühl: 20 Jahre Forschung von Paul Ekman. hrsg. u. übers. von Maria von Salisch. Paderborn 1988, S. 171.

³¹ Ekman, S. 171.

Reaktionsschemata bereits festgelegt ist, und wie weit kulturelle Formung in sie hineinreicht.

2.2 Die Erregungs-Kognitionen Theorie³²

Einen gänzlich anderen Ansatz als die Basisemotionen-Theorie vertritt die Erregungs-Kognitionen-Theorie. Ihr Augenmerk liegt nicht auf den physischen Veränderungen, die mit emotionalen Prozessen einhergehen, sondern auf den kognitiven Prozessen.³³ Das Entstehen einer Emotion wird - anders als in der Basisemotionen-Theorie- nicht als eine *unmittelbare* Reaktionen auf äußere Ereignisse betrachtet, sondern als Produkt subjektiver Einschätzungs- und Bewertungsprozesse, die durch eine Reizsituation lediglich angestoßen werden.³⁴ *Ob* ein Ereignis eine Emotion hervorruft und *welche* Emotion und mit welcher Intensität, hängt davon ab, wie eine Person die auslösende Situation *einschätzt*, das heißt, wie sie sie in Hinblick auf die eigenen Wünsche und Ziele interpretiert. Stanley Schachter und Jeremy Singer formulierten die grundlegende Idee dieser Theorie Anfang der 60er Jahre. Kerngedanke ist, dass die physiologische Erregung zwar notwendiger Bestandteil einer Emotion ist (und ihre Intensität bestimmt), die *Qualität* jedoch allein auf kognitiven Prozessen beruht.³⁵ Im

³² Sie wird auch als „Zwei Faktoren-Theorie“ bezeichnet. Detaillierte Einführungstexte zu den verschiedenen Theorierichtungen finden sich in: (1) Jürgen H. Otto/ Harald A. Euler/ Heinz Mandl (Hrsg.): Emotionspsychologie. Ein Handbuch. Weinheim 2000. (2) Meyer/ Reizenstein/ Schützwohl: Einführung in die Emotionspsychologie Bd.1 (Bern u.a. 2001 2. überarb. Aufl.) und Bd. 3 (Bern u.a. 2003).

Ich habe unter dem Begriff „Erregungs-Kognitionen Modell“ mehrere Theorieansätze zusammengefasst, darunter die in Handbuch (1) mit „Kognitions-, Attributions- und Einschätzungstheoretische Ansätze“ bezeichneten Theorien. Auch wenn die verschiedenen Theorierichtungen in großen Bereichen unterschiedlicher Auffassung sind, liegen ihnen doch ähnliche Annahmen zugrunde. Die im folgenden Abschnitt dargestellte Kritik gilt diesen Grundannahmen.

³³ Als kognitive Prozesse werden Prozesse des Wissens betrachtet, des Aufmerkens, des Lernens, des Speicherns, des Erinnerns, des Abstrahierens und des Problemlösens. Vgl. Heinz Mandl und Günter L. Huber (Hrsg.): Emotion und Kognition. München u. a. 1983, S. 3.

³⁴ Man darf sich durch die Bezeichnung „äußere“ Situation nicht in die Irre führen lassen, denn schließlich können auch „innere“ Ereignisse, bspw. ein furchtbarer Gedanke, oder Herzrhythmusstörungen zu Emotionen führen. Wichtig scheint hier zu sein, dass eine Situationsveränderung oder Diskrepanz bemerkt wird. Mandler geht davon aus, dass Emotionen das Ergebnis kognitiver Bewertung von unterbrochenen Handlungssequenzen ist. George Mandler: Mind and Body. Psychology of Emotion and Stress. New York / London 1984. Vgl Harald A. Euler/ Heinz Mandl (Hrsg.): Emotionspsychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen. München/ Wien u.a. 1985, S. 73-74.

³⁵ Mandler formuliert dies folgendermaßen: „We assume that the two major systems involved in emotional behavior are arousal and meaning analysis. [...] This arousal is non-specific and

Normalfall legt die Situation, in der die Erregung ausgelöst wird, bereits eine passende Kognition über die Ursache der Erregung nahe, beispielsweise wird bei einem herannahenden Gewitter die physiologische Erregung als Furcht betrachtet. Der Sonderfall der Emotionsentstehung veranschaulicht den Zusammenhang zwischen Erregung und Kognition jedoch genauer. Schachter formuliert folgendes Gedankenexperiment: Verabreicht man beispielsweise einer Versuchsperson (unter einen Vorwand) eine Adrenalininjektion und empfindet sie daraufhin eine unspezifische Erregung, wie Erhöhung der Herzrate, schnellere Atmung und Erwärmung des Gesichts, dann hängt die Emotion, die die Person empfindet, davon ab, wie sie diese Situation bewertet: „Sollte [ein Mann] zu diesem Zeitpunkt mit einer schönen Frau zusammensein, so mag er zu dem Schluss kommen, dass er heftig verliebt oder sexuell erregt ist. Sollte er sich auf einer vergnüglichen Party befinden, so mag er ... zu dem Schluss kommen, dass er extrem fröhlich oder euphorisch ist. Sollte er sich mit der Ehefrau streiten, so mag er vor Wut und Hass in die Luft gehen.“³⁶

Eine Emotion tritt also nur dann auf, wenn zwei Faktoren zusammen kommen, zum einen eine physiologische Erregung und zum anderen eine Bewertung der Situation als emotionsrelevant und -auslösend. Der Widerspruch zur Basisemotionen-Theorie in der Bewertung physiologischer Prozesse *kann* nicht größer sein: physiologische Prozesse gelten in der Erregungs-Kognitionen-

merely sets the quantitative specifications for emotional behaviour and experience, the particular quality of the emotion is determined entirely by the meaning analysis, which may be engendered by the arousal but which is, more important, determined by the general situation and current cognitive states. [...] Arousal provides the intensity of the emotional state, and cognition provides its quality.” George Mandler: *Mind and Body. Psychology of Emotion and Stress*. New York / London 1984, S. 119.

³⁶ Schachter, 1964, S. 52, zitiert nach: Reizenzein /Meyer/ Schützwohl, Bd.1, S. 181-183.

Schachter und Singer haben ein ähnliches Experiment tatsächlich durchgeführt, und konnten ihre Theorie damit stützen. Die Wiederholbarkeit des Experiments wird allerdings angezweifelt. Das Experiment wird beschrieben in: S. Schachter und J. E. Singer: *Cognitive, social, and physiological determinants of emotional states*. *Psychological Review* 69, 1962, S. 379-399.

Obwohl in dieser Theorie für das Zustandekommen von Emotionen *sowohl* Kognitionen *als auch* physiologische Erregung verantwortlich gemacht werden, gehen die Autoren davon aus, dass die physiologische Erregung *emotionsunspezifisch* ist, d.h. die „reine“ Physiologie keine Aufschlüsse darüber enthält, *welche* Emotion gerade erlebt wird; so sei die physiologische Erregung bei verschiedenen Emotionen relativ gleichartig. Dieser Auffassung widerspricht Lazarus, der von der „Ganzheit“ der drei Komponenten ausgeht: kognitive Einschätzungen, Handlungsimpulse und körperlichen Reaktionsmuster. Lazarus vertritt die These, dass jedes Gefühl mit einem bestimmten Profil physiologischer Reaktionen verbunden ist. Ihn dennoch mit den Erregungs-Kognitionen Theorien zugleich zu behandeln liegt nahe, da er mit ihnen darin übereinstimmt, dass Emotionen aufgrund der Beziehung einer Person zu ihrer Umwelt *durch kognitive Prozesse konstruiert* werden. (Euler/ Mandel: *Emotionspsychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen*. München 1983, S. 75).

Theorie als emotional *unspezifisch*. (Basisemotionen hingegen *definieren* sich über den zugrundeliegenden physiologischen Prozess!)

Auch in dieser Theorie spielen Emotionen eine zentrale Rolle in der Vorbereitung adaptiven Verhaltens. Doch Reiz und Reaktion sind voneinander gelöst, um ein ausgedehntes Repertoire von Verhaltensalternativen und Reaktionen auf Umweltereignisse zu ermöglichen. Eine angemessene Handlungstendenz wird erst eingeleitet, nachdem der Reiz durch eine situationsgewichtete Einschätzung analysiert wurde. Oft wird gerade in diesem Punkt eine besondere Nähe zur Alltagspsychologie gesehen: Das Empfinden von Furcht scheint nicht davon abhängig zu sein, ob eine Situation gefährlich *ist*, sondern davon, dass sie von einer Person so eingeschätzt wird.

Da kognitive Prozesse in dieser Theorie als Berechnungsprozesse verstanden werden³⁷, liegt es den Theoretikern am Herzen, die Faktoren zu finden, nach denen diese „Berechnungen“ vorgenommen werden. An diesem Punkt unterscheiden sich die (hier in einer Gruppe zusammengefassten) Theorien am deutlichsten. Mit welchen grundlegenden Informationen evoziert der kognitive Apparat Emotionen? Was wird in einer Situation eigentlich eingeschätzt? – Ihr Gefahrenpotential? Ihr möglicher Ausgang?

Scherer beschreibt folgende vier Analyse Kriterien: 1. Relevanz („Betrifft dieses Ereignis mich oder meine Gruppe?“); 2. Implikationen („Was folgt aus diesem Ereignis hinsichtlich meines Wohlbefindens und meiner Ziele?“); 3. Bewältigungspotential („Sind die Folgen für mich zu bewältigen, kann ich mich ihnen anpassen?“) und 4. Normative Signifikanz („In welcher Weise betrifft das Ereignis soziale Normen und Werte?“).³⁸ Lazarus hingegen vermutet emotionale Einschätzungsprozesse hin Hinblick auf (1) Zielrelevanz,

³⁷ Vgl. Jürgen H. Otto/ Harald A. Euler/ Heinz Mandl (Hrsg.): Emotionspsychologie. Ein Handbuch. Weinheim 2000, S. 125.

³⁸ Tobias Brosch/ Klaus R. Scherer: Plädoyer für das Komponenten-Prozess-Modell als theoretische Grundlage der experimentellen Emotionsforschung. In: Experimentelle Emotionspsychologie. Lengerich 2008, S. 193-204, hier: S. 197. Ebenso Klaus R. Scherer: Cognitive Dimensions of Emotional Appraisal. In: Klaus R. Scherer (Ed.): Facets of Emotion. Recent Research. New Jersey 1988, Seite 57-61, Hier lauten Scherers Einschätzungskategorien: 1. Novelty check. 2. Intrinsic pleasantness check. 3. Goal/need significance check. 4. Coping potential check. 5. Norm/self compatibility check. (S. 58).

(2) Zielstimmigkeit, (3) Art der Ich-Beteiligung, (4) der Verantwortlichkeit, (5) des Copingpotentials und (6) der Zukunftserwartung.³⁹

Das wohl zurzeit ausgefeilteste Modell zur kognitiven Struktur emotionaler Einschätzungsprozesse bieten die Theoretiker Ortony, Collins und Clore. Ihnen zufolge zerfallen Emotionen in drei Hauptgruppen: in ereignis-, handlungs- und objektfundierte Emotionen, je nachdem, *was* - ob Ereignis, Handlung oder Einzelding - eingeschätzt wird. Jede Hauptgruppe bewertet nach eigenen Maßstäben: Ereignisse werden hinsichtlich ihrer Erwünschtheit bewertet, Handlungen hinsichtlich ihrer Lobwürdigkeit und Dinge nach Attraktivität (anziehend-abstoßend). Ein Beispiel: Jemand freut sich über eine geschenkte CD oder ist betrübt über den Tod eines Hundes. Die Emotionen Freude und Kummer gehören zu den ereignisfundierten Emotionen, d.h. es werden Sachverhalte beurteilt, in denen kein verantwortlicher Urheber existiert - oder von ihm abgesehen wird. Bewertet wird hier die Erwünschtheit bzw. Unerwünschtheit des Ereignisses auf rein persönlicher Basis. Beispiel für objektfundierte Emotionen sind Zuneigung und Ekel. Als Objekt werden Einzeldinge wie Personen, Tiere, oder nichtbelebte Dinge gesehen. Man fühlt Zuneigung für einen Freund oder ekelt sich vor einer Spinne. Die Bewertung der „Objekte“ beruht auf deren Attraktivität (anziehend oder abstoßend), d.h. auf Meinungen der Person über ihre positiven bzw. negativen Eigenschaften. Anziehend ist ein Objekt mit positiven Eigenschaften (ein Freund); abstoßend eines mit negativen (z.B. eine Spinne).⁴⁰

³⁹ Jürgen H. Otto/ Harald A. Euler/ Heinz Mandl (Hrsg.): Emotionspsychologie. Ein Handbuch. Weinheim 2000, S.100. Die Theoretiker der Erregungs-Kognitionen-Theorien zeigen untereinander nur wenig Übereinstimmung hinsichtlich der Klassifizierung und Ordnung der kognitiven Prozesse, die zu einer Emotion führen. Dies erinnert an die Versuche der Basisemotionen-Theoretiker, sich auf bestimmte Basis-Emotionen zu einigen. Es gelingt den Erregungs-Kognitionen-Theoretikern nicht, einen Konsens hinsichtlich der Einschätzungsdimensionen zu finden - aber sollte dies nicht möglich sein, wenn diese die Grundlage *jeder* Emotion sind?

⁴⁰ Andrew Ortony, Gerald L. Clore, Allan Collins: *The Cognitive Structure of Emotions*. Cambridge 1994 (Orig. 1988), hier: S. 58: „*A person's appraisal of an emotion-inducing situation is based on three central variables in the theory: desirability, praiseworthiness, and appealingness, which apply to Event-based emotions, Agent-based emotions, and Object-based emotions, respectively. Desirability is evaluated in terms of a complex goal structure, where there is a focal goal that governs the interpretation of any event. The desirability of the event is appraised in terms of how it facilitates or interferes with this focal goal and the subgoals that support it. Similarly, the praiseworthiness of an agent's actions is evaluated with respect to a hierarchy of standard, and the appealingness of an object is evaluated with respect to a person's attitudes.*“ Für alle drei Hauptgruppen kommen noch die Einschätzung nach Wahrscheinlichkeit, Erwartungswidrigkeit, Fokus und Verantwortlichkeit hinzu. Die Komplexität des Einschätzungsprozesses provoziert die Frage, wie elaboriert die kognitiven Verarbeitungsprozesse eigentlich sein müssen, um eine situationsangemessene Emotion

Wenn wir an das Erregungs-Kognitionen-Modell die Frage stellen, in welcher Relation Kognition und Emotionen nun genau stehen, stoßen wir zum problematischen Kern der Theorie vor. Schachter und Singer gingen in den 80er Jahren von der klaren Vorstellung aus, dass Emotionen vor dem Hintergrund einer *unspezifischen* physiologischen Erregung *durch kognitiven Operationen* entstehen und grundsätzlich die gleiche physiologische Erregung in verschiedene Richtungen interpretiert werden kann. Sie waren der Überzeugung, dass die *Situationseinschätzung* der Emotion ihre Qualität gibt. Die These der kognitiven Urheberschaft der emotionalen Qualität war von Beginn an heftiger Kritik ausgesetzt, denn es bedeutet, dass das Gefühl der „Freude“ aus der gleichen physiologischen Erregung entspringt wie die Gefühle „Verzweiflung“ oder „Angst“.⁴¹

auszulösen. Selbst wenn viele Theoretiker das Zugeständnis machen, dass nicht notwendiger Weise *immer* eine *vollständige* Interpretation und Bewertung der Reizsituation der Emotion vorangeht, scheinen das reflexhafte Auftauchen und die Spontaneität vieler Emotionen weiterer Erklärung bedürftig, auch intuitiv scheint die Geschwindigkeit emotionaler Reaktion gegen einen komplexen Einschätzungsprozess zu sprechen.

Die wohl deutlichste Kritik an diesem Modell formulierte R. B. Zajonc in seinem Artikel: *Feeling and Thinking. Preferences Need No Inferences*. In: *American Psychologist*, 1980, Vol. 35, No. 2, 151-175. Er führt dort Versuchsanordnungen auf, die für ihn belegen können, dass der emotionale Prozess sehr viel schneller als ein kognitiver Prozess ist und plädiert daher für ein „Nebeneinander“ von emotionalem und kognitiven Verarbeitungswegen. Auf diesen Artikel hin entspann sich eine Kontroverse. Richard S. Lazarus antwortete Zajonc aus der Sicht der Kognitionstheoretiker: *Thoughts on the Relation Between Emotion and Cognition*. In: *American Psychologist*, 1982, Vol 37, No 9, 1019-1024. Die erneute Reaktion Zajoncs findet sich in: *On the Primacy of Affect*. In: *American Psychologist*, 1984, Vol. 39, No 2, 117-123.

Um der Kritik Genüge zu tun, wurden einige Prozessannahmen moduliert und auf eine unbewusste Ebene der Informationsverarbeitung hin ausgeweitet. Nun vermuten einige Theoretiker, dass nur *unvertraute* Situationen einem bewussten Einschätzungsprozess unterliegen. Lediglich in der Konfrontation mit einem *neuartigen* Ereignis werde ein elaborierter Einschätzungsprozess vorgenommen. Anschließend werde die Reizsituation in ein Schema überführt, das daraufhin in hinreichend ähnlichen Situationen reflexartig Anwendung findet. Vgl. *Emotionspsychologie* 2000, S. 127. Diese Beschleunigung des „Einschätzungsprozesses“ scheint das Problem zunächst zu lösen, doch führt es an anderer Stelle zu neuen Schwierigkeiten. Durch die „Schematisierung“ emotionaler Reaktion verlässt die Erregungs-Kognitionen Theorie ihren Konkurrenzplatz zur Basis-Emotionen-Theorie. Die zunächst offensichtlich inkommensurablen Theorien erhalten mit dieser „Theorieanpassung“ ein gemeinsames Element: In beiden Modellen finden wir nun die Annahme, dass auf eine Reizsituation *reflexartig* geantwortet wird. Allerdings: Im Basis-Emotionen-Modell ist das Reizschema angeboren und kulturell konditioniert, im Kognitionen-Modell gilt das Reizschema als erworben.

⁴¹ Um die Zweifel an diesem Theoriemodell mit „Autorität“ auszustatten, wurde immer wieder William James zitiert, der bereits 1884 in seinem vielzitierten Aufsatz in der Zeitschrift *Mind* bezweifelte, dass die physischen Aspekte einer Emotion vernachlässigt werden dürften. *„Was für eine Art Emotion der Furcht bliebe übrig, wenn weder das Gefühl des beschleunigten Herzschlags noch des flachen Atems, noch der zitternden Lippen oder schwache Glieder, noch die Gänsehaut, noch Darmkrämpfe vorhanden wären – ich kann es mir kaum vorstellen. Kann man sich den Zustand der Wut ohne Aufwallung in der Brust denken, ohne rot angelaufenes Gesicht, ohne aufgeblähte Nasenflügel, ohne gefletschte Zähne, ohne Impuls für eine heftige*

Mit zunehmender Kritik und wachsenden interkulturellen Forschungen entwickelte sich die Theorie von Schachter und Singer in zwei sehr unterschiedliche Richtungen weiter.

Zum einen rückte ein Teil der Theoretiker von der klaren Linie ab und ersetzte eindeutige Formulierungen über die Unbestimmtheit physiologischer Erregung durch abgeschwächte Formen des Zugeständnisses an ein emotionspezifisches „Körperbild“. Sie gehen davon aus, dass nicht nur verschiedene kognitive Einschätzungsdimensionen anzunehmen sind, sondern auch verschiedene „emotionstypische“ körperliche Erregungen.⁴²

Einen ganz anderen Weg beschreiten diejenigen Theoretiker, die sich angesichts der Kritik nun *gänzlich* auf die Erforschung der kognitiven Elemente im Prozess der Emotionalität konzentrieren und auf Aussagen über physische Aspekte verzichten.⁴³ Dieser als „Selbstbeschränkung“ deklarierte Verzicht geht so weit, dass diese Theorien sich für die Adaption an computergestützte Berechnungsprozesse qualifizieren und für die Forschungen um Künstliche Intelligenz (AI)⁴⁴ - allerdings um den Preis, der Emotionalität ihre *sinnliche* Qualität zu nehmen. Die Überzeugung der Alltagspsychologie, dass Freude sich elementar anders *anfühlt* als Traurigkeit, findet keinen Widerhall. Denn

Handlung, stattdessen mit schlaffen Muskeln, ruhigem Atem und einem gelassenen Gesicht? Ich jedenfalls kann es nicht.“ James plädierte dafür, die Wahrnehmung der körperlichen Veränderungen als eigentliche Emotion aufzufassen: *„Im Gegenzug dazu ist es meine Auffassung, daß die körperlichen Veränderungen direkt der Wahrnehmung des auslösenden Ereignisses folgen, und daß unsere Empfindung eben dieser Veränderung, so wie sie auftreten, die Emotion ist.“* (Vol. 34, p. 188-205, 1890, Bd. 2, S. 449-450, zitiert nach Dieter Ulich: Das Gefühl. München 1989 (2. Aufl.), S. 106).

⁴² Interkulturelle Studien vor dem Hintergrund der Erregungs-Kognitionen Theorie wurden beispielsweise von Klaus R. Scherer vorgenommen. Literatur: Klaus R. Scherer Cognitive Dimensions of Emotional Appraisal. In: Klaus R. Scherer (Ed.): Facets of Emotion. Recent Research. New Jersey 1988, Seite 57-61, hier, S 55. Zwei Dinge stellt Scherer heraus: 1. Wird ein Set von sieben Emotionen auf interkulturelle Gemeinsamkeiten untersucht (joy, fear, anger, sadness, disgust, shame, guilt), sind kulturelle Unterschiede im Erleben dieser Emotionen bedeutsam, bzw. sehr bedeutsam („significant, often strongly significant“). 2. Obwohl diese Emotionen kulturell variieren, ist ihre Varianz nicht so stark, dass davon ausgegangen werden kann, dass emotionaler Ausdruck und emotionale Erfahrung *primär* über soziale oder kulturelle Faktoren determiniert werden. Der Autor der Studie hält es dennoch für falsch, von einem angeborenen Reizschema auszugehen, hierfür wären die Unterschiede denn doch zu groß.

⁴³ So zum Beispiel Ortony u.a.: *„We have chosen to focus on the cognitive antecedents of emotions because we think they play a crucial causal role in the experience of emotion. This focus has led us to concentrate on issues relating to the cognition - emotion interface while neglecting a host of other critically important questions. For example, physiology is essential for emotional experience but we have ignored it because it is not relevant to the question of the role that cognition plays in the elicitation of emotions.“* Ortony u.a., S. 172.

⁴⁴ Ortony u.a., S. 181-190.

folgt man diesen Theorien darin, dass allein die „Einschätzungsdimension“ bestimmt, *welche* Emotion gefühlt wird, dann ist das Auftreten physiologischer Erregung im wörtlichen Sinne „bedeutungs“-los.

Die „Körperlosigkeit“ der Erregungs-Kognitionen Theorie könnte gegenüber der Basisemotionen-Theorie einen großen Vorteil in der Beschreibung kultureller Varianz bieten. Denn setzt die Basisemotionen-Theorie der kulturellen Vielfalt durch eine starke Anbindung an die Physiologie enge Grenzen und erklärt ein Set zwischen 8 und 14 Emotionen für elementar, so wäre im Rahmen der Erregungs-Kognitionen-Theorie durchaus denkbar, eine Vielzahl von Emotionen zu „entdecken“ und sie als „gleich elementar“ zu betrachten. Was spräche gegen die Annahme, dass kulturelle Formung - weltweit und durch die Jahrtausende - Hunderte von Emotionen hervorgebracht hat und noch immer hervorbringt?

Doch das vorrangige Erkenntnisinteresse psychologischer Forschung gilt nicht kultureller Differenziertheit, sondern besteht auch hier in der Suche universaler Elemente. So wie die Basisemotionen-Theorie diese auf physischer Seite entdeckt, sieht die Erregungs-Kognitionen-Theorie sie nunmehr auf psychischer Ebene.

Die Erregungs-Kognitionen-Theoretiker bauen darauf, dass die psychischen Strukturen des Menschen - unabhängig kultureller Bedingungen – einander in sehr hohem Maße gleichen. Denn die Diskussion und Evaluation von „Einschätzungsdimensionen“ (dass heißt der Prozesse, die der Situationsanalyse dienen) werden gänzlich ohne interkulturelle Forschung vorgenommen und ausgehend von der westlichen Kultur auf alle anderen Kulturen extrapoliert. Inwiefern beispielsweise tatsächlich in allen Kulturen den emotionalen Prozessen kognitive Klassifikationen vorausgehen in Hinblick auf Erwünschtheit, Lobwürdigkeit und Attraktivität, bleibt ununtersucht.⁴⁵

⁴⁵ Vgl. Ortony u. a.: *“We have tried to specify the cognitive antecedents of emotions at a level of description that is, at least in principle, culturally universal in the sense that the specification of the classes of situations that lead to emotions is in terms of psychological construct for which a reasonable case for universality can be made. These are the construct of desirability, praiseworthiness, and appealingness, which we think are much more likely to be culturally universal than, for example, descriptions in terms of social construct such as leisure, work and social networks.”* (S. 175). Ortony u.a. fühlen sich gänzlich über die Niedrigkeiten empirischer Feldforschung erhaben. Sie glauben, einen „kulturfreien“ Zugang zur

Die von den Autoren zugestandene „Kulturabhängigkeit der Emotionalität“ wird auf diese Weise postuliert, aber nicht erforscht und auch nicht empirisch überprüft. Inwiefern diese Theorien ihr Potential in der Erklärung kultureller Varianz verschenken, wird zudem erkennbar, wenn man nach den Ursachen von Varianz fragt. Der Erregungs-Kognitionen Theorie zufolge gibt es zwei Quellen kultureller Variabilität:

(1) Kulturen bewerten, ebenso wie Individuen, unterschiedliche Dinge, Situationen oder Ereignisse als „lobenswert“, „erwünscht“ und „attraktiv“.⁴⁶

Was hier variiert ist nicht die Emotion selbst, sondern lediglich der Anlass der Emotion, oder die Situation, in der sie empfunden wird. Kulturvarianz besteht hier in der Verknüpfung von Emotion und Situation. Diese Art von Varianz korrespondiert mit der Varianz des Basis-Emotionen Modells. Auch dort haben wir die Vorstellung, dass durch eine kulturelle Konditionierung Emotion und Situation aneinander gebunden werden (allerdings gilt dort die Qualität der Emotion als genetisch programmiert. Hier wird sie über Einschätzungsprozesse erzeugt).

(2) Die zweite Quelle von Variabilität: Kulturen versagen in der Ausschöpfung ihres emotionalen Potentials.

Emotionalität gefunden zu haben, und ein Bewertungssystem aufgedeckt zu haben, das auf kulturell unabhängigen Prinzipien fußt: *“However, we see the main advantage of trying to separate a theory of emotion from the language of emotion as lying in the potential that it provides for developing a theory on a relatively culture-free footing. Thus, at least at the meta-level, we feel comfortable that we have a theory based on culturally universal principles.”* (Ebenda).

Mandler ist einer der wenigen Autoren, die sich vorstellen können, dass es neben einem Set von Emotionen, die auf der Ähnlichkeit menschlicher Lebensumstände beruhen, auch Emotionen geben kann, die kulturspezifisch sind. Dennoch verzichtet auch er nicht darauf, zumindest in einem Punkt Universalität anzunehmen, ohne sie überprüft zu haben. Mandler betrachtet die Handlungsunterbrechung als universalen Emotionsauslöser: *„If the arousal mechanism is the same for all members of the human race – a reasonable assumption – then cultural diversity indicates that the quality of emotional experience varies with the social experience of members of different cultures. [...] At the same time, some clusters of situations and actions are constrained by the nature of human existence in different cultures. Fears and joys and angers will be found in all cultures, just as nonverbal, facial messages will, but the exact nature of these emotions will be determined by the social and historical conditions of the culture and society. On the other hand, some emotions will be restricted to specific social conditions; romantic love is one example, as its history within our own culture clearly shows. Emotional commonalities and idiosyncrasies cannot be rationally posited; their postulation requires empirical and, particularly, social analyses.”* George Mandler: *Mind and Body. Psychology of Emotion and Stress*. New York / London 1984, S. 216.

⁴⁶ *“In other words, some sources of cultural variation are identical to sources of individual variation – in different cultures, just as for different individuals, different things count as being desirable and undesirable, praiseworthy and blameworthy, and appealing and unappealing.”* Ortony u.a., S. 176.

Die Autoren entfalten in ihrer Theorie eine als *vollständig* angenommene Ordnung der emotionalen Einschätzungsdimensionen, von deren allgemeinem menschlichen Gültigkeit sie überzeugt sind. Die kombinatorische Verknüpfung dieser Einschätzungsdimensionen liefert einen Pool *potentieller* Emotionen. Dieser Pool besteht aus 22 grundlegenden Emotionen (11 positiven, 11 negativen), die durch die Berücksichtigung weiterer Merkmale (wie Intensität und Spezifik des Gegenstands) alle Unterformen möglicher Emotionen in sich aufnehmen.⁴⁷ Kulturelle Varianz entsteht nun dadurch, dass dieser Pool nicht von allen Kulturen gleichermaßen ausgeschöpft wird:

*“Yet, even within cultures that share the three main ways of viewing the world, there remains plenty of room in our theory for cultural and individual differences. Differentiations within these three classes can easily vary from one culture to another simply as a result of the fact that the boundaries between different classes of variable values may be culturally determined. Thus, for example, we proposed the Loss emotion as a subgroup of the Distress emotion that might result from constraining the value of the type of undesirable event to various kinds of losses. If some culture does not consider losses to be salient as undesirable events, there will be a corresponding absence of that class of emotions.”*⁴⁸

Da die Theorie von Ortony, Clore und Collin streng systematisch aufgebaut ist, sollten alle Emotionen, auch die fremder Kulturen, sinnvoll zugeordnet werden

⁴⁷ Eine knappe Einführung in die Systematik bietet: Reisenzein/ Meyer/ Schützwohl, Bd. 3, S. 143-152.

Die 22 Grundemotionen sind: Freude - Leid; Hoffnung - Furcht; Befriedigung - bestätigte Furcht; Erleichterung -Enttäuschung; Mitfreude - Mitleid, Schadenfreude - Neid/ Missgunst, Selbstlobemotion (z.B. Stolz) - Selbstvorwurfemotion (z.B. Schuld); Lobemotion (z.B. Bewunderung) - Vorwurfemotion (z.B. Empörung); Mögen - Nichtmögen; Selbstzufriedenheit - Reue; Dankbarkeit - Ärger.

Unterformen unterschiedlicher Intensitätsgrade, beispielsweise von „Furcht“ sind: „Besorgnis“, „Bestürzung“, „Entsetzen“.

Unterformen, die auf der Spezifik ihres Gegenstandes beruhen, sind beispielsweise bei „Leid“: „Gram“, „Einsamkeit“, „Bedauern“, „Heimweh“. (Ebenda, S. 144 u. 151-152).

⁴⁸ Ortony u.a. S. 175-176. Die Emotionen, die mit der negativen Bewertung eines Verlustes einhergehen: ‚grief‘ = irrevocable loss of a loved one; ‚homesick‘ = loss of the comforts of home; ‚loneliness‘ = loss of social contact; ‚lovesick‘ = loss of the object of romantic love; ‚regret‘ = loss of opportunity (S. 91).

Die Autoren legen Wert auf die Feststellung, dass die Frage, ob eine bestimmte Emotion in einer Kultur empfunden wird, nicht entschieden werden kann aufgrund des Vorhandenseins oder des Nichtvorhandenseins eines bestimmten Emotions-Begriffs. *„The absence of a word in one language to designate the particular emotion that might be referred to by a word in another does not mean that people in cultures using the first language cannot and do not experience that emotion.”* Ortony u.a., S. 8. Einen Vorschlag, wie diese Frage besser beantwortet werden könnte, machen sie leider nicht.

können. Denkbar ist den Autoren zufolge lediglich ein kulturell erzeugter Mangel, ein Fehlen von Emotionen, die potentiell möglich, jedoch aktuell nicht vorhanden sind.⁴⁹

Die kritische Untersuchung des ausgeklügelten Systems von Ortony u. a. zeigt auf geradezu exemplarische Weise, wie ein einfacher und klarer Gedanke durch immer weitere Differenzierung schließlich so kompliziert wird, dass sein Ursprung kaum noch erkennbar ist und sich am Ende selbst auflöst. Der einfache Gedanke der Zwei-Faktoren-Theorie lautet, dass die unspezifische physiologische Erregung der Emotion ihre Energie liefert, während die kognitive Bewertung der Situation ihre Qualität bestimmt. Jedoch: Um die empirische Plausibilität dieser im Grunde verblüffenden These, dass die Qualität einer Emotion vom Körper unabhängig ist, gegen Einwände zu verteidigen, muss sie immer weiter ausdifferenziert und um zusätzliche Annahmen erweitert werden.⁵⁰ Letztlich legen sich die Autoren nicht auf ein System realer Emotionen fest, die in bestimmten Situationen zu erwarten sind, sondern formulieren ein logisches System *möglicher* Emotionen. Wenn sich nun herausstellen sollte, dass es Kulturen gibt, die Emotionen kennen, die in ihrem System nicht enthalten sind – wäre dann erwiesen, dass das System *falsch* ist? Mit welcher Reaktion wäre zu rechnen? Vermutlich würden die Autoren eingestehen, dass sie eine Einschätzungsdimension übersehen haben und ihr System dahingehend ergänzen (und weiter verkomplizieren). Ihr System ist also gegen Kritik, die sich auf Empirie beruft, immun. Keine empirische Entdeckung könnte dazu führen, den Grundansatz der Theorie in Frage zu stellen. Daraus folgt, die Theorie hat sich von der Empirie abgelöst.

Woran liegt das?

Im ersten Abschnitt dieses Kapitels wurden drei Annahmen, die in die Erforschung menschlicher Emotionalität häufig unbemerkt einfließen, kritisch überprüft und zurückgewiesen. Es ist nicht schwer zu erkennen, dass eine von ihnen

⁴⁹ Ortony u.a., S. 175.

Vielleicht nimmt diese Interpretation bereits wesentliche Züge zukünftiger Selbstinterpretation vorweg: So wie auch der Körper im modernen Selbstbild eine universale Maschine ist, deren Individualität durch „Defizite“ geprägt wird, so wird die Psyche zu einer Geistmaschine, bei der Individualität als Produkt eines „Defektes“ erscheint.

⁵⁰ Vgl. Anmerkung 41.

– der Körper-Geist-Dualismus – der direkte Vorfahre der Erregungs-Kognitionen-Theorie ist.

In der Erregungs-Kognitionen-Theorie zerfällt der Mensch in zwei Teile, die in allen ihren Eigenschaften gegensätzlich sind: Die physiologische Erregung ist ein Produkt des *Körpers*, sie ist immer gleich, variiert lediglich in der Intensität und bildet die Basis oder den Stoff, aus dem die Emotion entstehen soll. Die kognitive Bewertung der Situation hingegen ist eine Schöpfung des *Geistes*. Sie ist das Eigentliche und Wesentliche, das der Emotion ihre spezifische Form und damit ihre Identität verleiht. Das Zugeständnis, dass die kognitive Bewertung der Situation selbstverständlich ein Prozess im zentralen Nervensystem ist, kann die Lage der Erregungs-Kognitionen-Theorie nicht verbessern. Denn wenn die postulierte Unabhängigkeit der kognitiven Bewertung von der physiologischen Erregung aufrechterhalten bleiben soll, muss eine Unabhängigkeit des zentralen Nervensystems von der peripheren Physiologie postuliert werden. So ist es – wie im Dualismus – ein Wunder, wie der Entschluss, die Hand zu heben, die Hand in die Höhe bringt, oder - um bei den Emotionen zu bleiben - wie der Geist im Anschluss an die Situationsbewertung den typischen Emotionsausdruck im Körper hervorruft.

Die weiteren Theoriebestandteile folgen konsequent dieser ersten Grundannahme: Da die Physiologie unspezifisch ist, *müssen* die Kultur übergreifenden Elemente menschlicher Emotionalität auf eine *universelle* geistige Grundausstattung zurückgeführt werden. Woher sonst sollten die Gemeinsamkeiten im emotionalen Erleben stammen, beispielsweise zwischen Grönländer, Griechen und Ghanaer, wenn ihr Haus brennt, ein Tiger auf sie zugesprungen kommt, es plötzlich laut kracht oder sie kurz vor dem Verdursten eine Wasserquelle entdecken?

Und worauf beruhen wiederum die gemeinsamen Grundstrukturen des Bewertungssystems? Sie sind entweder allgemeinemenschlich, d.h. genetisch angelegt, oder sie sind bei jedem Kind das Ergebnis eines Lern- und Entwicklungsprozesses. Dann sind zwar nicht die Bewertungsstrukturen angelegt, jedoch die Prinzipien, nach denen sie sich entwickeln. In beiden Fällen haben die Bewertungsstrukturen eine genetische Grundlage und zählen zur Grundausstattung des

Menschen. Die Aufgabe der Kultur liegt dann lediglich darin, dieser Struktur Raum und Anwendung zu geben.

Wie in der Basisemotionen-Theorie sind auch hier (Hintergrund-) Annahmen über das Selbst des Menschen wirksam, die weite Bereiche menschlicher Emotionalität für universal erklären, ohne dafür empirische Belege vorzuweisen.

Die Erregungs-Kognitionen Theorie thematisiert den Anteil, den Wahrnehmung, Denken und Bewerten im Erleben von Emotionen einnehmen. Und zweifellos ist dieser Anteil von großer Bedeutung. Doch muss die Frage offen bleiben, in welcher Hinsicht universelle kognitive Prozesse an der Entstehung von Emotionen beteiligt sind und in wie weit diese Prozesse bereits festlegen, welche emotionalen Erfahrungen gemacht werden können.

2.3 Zusammenfassende Bewertung beider Theorien

Die Basis-Emotionen Theorie und ebenso die Erregungs-Kognitionen Theorie sind starke Modelle zur Erklärung allgemeinmenschlicher Emotionalität. Sie sind für eine Vielzahl von Wissenschaftlern überzeugend und forschungsleitend.

Die Ähnlichkeiten dieser beiden Theorien liegen nicht sofort auf der Hand, und viele Emotionsforscher begreifen sie als konkurrierend. Doch fußen beide auf der gemeinsamen Ordnungskonstruktionen der Zweiteilung des Menschen in einen physischen und einen psychischen Teil mit der festen Zuschreibung der kulturellen Invarianz des Körpers und seiner psychischen Grundausstattung. Sind für die Basisemotionen-Theorie emotionale Reaktionen in den (ungeschichtlichen) Körper eingeschriebene Schemata, und damit in ihrer Qualität der kulturellen Formung enthoben, so sind für die Erregungs-Kognitionen-Theorie die Kriterien, nach denen eine Situation eingeschätzt wird, fest in den Teil der Psyche installiert, der zur (ungeschichtlichen) Grundausstattung des Menschen gehört. Hier wie dort ist Kultur nur ein marginaler Einflussfaktor, der zugestanderener Maßen Variation erzeugt, aber stets vor einem Hintergrund

starrer Strukturen. Für beide Theorien ist die *Qualität* einer Emotion bereits vor ihrem tatsächlichen Erleben in den Menschen eingeschrieben.

So unterschiedlich beide Theorien ihre Forschungsobjekte auch erklären, einig sind sie sich darin, dass kulturelle Vielfalt vor allem dadurch erzeugt wird, dass (sich im Grunde gleichende) Emotionen in Hinblick auf den Anlass ihres Auftretens variieren. Dies ist deshalb nur eine Form marginaler kultureller Varianz, weil hierfür nicht davon ausgegangen werden muss, dass es in den verschiedenen Kulturen *unterschiedliche* Emotionen gibt, sondern nur, dass Emotionen in *unterschiedlichen Situationen* aktiviert werden. (Die Basis-Emotionen Theorie vermutet kulturelle Konditionierung als Hintergrund dieser Varianz, die Erregungs-Kognitionen-Theorie eine Differenz in der Bewertung unterschiedlicher Situationen.) Die Erregungs-Kognitionen-Theorie gesteht den Kulturen zudem einen Einfluss hinsichtlich des Umfangs ihrer emotionalen Erfahrungen zu. Kulturen variieren demnach darin, inwiefern sie das im Menschen angelegte emotionale Potential entfalten können. Eine Variation oder Neuschreibung der kognitiven Prozesse, die zu „fremden“ Emotionen führen könnten und zu einer durch kulturelle Eigenheiten bestimmten Emotionalität, schließen sie aus.

Den beiden vorgestellten Theorien ist die Annahme nicht möglich, dass es *kulturspezifische* Emotionen geben könnte, die von ihrer Physiologie her *und* von ihrem Sinngehalt nur in einer bestimmten Kultur existieren. Im folgenden Kapitel möchte ich diese starke Form kultureller Varianz aufzeigen. Leitend ist die Überzeugung, dass eine *parallele* körperliche und psychische Formung der Emotionalität durch Kultur stattfinden kann. Die Grundannahme von der Zweiteilung des Menschen muss hierzu überwunden werden, denn es wird so lange nicht möglich sein, starke kulturelle Varianz zu sehen und zu erklären, solange die „Grundausstattung des Menschen“ nicht als Ausstattung mit tiefgreifender und zur Kultur geöffneter Potentialität verstanden wird.

Kapitel 2

Die kulturelle Varianz der Emotionalität

1. Kulturelle Varianz der Kategorisierung

Die Vorstellung von der Zweiteilung des Menschen in einen kulturinvarianten Körper und einen kulturell prägbaren Geist kann als ein gutes Beispiel dafür gesehen werden, wie eine nicht hinterfragte Selbstinterpretation die Antworten auf Forschungsfragen vorstrukturiert. Daher muss, damit Fragen im Bereich der Emotionalität möglichst frei beantwortet werden können, eine Perspektive gefunden werden, in der die Antworten nicht bereits in vorausgehenden Annahmen angelegt sind.

Die Linguistin Anna Wierzbicka weiß der Gefahr der Infizierung des Forschungsergebnisses durch selbstverständliche Vorannahmen auf eine höchst ungewöhnliche Art aus dem Wege zu gehen, und schlägt eine neue Vorgehensweise in der interkulturellen Emotionsforschung vor: Sie empfiehlt, sich auf *erlebnisnahe Beschreibungen* zu beschränken und alle kulturell und wissenschaftlich komplexen Begriffe zu vermeiden. Man solle sich auf das konzentrieren, was Menschen in emotionalen Situationen denken, fühlen, wünschen, wissen, sagen und tun. In ihren Worten: „[...] focussing on what people think, feel, want, know, say, and do; what happens in their bodies; how the thoughts, feelings, wants, and bodily events are linked (temporarily and/or causally); and also, how those links are perceived, and spoken about, by the ‘actors’ and experiencers themselves, and what role the feelings [...] play in the stream of life.“¹ Ihre Vorgehensweise bedeutet einen weitgehenden Verzicht auf der Analyse vorausgehende Interpretationen. So wird nicht gleich zu Beginn der Untersuchungen schon festgelegt, was Emotionen sind, welche Funktionen sie haben, oder wie der emotionale Bereich aufgebaut ist. Stattdessen wird versucht zu beschreiben, wie andere Kulturen Emotionalität erleben - mit größtmöglicher Genauigkeit und Offenheit.

Die Grundidee dabei ist, die Sprache einer Kultur als einen Schlüssel zur Erforschung ihrer Emotionalität zu verwenden. Die Tatsache der lexikalischen

¹ Wierzbicka, Anna: Emotions Across Languages and Cultures. Diversity and Universals. Cambridge 1999, S. 24.

Unterschiedlichkeit in der Benennung und Kategorisierung von Emotionen wird daher nicht übergangen, sondern als ein wesentlicher Punkt kulturspezifischen emotionalen Ausdrucks hervorgehoben. Diesem Vorgehen liegt die Überzeugung zugrunde, dass die Weltsicht einer Kultur in der jeweiligen Sprache einen akkuraten Spiegel findet und dass daher die Analyse der Sprache Rückschlüsse auf die jeweils aktuellen kulturellen Strukturen zulässt.² Allerdings erfordert diese Analyse eine ausgefeilte Methodik, denn die Sprache ist hierbei Fluch und Segen zugleich: insofern die elementaren Vorstellungen einer Kultur sich in die begrifflichen Konzeptionen eingeschrieben haben, erlangen wir durch sie *Auskunft* über die Kultur, ohne selbst ihr Teilnehmer zu sein. Doch muss zur Erklärung und Differenzierung der kulturellen Eigenheiten eine *weitere Sprache*, in der Regel die eigene, gebraucht werden, und so entsteht das Problem der adäquaten Übersetzung von Begriffen verschiedener Kulturen. Wie kann mit einer Sprache, die immer schon eine Sichtweise auf die Welt ist, eine andere Sichtweise analysiert und dargestellt werden?

Wierzbicka löst dieses Problem, indem sie ihre Forschungsergebnisse aus dem Bereich der semantischen Primitiva heranzieht. Es gibt eine kleine Gruppe von Begriffen, die in allen Sprachen einen lexikalischen Eintrag haben. Sie sind intuitiv verständlich und enthalten keine weiteren Verweise auf andere Begriffe. Sie müssen daher nicht definiert und auch nicht erläutert werden. Aber mit ihrer Hilfe lassen sich komplexere Begriffe dieser Sprache darstellen. Da diese „einfachen“ sprachlichen Konzepte Teil einer jeden natürlichen Sprache sind, können sie ohne Sinnverlust in beliebige Sprachen übersetzt werden.³

² Wierzbicka folgt hier Eduard Sapir, der bereits 1949 darlegte, dass die gesellschaftliche Sicht auf die Welt zu einem großen Teil auf den Sprachgewohnheiten ihrer Mitglieder beruht. „*Language is a guide to ‘social reality’*. Though language is not ordinarily thought of as of essential interest to the students of social science, it powerfully conditions all our thinking about social problems and processes. Human beings do not live in the objective world alone, nor alone in the world of social activity as ordinarily understood, but are very much at the mercy of the particular language which has become the medium of expression for their society. It is quite an illusion to imagine that one adjusts to reality essentially without the use of language and that language is merely an incidental means of solving specific problems of communication or reflection. The fact of the matter is that the “real world” is to a large extent unconsciously built up on the language habits of the group. No two languages are ever sufficiently similar to be considered as representing the same social reality. The worlds in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached.” Edward Sapir 1949, S. 162; zitiert nach: Anna Wierzbicka: *Semantics, Culture, and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations*. New York/ Oxford 1992, S. 4.

³ Die Theorie der semantischen Primitiva kann hier nicht ausführlich dargestellt und diskutiert werden. Ausgedehnte Darlegung und Diskussion findent sich in: Clifford Goddard: *Semantic*

Universale sprachliche Konzepte⁴: semantische Primitiva

	(DEUTSCH)	(ENGLISH)
Substantiva	ICH, DU, JEMAND, LEUTE, ETWAS, KÖRPER	I, YOU, SOMEONE/PERSON, PEOP- LE, SOMETHING/THING, BODY
Determinative Elemente	DIES, DASSELBE, ANDERE, EINS, ZWEI, EINIGE, VIEL, ALLE	THIS, THE SAME, OTHER, ONE, TWO, SOME, ALL MANY/MUCH
Erfahrungsverben	WISSEN, DENKEN, WOLLEN, FÜHLEN, SEHEN, HÖREN	THINK, KNOW, WANT, FEEL, SEE, HEAR
Handlungs- und Vorgangs- verben	SAGEN, TUN, GESCHEHEN, BEWEGEN	SAY, DO, HAPPEN, MOVE
Existentiale und Possessiva	ES GIBT, HABEN	THERE IS, HAVE
Leben und Tod	LEBEN, STERBEN	LIVE/ALIVE, DIE
Evaluation und Beschrei- bung	GUT, SCHLECHT, GROß, KLEIN	GOOD, BAD, BIG, SMALL
Räumliche Konzepte	WO, HIER, ÜBER, UNTER, NAH, FERN, IN, SEITLICH	WHERE/PLACE, HERE, ABOVE, UN- DER, NEAR, FAR, INSIDE, SIDE
Zeitliche Konzepte	WENN, NACH, VOR, JETZT, EINE LANGE ZEIT, EINE KURZE ZEIT, EINIGE ZEIT	WHEN/TIME, NOW, AFTER, BE- FORE, A LONG TIME, A SHORT TIME, FOR SOME TIME
Relationale Elemente	EINE ART ..., TEIL VON, SEHR, MEHR, WIE	KIND OF, PART OF, VERY, MORE, LIKE
Logische Elemente	WENN, WEIL, NICHT, VIEL- LEICHT, KÖNNEN	IF, IF ... WOULD, BECAUSE, NOT, MAYBE, CAN,

Theory and Semantic Universals. In: Cliff Goddard, Anna Wierzbicka: Semantic and Lexical Universals: Theory and Empirical Findings. Amsterdam 1994.

⁴ Tabelle aus: Chris Goddard/ Anna Wierzbicka: Kulturvergleichende Semantik. In: Ralf Pörrings/Ulrich Schmitz (Hrsg.) Sprache und Sprachwissenschaft. Tübingen, 1999, S. 135-158, hier: S. 143. Die Liste englischer Primitiva aus: Wierzbicka 1999, S. 26.

Der Teufel steckt wie immer im Detail. So ist nicht ganz klar, wie überzeugend diese Liste insbesondere in historischer Perspektive ist. Betrachtet man beispielsweise die Begriffe „Körper“ und „fühlen“, so ist klar, dass auch sie eine Geschichte haben und zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes meinten. Ist der englische Begriff „body“ nun eher mit „Körper“ oder mit „Leib“ zu übersetzen? Ist es eine Frage der geschichtlichen Epoche, welcher Begriff der „intuitive“ ist? Offensichtlich hängt selbst an scheinbar eindeutigen Begriffen ein ganzes Netz von kulturspezifischen Assoziationen.

Dass die meisten Begriffe einer Sprache in dieser Liste *nicht* auftauchen, heißt nicht, dass sie in einer anderen Sprache nicht verstanden werden können; es heißt nur, dass sie Teil einer kulturspezifischen Sicht auf die Welt sind und unter Umständen einer Erklärung bedürfen.⁵ Der einzige Begriff aus dem emotionalen Bereich ist das semantische Primitiv „fühlen“/ „to feel“. Man kann davon ausgehen, dass sein Verständnis *kulturunabhängig* ist, d.h. alle Menschen wissen, was der Begriff „fühlen“ (bzw. seine korrespondierende Übersetzung) bedeutet.⁶ *Üblicherweise* wird von einer unproblematischen Übersetzbarkeit auch komplexerer Begriffe ausgegangen, beispielsweise wird der deutsche Begriff „Gefühl“ sehr oft mit dem englischen „emotion“ gleichgesetzt.⁷ Doch wie kann man sich sicher sein, dass bei dieser Übersetzung nicht bereits eine kulturspezifische Eigenheit verloren geht und damit die Chance vertan wird zu erkennen, dass die deutsche und die englische Kultur in wichtigen Punkten eben *nicht* einander gleichen?

⁵ Die Frage, ob diese Liste der semantischen Primitiva bereits vollständig ist, braucht hier nicht diskutiert zu werden, denn selbst wenn noch einige Begriffe hinzukommen, so ist bereits nachgewiesen, dass emotionale Begriffe wie „Angst“, „Freude“ und „Hass“ dort nicht auftauchen werden. Diese Begriffe sind, wie die überwiegende Anzahl der Worte einer Sprache, *komplex* und von einem bestimmten kulturspezifischen Gebrauch abhängig. Vgl. Anna Wierzbicka: *Semantic Primitives*. Frankfurt/ M. 1972. (Linguistische Forschungen Bd. 22), S. 57 ff.

⁶ Was bedeutet es, dass „fühlen“ ein semantisches Primitiv ist? Kindern kann weder das „Fühlen“, noch das „Hören“ oder „Sehen“ beigebracht oder gelehrt werden. Möglich ist nur, die Aufmerksamkeit auf diese Prozesse zu lenken und sie somit bewusst(er) zu machen. Fragt ein Kind: „Was ist Fühlen?“ gehen wir nicht davon aus, dass es nicht weiß, was „Fühlen“ ist, sondern, dass es die Sprache noch nicht beherrscht und ihm lediglich das *Wort* „Fühlen“ fremd ist. Dies bedeutet wiederum nicht, dass auch alle dasselbe fühlen. Ähnlich wie die Begriffe „sehen“ oder „hören“, wird eher eine Tätigkeit beschrieben als ein Inhalt. Vgl. Anna Wierzbicka: *„Thoughts have a structure which can be rendered in words, but feelings, like sensations, do not. All we can do, therefore, is to describe in words the external situations or thoughts which are associated in our memory or in our imagination with the feeling in question and to trust that our reader or listener will grasp what particular feelings are meant.“* Wierzbicka 1972, S. 59.

Hartmut Böhme sieht dies ähnlich, er drückt sich allerdings etwas feierlicher aus: *„Wer lebt, fühlt. Wer nicht fühlt, ist tot, so tatsächlich er noch unter den Lebenden weilen mag. Nicht viele Lebensäußerungen sind ubiquitär und allezeit präsent. Nicht einzelne Gefühle, wohl aber das Fühlen ist fundamental. Wir spüren dies, wir wissen es und, ob wir wollen oder nicht, wir müssen es anerkennen. Wir können wählen, ob wir hier oder dort wohnen wollen, dies oder jenes tun; wir können nicht wählen, ob wir fühlen wollen oder nicht. Selbst der Vorsatz, kalt und unberührt zu sein, löst Gefühle aus. Wir können Gefühle stilisieren und kultivieren, können sie unterdrücken, stimulieren oder sie künstlich erzeugen, doch wir können nicht entscheiden, nicht mehr zu fühlen.“* H. Böhme: Gefühl. In: Christoph Wulf (Hrsg.): *Vom Menschen*. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim/ Basel 1997, S. 525-548, hier: S. 525.

⁷ Ein anderes Beispiel: (engl.) „anger“ wird oft mit (dtsch.) „Zorn“ übersetzt - aber interessanter Weise wird „anger“ *manchmal* auch mit „Wut“ oder „Ärger“ übertragen. Heißt dies, dass die Bedeutungen von „anger“, „Wut“, „Ärger“ und „Zorn“ einander gleichen? Siehe Diskussion Abschn. 2.

Wierzbickas Instrument der „reduktionistischen Paraphrase“⁸ eröffnet hier einen Weg, dessen Logik bestechend einfach ist: Lässt sich zeigen, dass komplexe Begriffe, z.B. „Gefühl“ oder (engl.) „emotion“, aus den *gleichen* einfacheren Elementen zusammengesetzt sind, dann sind sie wirkliche Äquivalente und in ihrer Bedeutung übereinstimmend. Allerdings: unterscheiden sich die komplexen Begriffe in der Zusammensetzung ihrer „Bausteine“, so muss davon ausgegangen werden, dass sich in den Begriffen eine besondere kulturelle Eigenheit zeigt.

Tatsächlich lässt sich auf diese Weise verdeutlichen, dass selbst so scheinbar (kultur-) neutrale Begriffe wie „Gefühl“ und (engl.) „emotion“ bereits wirksam mit kulturellem Einfluss behaftet sind und sie zu recht nicht in der Liste der semantischen Primitiva auftauchen. Entgegen der in der Wissenschaft üblichen Gepflogenheit, diese Begriffe als kulturunabhängig zu verstehen und sie auch als Synonyme zu verwenden, muss darauf hingewiesen werden, dass sie ein kulturell geprägtes Wahrnehmungsmuster enthalten und sie in ihrem Sinngehalt einander nicht entsprechen. Denn die Begriffe „Gefühl“ und (engl.) „emotion“ verbindet zwar ein gemeinsamer Nenner (wie im folgenden Abschnitt dargelegt wird), doch beschreibt der deutsche Begriff auch Phänomene, die dem englischen Begriff fremd sind.⁹

⁸ Reduktionistische Paraphrase: Bei der Beschreibung eines Wortes wird auf Bedeutungselemente zurückgegriffen, die einfacher sind als das Wort, das beschrieben werden soll. Komplexe Bedeutungen werden durch eine Paraphrase aus einfacheren Bedeutungselementen aufgeschlüsselt.

Eine vollständige reduktionistische Paraphrase erhält man, wenn die Bedeutung eines komplexen Wortes durch kleinstmögliche Bedeutungsatome, d.h. durch universelle semantische Primitiva ausgedrückt wird.

„This, then, is what the “alphabet of human thoughts” appears to look like. All complex meanings, in all conceptual domains, can be represented and explained as configurations of these sixty or so fundamental conceptual building blocks.” Wierzbicka 1999., S. 142-143.

Um etwas Sinnvolles zu sagen, braucht man allerdings mehr als Worte: man braucht eine Grammatik, die es erlaubt, die Worte sinnvoll zu Sätzen aneinander zu reihen. Auch hier geht Wierzbicka den Weg der konsequenten Einfachheit. Eine „universale“ Syntax entsteht dann, wenn *diese* Worte auf einfache und intuitive Weise sinnvoll verbunden werden - dann ist eine Übersetzung in *jede andere* Sprache, ohne Sinnverlust, möglich. Beispielsweise: „Jemand sagt etwas.“ - „Someone says something.“; „Ich will etwas tun“ - „I want to do something“. „Thus the theory assumed in this Someone says something book posits the existence not only of an innate and universal „lexicon of human thoughts“ but also of an innate and universal „syntax of human thoughts“. Taken together, these two hypotheses amount to positing something that can be called “a language of thought”, or, as I called it in the title of 1980 book, “Lingua Mentalis”. It is this universal “lingua mentalis” which is being proposed, and tested, as a practical metalanguage (“NSM”) for the description and comparison of meanings.” Wierzbicka 1999, S. 28.

⁹ Obwohl Historiker - insbesondere auch Historiker der Emotionsgeschichte - eigentlich sensibilisiert sein müssten für die Kulturabhängigkeit von Begriffen, werden dennoch amerikanische und englische, deutsche und französische Begriffe bzw. ihre Übersetzungen unterschieds-

1.1 „Gefühl“, „emotion“ und „sentiment“: Übereinstimmungen und Unterschiede

Geht man davon aus, dass unsere Sicht auf Emotionalität geleitet wird von im Hintergrund wirkenden Selbstannahmen, dann verwundert die Feststellung nicht allzu sehr, dass sich bereits in den (scheinbar) „neutralsten“ Begriffen Spuren von kultureller Eigenheit zeigen.

Doch wirklich erstaunlich ist, wie ausgeprägt diese Unterschiede selbst in den doch relativ verwandten Kulturen Deutschlands, Frankreichs und Englands sind. Daher möchte ich im Folgenden kurz darlegen, inwiefern Engländer, Franzosen und Deutsche nicht die gleichen Phänomene im Blick haben, wenn sie über Emotionalität nachdenken.

Wenn wir in einem (Sprach-) Vergleich diejenigen Begriffe einander gegenüberstellen, die den deutschen, den französischen und den englischen Alltag im emotionalen Bereich anleiten: *Gefühl*, (frz.) *le sentiment* und (engl.) *emotion*, und sie auf ihre Verwendungssituationen hin befragen, können einige interessante Bedeutungsgemeinsamkeiten, aber vor allem auch *-unterschiede* festgestellt werden¹⁰:

Grundlegend gilt zwar in allen Kulturen das Element des Fühlens als Basis der Begrifflichkeit: to feel/ fühlen/ sentir. Es ist unerlässlich, dass bei der Verwendung der Begriffe „Gefühl“, „sentiment“ und „emotion“ ein Ereignis vorliegt, das umschrieben werden kann mit „jemand fühlt etwas“.¹¹

Gefühl/ emotion/ sentiment

Jemand/Person X fühlt etwas ...

los, ohne Anmerkungen oder Einschränkungen benutzt. So auch durchgehend bei Peter N. Stearns: *History of Emotions: Issues of Change and Impact*. In: *Handbook of Emotions*. Hrsg. v. Michael Lewis und Jeannette M. Haviland-Jones. New York/ London 2000 (2. Aufl.), S. 16-29.

¹⁰ Die folgende „reduktionistische Paraphrasierung“ beruht auf den Überlegungen und *in manchen Teilen* auf den Beispielen Anna Wierzbickas. Vgl. Wierzbicka 1992, S. 178 und Wierzbicka 1999, S. 3.

Es wird nicht die *maximale* Reduktion in Bedeutungsatome vorgenommen, sondern nur eine *relative*, da es in dieser Darlegung hauptsächlich darum geht, das Prinzip aufzuzeigen und die kulturelle Gebundenheit von emotionalen Kategorien sichtbar zu machen.

¹¹ Dieses Ereignis werde ich im Folgenden „Fühlereignis“ nennen. Der Begriff „Fühlereignis“ scheint mir so unbestimmt wie möglich und soll daher lediglich die Erfahrung des „Fühlens“ bezeichnen.

In Teil II der Arbeit werden diese Begriffe in ihrer historischen Dimension analysiert - dann wird sichtbar, inwiefern sie - historisch betrachtet - *keine* Synonyme sind. Vgl. Kap. 7, Abschn.4.

Personne X sent quelque chose ...

Person X feels something ...

Doch zeigt sich, dass nicht auf alles, was gefühlt werden kann auch automatisch die Kategorien „Gefühl“, „sentiment“ oder „emotion“ zutreffen. Das Ereignis des „Fühlens“ ist offensichtlich grundlegend, jedoch noch viel zu wenig präzise. Beispielsweise kann man im Deutschen sehr wohl „fühlen, dass die Erde bebt“, trotzdem kann nicht von einem „Erdbebengefühl“ gesprochen werden. Ebenso ist es im Englischen oder Französischen zwar möglich, dass jemand den Blick eines anderen in seinem Nacken fühlt (to feel the eyes of someone in one's neck), dennoch wäre es verfehlt, hier eine „emotion“ oder ein „sentiment“ zu vermuten. Lediglich etwas zu „fühlen“, reicht offenbar nicht aus, damit man von „Gefühl“, von „emotion“ oder „sentiment“ sprechen kann. Es scheint, als wählten diese Begriffe aus einem größeren Spektrum von Fühlereignissen eine oder mehrere Gruppen aus. Aber was ist ihr Kriterium?

Im Deutschen werden Empfindungen als „Gefühl“ bezeichnet, die auf ein *Geschehen im Körper* verweisen. So kann man von einem „Schmerzgefühl“ von einem „Hungergefühl“ oder von „Schwindelgefühl“ sprechen. Dies ist im Englischen nicht möglich. Obwohl man auch dort Hunger „fühlen“ kann (to feel hungry) oder Schmerz (to feel pain), ist es nicht möglich, von „the emotion of pain“ zu sprechen oder „the emotion of hunger“. Auch die französische Kategorisierung erlaubt es nicht, Körperempfindungen als „sentiment“ darzustellen (nicht möglich ist daher „le sentiment de fame“).

Hier liegt also eine (erste) wichtige Abweichung vor in den Kategorien „Gefühl“, „emotion“ und „sentiment“. ¹²

Im Deutschen qualifiziert sich ein Fühlereignis für die Kategorie „Gefühl“, wenn es seinen Ursprung in einem Körperprozess hat, oder sich auf ein *Geschehen im Körper* bezieht. ¹³

¹² Diese kategoriale Abweichung ist der Grund für die Selbstsicherheit, mit in der englischsprachige Emotionstheoretiker eine Grenze ziehen können zwischen „emotions“ und „feelings“ - Körperprozesse werden im Englischen *per se* nicht als „Emotionen“ betrachtet. Im Deutschen kostet es schon einige Anstrengung, diese Trennung aufrechtzuerhalten: Müdigkeit, Abgespanntheit, Gereiztheit scheinen ebenso „Gefühl“ zu sein, wie Angst, Trauer oder Erleichterung.

*Gefühl (1)*¹⁴

Im Körper von Person X geschieht etwas

Weil dieses geschieht, fühlt Person X etwas

Die Kategorie „Gefühl“ deckt also einen etwas größeren Teil des (Fühlerfahrungs-) Spektrums ab als das französische „sentiment“ oder das englische „emotion“.¹⁵

Wenden wir uns nun den Fühlereignissen zu, die auf den ersten Blick am „weitesten“ von diesen „Körpergefühlen“ entfernt sind und am anderen Ende des Spektrums zu liegen scheinen: es geht um Fühlereignisse, die vornehmlich auf kognitiven Prozessen beruhen.

Im Deutschen ist es durchaus möglich, dass auch Empfindungen, die über komplexe gedankliche Prozesse aufgebaut werden, als ein „Gefühl“ bezeichnet werden: es gibt das „Gerechtigkeitsgefühl“ und das „Pflichtgefühl“ genauso wie das „Selbstwertgefühl“. Das französische „sentiment“ stimmt hier mit der deutschen Kategorie überein: „le sentiment de sa valeur“ und „le sentiment du devoir“ sind durchaus gängige Wendungen. Im Englischen hingegen ist eine Übersetzung dieser Ausdrücke mit dem Begriff „emotion“ nicht denkbar. Dort gibt es kein „emotion of one’s own value“ oder „the emotion of duty“.

Hier liegt also eine weitere wichtige Abweichung der Kategorien vor, denn sowohl das Deutsche „Gefühl“ wie das Französische „sentiment“ erfassen Fühlerlebnisse, die vornehmlich auf kognitiven Prozessen beruhen - und die, das ist wichtig, *keinen* Verweis auf Körperprozesse enthalten.

Für den deutschen Begriff „Gefühl“ qualifizieren sich nun (mindestens) zwei Gruppen von Fühlereignissen: *Gefühl (1)* und

¹³ Allerdings gilt nicht, dass *alle* Körperprozesse Gefühle sind. Wie die historische Analyse des Begriffs „Gefühl“ zeigt, findet innerhalb dieser Kategorie eine weitere Auswahl statt. Siehe dazu Kap. 7, Abschn. 4.

¹⁴ Man beachte den Unterschied zwischen den Begriffen „Gefühl“ und „Gefühle“ (Mehrzahl). Steht man vor der Aufgabe, eine Liste von „Gefühlen“ zu erstellen, käme „Hunger“ vermutlich nicht darin vor. Obwohl man die Frage: „Ist Hunger ein Gefühl?“ mit „Ja“ beantworten kann. Die Frage: „Zählt Hunger zu den Gefühlen?“ - kann nur mit „nein“ beantwortet werden.

¹⁵ Vgl. Wierzbicka 1999, S. 9. Im Deutschen birgt diese Kategorisierung des emotionalen Bereichs einige interessante Fragen, die sich – allein aufgrund der unterschiedlichen Bedeutungen der Begriffe „Gefühl“ und (engl.) „emotion“ - im Englischen gar nicht stellen, beispielsweise: Sind „Schreck“ und „Schmerz“ Gefühle?

Gefühl (2)

- (1) Person X denkt etwas
- (2) weil dieses geschieht, fühlt Person X etwas

Das Französische kennt keinen Gegenpart zum deutschen *Gefühl (1)*, doch unterscheidet es sich vom englischen „emotion“ darin, dass es Fühlereignisse einschließt, die auf einen kognitiven Ursprung verweisen:

le sentiment (1)

- (1) Quelqu'un pense quelque chose
- (2) c'est pourquoi, quelqu'un sent quelque chose

Welche Fühlereignisse bezeichnet denn nun das englischsprachige „emotion“? Offensichtlich ist sein Gebrauch deutlich eingeschränkter als die Verwendung der französische Kategorie „sentiment“ oder der deutschen Kategorie „Gefühl“.

Betrachten wir Fühlereignisse, die in der englischsprachigen Literatur als typische „emotion“ angeführt werden: anger, anxiety, grief, disgust, joy, dann ist das ihnen gemeinsame Element, dass sie aus einer bestimmten *Kombination* von kognitivem Prozess und körperlichem Geschehen bestehen, d.h. sie referieren auf Situationseinschätzungen *und* auf körperliche Reaktionen.

Emotion

- (1) Person X thinks something
- (2) because of this, X feels something
- (3) because of this, something is happening to X

Auch das Deutsche und Französische kennen diese Kategorie:

Als Beispiele mögen hier „Freude“ gelten, oder „Trauer“ oder „Scham“ - bei diesen Empfindungen steht ein Ereignis im Vordergrund, das in *bestimmter* Weise von einer Person interpretiert oder wahrgenommen wird und den Hintergrund liefert für ein *bestimmtes* körperliches Empfinden - das auf dieses Ereignis *und auf nichts anderes* hin interpretiert wird.

Gefühl (3)

Person X denkt etwas

- (1) weil dieses geschieht, fühlt Person X etwas
- (3) weil dieses geschieht, geschieht im Körper von Person X etwas

sentiment (2)

personne X pense quelque chose

- (1) c'est pourquoi, X sent quelque chose
- (2) c'est pourquoi, quelque chose se passe à X

Dieser gemeinsame Nenner, auf den die drei Kategorien „Gefühl“, „sentiment“ und „emotion“ zu bringen sind, ist nur ein kleiner Teil dessen, was „gefühl“ werden kann und nur ein noch kleinerer Teil dessen, was die deutsche und/oder französische Sprache durch den Einsatz besonderer Begriffe aus dem möglichen Spektrum der Fühlereignisse hervorhebt. Er ist darüber hinaus *nur* für die englischsprachige Kultur „selbsterklärend“. Nur für sie ist es intuitiv richtig, zwar davon zu sprechen, dass man „Hunger“ fühlen kann, dennoch der Begriff „emotion“ nicht anzuwenden ist. Für die deutsche Sprachkultur ist es ganz unerheblich, ob das zur Debatte stehende Fühlereignis *primär* ein Körpererlebnis ist, oder ob *vorwiegend* kognitive Prozesse daran beteiligt sind, oder ob es gar eine Kombination von kognitivem und körperlichem Prozess ist. *Für sie* gehören alle drei Gruppen von Empfindungen in die Kategorie „Gefühl“, und *für sie* weisen alle diese Empfindungen hinreichende Ähnlichkeit auf, um sie unterschiedslos zu kategorisieren.

1.2 Die kulturunabhängige Basis des „Fühlens“ und die kulturabhängigen Ordnungskategorien: Gefühl, Affekt, Leidenschaft ...

Der Begriffswahl kommt in der Erforschung der Emotionalität eine ganz erhebliche Bedeutung zu, denn gerade die Bedeutungsunterschiede, die in einfachen lexikalischen Übersetzungen häufig verloren gehen, können ein wichtiges Mittel sein, die kulturell geprägten Wahrnehmungsweisen aufzudecken. Daher ist es bedauerlich, dass in der wissenschaftlichen Forschung zunehmend der Be-

griff „Emotion“ die Diskussion beherrscht, obwohl er in seiner englischsprachigen Ursprungsbedeutung die weitestgehenden Vorannahmen enthält und lediglich *einen* bestimmten Typus von Fühlereignissen berücksichtigt.¹⁶ Dies birgt die Gefahr, dass ein Teil des emotionalen Bereichs als das Ganze gesehen wird.

Deshalb kann es durchaus Sinn machen, nicht den Begriff „Emotion“ als menschliche Universalie zu betrachten, sondern den umfassenderen Begriff „Fühlen“, wie Wierzbicka vorschlägt: *„I am suggesting, then, that while the concept of „feeling“ is universal (or near-universal) and can be safely used in the investigation of human experience and human nature, the concept of „emotion“ is culture-bound, and cannot be similarly relied on.“*¹⁷ Folgt man diesem Vorschlag und betrachtet das Fühlen, bzw. die Erfahrung des Fühlens, als das allen Menschen gemeinsame Element, dann eröffnet sich die Möglichkeit, bereits in der sprachlichen Kategorisierung des emotionalen Bereichs eine kulturspezifische und historische Wahrnehmungsweise zu entdecken.

Denn *welche* Fühlereignisse in einer Kategorie zusammengefasst werden und für die jeweilige Kultur in einen sinnvollen Begriff münden, ist nicht von vornherein festgelegt. Wie die Analyse der Begriffe „Gefühl“, (engl.) „emotion“ und (frz.) „sentiment“ zeigt: auch wenn diese Begriffe noch so wert- und kulturfrei erscheinen, sie enthalten bereits spezifische Wahrnehmungsmuster.

Und es muss auch nicht immer nur *ein* Begriff sein, der den emotionalen Bereich strukturiert. Im Deutschen stehen neben dem Begriff „Gefühl“ noch „Affekt“ und „Leidenschaft“ zur Verfügung, im Englischen neben „emotion“, noch „feeling“ und „passion“. In historischer Perspektive weitet sich die Anzahl der Begriffe, die als *Ordnungskategorien* aufgefasst werden können, beträchtlich; so sind auch die Begriffe „Begierde“, „Gemütsbewegungen“, „Seeleerregungen“ etc. als solche zu zählen.

¹⁶ „One could say that the English concepts of „emotion“ picks out one type of feeling (cognitively based feelings) as an important category, distinct from other types of feelings; and that moreover, it links it with a vague reference to something that „happens“ to or in a person as a result of the feeling in question.“ Wierzbicka 1992, S. 178.

¹⁷ Anna Wierzbicka: Semantics, Culture, and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations. Oxford 1992, S 178-179. Dennoch haben alle Sprachen Wörter, die Empfindungen bezeichnen, die auf bestimmten Gedanken beruhen Vgl. Wierzbicka 1988, S. 276.

Die Basis, auf der die kulturellen Konzeptionen im emotionalen Bereich aufbauen, ist das weite Spektrum dessen, was „gefühl“ werden kann. Doch *nicht alle* Fühlerfahrungen finden in den Kulturen gleichermaßen Eingang in begriffliche Konzeptionen - es findet eine Auswahl statt, die dem Spektrum und damit auch dem Fühlen eine Struktur gibt. Wie wir oben gesehen haben, kann beispielsweise der Bezug auf Denkprozesse eine Gemeinsamkeit sein, die Fühlerfahrungen zusammenfasst. Ein anderes Kriterium kann ihre Referenz auf Körperprozesse sein. Auch ist es möglich, insbesondere jene Fühlerlebnisse zu bündeln, die auf einer Kombination von Fühlerlebnis, kognitivem und physiologischem Geschehen beruhen.

Diese Vieldeutigkeit und diese Flexibilität in der Kategorisierung des emotionalen Bereichs sind wohl die Ursachen für die Unmöglichkeit, Definitionen zu entwerfen, die überzeitliche und interkulturelle Gültigkeit besitzen. Denn auch die Wissenschaft kann nichts anderes tun, als immer wieder Strukturen in diesen Bereich hinein zu tragen. Deutlich wird dies beispielsweise, wenn man die Kategorisierung der Basisemotionen-Theoretiker betrachtet, die nur jene Empfindungen in ihre Kategorie aufnehmen, die mit einem ausgeprägten Gesichtsausdruck einhergehen. Oder wenn eine Kategorie entworfen wird, die insbesondere jene Fühlereignisse berücksichtigt, die einen starken Bezug zum Individuum haben, wie die Emotionsforscher Frijda und Mesquita vorschlagen, wenn sie erklären: „*Emotions occur when an event is appraised by the individual as relevant to his or her concerns.*“¹⁸ Doch sollte stets bewusst bleiben, dass durch dieses Kategorisieren lediglich ein Teil des emotionalen Bereichs des Menschen erforscht wird und genau genommen bei dieser Vorgehensweise nur die Fühlerfahrungen thematisiert werden, die vorher isoliert wurden.

Ebenso wie Forscher aus dem Spektrum dessen, was gefühlt werden kann, bestimmte Bereiche für ihre Zwecke herauslösen, wählen Kulturen aus dem Spektrum dessen, was gefühlt werden kann, *ihre* spezifischen Kategorien zur orientierenden Einordnung aus. Ob dieses oder jenes Fühlerlebnis ein „Gefühl“, ein „Affekt“, eine „Passion“ oder noch etwas anderes ist, beispielsweise eine „moralische Empfindung“ oder ein „ästhetischer Eindruck“, oder gar lediglich als ein physiologischer Vorgang eingeschätzt wird, der keiner weiteren

¹⁸ Vgl. Nico H. Frijda, Batja Mesquita: The Social Roles and Functions of Emotions. In: Emotion and Culture 1994, S. 51-87, hier: S. 52.

Beachtung bedarf, liegt somit nicht an den Fühlerfahrungen selbst, sondern hängt davon ab, wie Menschen einer Kultur gelernt haben, ihre Erfahrungen zu betrachten. Ihre Sicht beruht darauf, mit welchen Vorstellungen, Metaphern, Bildern und Analogien sie sich selbst interpretieren. Dabei sind diese Selbstinterpretationen eingebettet in größere Erklärungszusammenhänge und betreffen beispielsweise auch die Frage, wie eine Kultur *generell* über den Menschen denkt, welche Vorstellungen sie sich über die *Natur* des Menschen macht, was sie glaubt, was oder wer der Mensch eigentlich ist, ob er eine Seele hat und wie diese aussieht, wie sein Verhältnis zur Umwelt und zu seinen Mitmenschen ist oder sein sollte usw.¹⁹

Dabei kann es durchaus Sinn machen, daran zu denken, dass unsere moderne westliche Sicht auf den emotionalen Bereich sehr säkular und technisch ist, denn Fühlerfahrungen können auch interpretiert werden als „übernatürliche Vorgänge“, wie beispielsweise im Umfeld von Hexereiglauben, oder als „Leidensvorgänge“, wie in östlichen Religionen.²⁰ Dass emotionale Erfahrungen auch in Mitteleuropa Jahrhunderte lang in religiösen Kategorien gedacht wurden und eingebettet waren in Vorstellungen über den Teufel, über Vergehen,

¹⁹ Vgl. Lutz 1988, S. 82-83: *“Cultural beliefs about emotion are intimately related to broader cultural theories about the nature of the person and of social relationships. Any local theory of emotion will fundamentally reflect the more general views that are held about why and how people behave, feel, think, and interact as they do. To understand how the Ifaluk talk about emotion, therefore, we must examine the ways people on the atoll think about the nature of personal organization (including consciousness and the body), about morality, about individual capacities, and about why individuals vary among themselves and across the life cycle.”*

²⁰ Vgl. Shweders Ansicht, dass Emotionen eine Interpretation unserer Physiologie sind: *„In making translation decisions it is important to recognize that our contemporary theory of the “emotions” plays a rather special part in the history of human self-consciousness because it intrudes into an interpretative space that is occupied in many other culture by theories of “bewitchment” (sorcery, evil eye, black magic, spirit attack) and “suffering” (sin, moral transgression, karma, spiritual debts that are acquired or inherited). In such cultures, theories of “bewitchment” and “suffering” typically complete, not only with each other, but also with local theories of “sickness” (/41) (biochemical imbalance, fluid and fiber dysfunction, organ pathology, disease) to explain and help people manage the pleasant or painful, arousing or enervating immediacies of somatic and affective experience, and this is no less true of our contemporary theory of the “emotions”. The metaphysics of nature and of transcendent realities that supported theories of “bewitchment” and “suffering” may no longer be popular in our official mainstream scientific culture but the problem they addressed – how to make sense of those somatic and affective experiences that have more than (or other than) just a somatic cause – has not gone away.*

On a worldwide or historical scale the most frequent folk theories of somatic and affective experience are of three general kinds: (1) theories of “sickness” (a biochemical theory); (2) theories of “bewitchment” (an interpersonal theory); and (3) theories of “suffering” (a moral theory). In the official culture of the contemporary Western world, theories of “bewitchment” (e.g. ghost attack) and of “suffering” (nature itself punishing those who sin) have been displaced by a general theory of mental or psychosomatic causation, of which the theory of the “emotions” is a subclass.” In: Shweder in: *Nature of Emotion* 1994, S. 40-41.

Sünde und Verdammnis, findet sich u. a. in der Reihung der sieben Todsünden wieder.²¹

Dass diese Kategorisierungen nicht lediglich bedeutungslose Namenklauberei ist, sondern erheblichen Anteil daran hat, den emotionalen Bereich einer Kultur zu formen und auszugestalten, wird deutlicher, wenn man die Begriffe, die den emotionalen Bereich strukturieren, nicht nur als Ausdruck von Vorstellungen und Reflektionen betrachtet, sondern sich klar macht, dass in diesen Begriffen *Bewertungsmaßstäbe* hinterlegt sind.

Die strukturierenden Begriffe, wie beispielsweise „Gefühl“, (engl.) „emotion“ oder (frz.) „le sentiment“, legen auf diese Weise nicht nur fest, welche Fühlereignisse aus einem Spektrum zusammengefasst werden können, sondern auch, wie diese Fühlereignisse *aufzufassen* sind und wie mit ihnen *umzugehen* ist. Dies wird insbesondere dadurch deutlich, dass Kulturen sich erheblich darin unterscheiden, wie sie zu ihren „Fühlereignissen“ stehen.²²

Dass auch innerhalb einer Kultur Fühlereignisse differenziert wahrgenommen werden können, wurde bereits angesprochen. So werden beispielsweise im Deutschen neben dem Begriff „Gefühl“ auch die Begriffe „Leidenschaft“ und „Affekt“ zur Kategorisierung herangezogen. An diesen Begriffen kann sehr gut deutlich gemacht werden, dass sie nicht nur bestimmte Fühlerfahrungen zusammenfassen, sondern darüber hinaus auch vermitteln, welche Eigenschaften diesen Gruppen von Fühlerfahrungen zukommt, und wie diese Fühlerfahrungen aufzufassen sind. Diesen „Doppeleffekt“ von Kategorisierung und Bewertung kann bereits ein Blick ins Lexikon belegen. Beispielsweise wird den Fühlerfahrungen, die unter die Kategorie „Gefühle“ fallen, ganz anders begegnet

²¹ Evagrius von Pontus, ein griechischer Theologe (* 346 - 399/400) stellte erstmals einen Katalog von acht Todsünden zusammen: *Völlerei, Wollust, Habgier, Traurigkeit, Zorn, geistige Faulheit, Ruhmsucht und Stolz*. Die „Kürzung“ auf 7 Todsünden geht auf Papst Gregor I. (590-604) zurück. Er fasste Ruhmsucht und Stolz sowie Traurigkeit und Faulheit zusammen und fügte den Neid hinzu: *Stolz, Neid, Zorn, Traurigkeit, Habgier, Völlerei, Wollust*. Im 7. Jhd. wurde Traurigkeit durch Trägheit ersetzt.

Es wäre interessant herauszufinden, wie und warum dieser Wandel zustande kam und mit welchen Begründungen die einzelnen „Sünden“ ihren Platz in der Liste behaupten. Dass im Sommer 2003 die Speiseeis-Firma Langnese es für eine gute Idee hält, ihr Eis nach den sieben Sünden zu benennen und dies als Werbung betrachtet, weist auf die immer noch vorhandenen kulturellen Schemen hin - Jedoch zeigt es auch, dass die Bedeutung von „Sünde“ ihre Bindungskraft an „Angst“ verloren hat und in die Nähe der „Lust“ gewandert ist.

²² Während beispielsweise im Englischen der Begriff „emotion“ den Bereich des Fühlens strukturiert und die englische Kultur davon ausgeht, dass Menschen im Grunde rationale Wesen sind, die beim Erleben von *emotions* ihren „Normalzustand“ verlassen, formt im Russischen der Begriff „*cuvstva*“ das Erleben, und dort bedeutet gerade die *Anwesenheit* von *cuvstva* Normalität und die *Abwesenheit* das Verlassen dieses Normalzustandes. Vgl. Wierzbicka 1999, S. 17-18.

als den „Leidenschaften“. „Gefühle“ können gepflegt und kultiviert werden, sie können „den tragenden Grund für Erleben und Verhalten bilden“.²³ Vor „Leidenschaften“ hingegen wird gewarnt, und ihre „Gefährlichkeit“ ist bereits zu einem Topos geworden - lexikalisch werden als Alternativen: „*Manie, Sucht, Besessenheit*“ angeboten - Begriffe also, deren Nähe zum Krankhaften unübersehbar ist.²⁴

So werden mit der Art und Weise, wie auf den emotionalen Bereich geschaut wird, gleichzeitig die elementaren Werte vermittelt, die dort gelten. Mit dem richtigen Gebrauch der Begriffe wird zugleich der „richtige Umgang“ mit den (eigenen und fremden) Fühlerlebnissen gelernt.

Die generelle Haltung, die Kulturen den Fühlerfahrungen oder einigen Gruppen von Fühlerfahrungen entgegenbringen, beeinflusst selbstverständlich auch das Erleben von Fühlerfahrungen insgesamt. Sowohl ein „Stigmatisieren“, wenn beispielsweise Emotionen als „Störungen des Normalen“ aufgefasst werden, wie auch ein „Idealisieren“, wie beispielsweise vertreten in der Auffassung, Emotionen sollten *immer* ein Teil der Handlung sein, lenken das, was es zu erfahren gibt, bereits *im Erleben* in Bahnen und wirken auf diesen Bereich zurück.

Diese „Rückkopplung“ zwischen Kategorisierung und Erleben ist ein wichtiger Grund dafür, dass Kulturen ihre kulturspezifischen Eigenheiten nicht als solche erkennen. Es findet durch die Kategorisierung eben nicht nur eine Reflektion, sondern *auch* eine die Emotionalität *bewertende* und damit eine *auf die kulturelle Sichtweise zuarbeitende Veränderung* statt.

Das kulturspezifische Einordnen, Hervorheben und Markieren bestimmter Fühlerlebnisse aus einem größeren Spektrum würde den Mitgliedern der Kultur zweifellos als ein willkürlicher und nicht nachvollziehbarer Vorgang erschei-

²³ Vgl. Lexikoneintrag Online-Brockhaus/ URL: brockhaus.de; Suchbegriff: Gefühl; 26-09-03: „Gefühl, seelische Erlebnisse oder Erlebnisqualitäten teils ungerichteter, teils gerichteter Art (Liebe, Hass), teils Gesamtzustände, die als Stimmung den tragenden Grund für Erleben und Verhalten bilden. Stark und rasch verlaufende Gefühle heißen Affekte.“

²⁴ Vgl. Lexikoneintrag Online-Brockhaus/ URL: brockhaus.de; Suchbegriff: Leidenschaft; 26-09-03: Leidenschaft, Manie die, 1) Besessenheit, Sucht, Leidenschaft. 2) Phase der manisch-depressiven Erkrankung.

Gänzlich aus dem Bereich der Wertschätzung fallen Fühlerfahrungen heraus, die als „Affekte“ bezeichnet werden, denn ihnen wird eine Minderung der Verantwortungsfähigkeit einer Person zugeschrieben - vor deutschen Gerichten gilt ein Handeln im Affekt als strafmildernd.

nen, stände ihnen zu irgendeinem Zeitpunkt tatsächlich ein breites Spektrum von Fühlerfahrungen ungewichtet und unbewertet vor Augen. Doch dazu kommt es nicht. Wie in den folgenden Kapiteln noch weiter dargelegt wird, nimmt jede Kultur fortwährend Einfluss auf das Erleben von emotionalen Situationen. So werden die Selektion von Teilbereichen und ihre Hervorhebung unsichtbar und Fühlerfahrungen - *obgleich* kulturell reglementiert, geformt und gestaltet - werden als natürlich und ursprünglich erlebt. Diese „Unsichtbarkeit“ der Regulation des emotionalen Bereichs, gepaart mit der Illusion, dass das, was „gefühl“ wird, völlig „natürlich“ ist, ist der Grund, warum in dieser Arbeit von einem „emotionalen Wahrnehmungsschema“ gesprochen wird.

2. Kulturelle Varianz des emotionalen Erlebens und Handelns

Kulturell autonome Konzeptionen finden wir nicht nur in dem Bereich, der mit den Begriffen „Gefühl“, (engl.) „emotion“ oder (frz.) „sentiment“ abgedeckt wird und auf die *Reflektionsebene von Emotionalität* zielt. Wie oben bereits erwähnt, enthalten auch solche Begriffe wie „Zorn“, „Ekel“ und „Freude“ kulturspezifische Elemente, allerdings gehen sie meist in den einfachen Übersetzungen verloren. Um deren Kulturgebundenheit dennoch darzustellen, bedarf es einiger methodischer Hilfsgriffe. Im Folgenden möchte ich am Beispiel der tschechischen Emotion „Lítost“ demonstrieren, wie die Methode der reduktionistischen Paraphrase auch in diesen Fällen spezifische Eigenheiten zu Tage fördern kann.

Mit dem Nachweis kulturspezifischer Emotionen tauchen zugleich die Fragen auf, wie diese kulturelle Varianz erklärt werden kann, und welche Schlussfolgerungen für die geschichtswissenschaftlichen Forschungen gezogen werden können. Diesen Fragen wird in den anschließenden Abschnitten nachgegangen.

2.1 Das Emotionskonzept „*Lítost*“

Unübersehbar wird die Existenz von kulturell eigenen Emotionen in dem Moment, wo keine Begriffe für eine Übersetzung zur Verfügung stehen. Im Tschechischen gibt es einen Emotionsbegriff, für den keine äquivalenten Übersetzungen in anderen Sprachen gefunden werden können. Der Schriftsteller Milan Kundera erklärt in seinem Roman „Das Buch vom Lachen und Vergessen“ worum es sich dabei handelt:

„*Lítost* ist ein tschechisches Wort, das sich nicht übersetzen lässt. Die erste Silbe, die gedehnt und betont ausgesprochen wird, klingt wie die Klage eines einsamen Hundes. In anderen Sprachen finde ich kein Äquivalent, obwohl ich mir nur schwer vorstellen kann, daß die menschliche Seele ohne dieses Wort zu verstehen ist.

Ein Beispiel: Der Student badete zusammen mit einer befreundeten Studentin in einem Fluß. Das Mädchen war sportlich, und er ein miserabler Schwimmer. Er konnte unter Wasser nicht ausatmen, schwamm langsam und hielt den Kopf krampfhaft über dem Wasserspiegel. Das Mädchen war hoffnungslos in ihn verliebt und so taktvoll, ebenso langsam zu schwimmen wie er. Als die Zeit zum Aufbruch gekommen war, wollte sie noch schnell ihren sportlichen Bedürfnissen Genüge tun und schwamm mit raschen Zügen ans andere Ufer. Der Student versuchte, schneller zu schwimmen und schluckte Wasser. Er fühlte sich erniedrigt und in seiner körperlichen Ungeschicklichkeit bloßgestellt, und er empfand *Lítost*. In seiner Erinnerung tauchte seine kränkliche Kindheit auf, die er unter der allzu fürsorglichen Aufsicht seiner Mutter ohne Sport und ohne Spielkameraden verbracht hatte, und er wollte über sich und seinem Leben verzweifeln. Als die beiden auf einem Feldweg in die Stadt zurückgingen, schwiegen sie. Verletzt und gedemütigt, verspürte er den unwiderstehlichen Wunsch, sie zu schlagen. Was hast du? fragte sie, und er machte ihr Vorwürfe, auf der anderen Seite des Flusses gebe es Wirbel, er habe ihr doch verboten hinüberzuschwimmen, sie hätte ja ertrinken können - und er schlug sie ins Gesicht. Das Mädchen fing an zu weinen, und beim Anblick ihrer Tränen empfand er Mitleid mit ihr, er umarmte sie, und seine *Lítost* zerfloß.“²⁵

Kundera beschreibt ein Gefühl, das auch im Deutschen nicht leicht auf den Begriff zu bringen ist. Versuchen wir diese kleine Geschichte dennoch anhand *unserer* Gefühlsbegriffe zu beschreiben, verliert sie deutlich an Plausibilität, denn nicht *ein*, sondern *zwei* (sich auf den ersten Blick sogar ausschließende) Gefühle scheinen sich hinter *Lítost* zu verbergen: zum einen Selbstmitleid, zum anderen Zorn.

²⁵ Milan Kundera: Das Buch vom Lachen und Vergessen. München 1992 (tschech. Orig.1979), S. 164.

Dass wir es bei *Lítost* mit einer gehörigen Portion Selbstmitleid zu tun haben, darauf weisen die Gedanken hin, die Kundera dem Studenten zuschreibt, als er *Lítost* empfindet: „In seiner Erinnerung tauchte seine kränkliche Kindheit auf ...und er wollte über sich und seinem Leben verzweifeln“.

Doch wir können - anders als Kundera - diese Geschichte nicht verstehen, führen wir nicht ein weiteres Gefühl als Motiv an, denn es scheint nicht plausibel, dass der Student *aus dem Gefühl des Selbstmitleids heraus* seine Freundin schlägt. Selbstmitleid mündet nach unserem Verständnis nicht in Aggression, sondern in Passivität.

Woher kommt nun der „unwiderstehliche“ Wunsch des Jungen, das Mädchen zu schlagen?

Für uns erklärt sich die Aggression gegen das Mädchen nur, wenn wir davon ausgehen, dass der Junge nicht nur Selbstmitleid sondern auch Zorn spürt: Das Mädchen erscheint ihm als die Ursache seiner miserablen Empfindungen - das Verlangen, sie dafür zu bestrafen, führt seine Hand.

Vermutlich kann diese Geschichte auch anhand anderer Gefühle erklärt werden, Kundera selbst verweist darauf, dass der Student sich „erniedrigt“ und „bloßgestellt“ fühlte. So könnte beispielsweise das *Schamgefühl* des Jungen eine erhebliche Rolle spielen und *Ärger* über die Beschämung oder auch verletzter *Stolz* oder verletzte *Eitelkeit*.

Wie schwierig es ist, die Emotion *Lítost* aus *einer* Geschichte zu schälen, weiß auch Kundera, deshalb fügt er seiner ersten Geschichte eine weitere hinzu:

„Oder ein anderes Erlebnis aus der Kindheit des Studenten: Die Eltern schickten ihn zum Geigenunterricht. Er war nicht besonders begabt, der Lehrer unterbrach ihn oft mit schneidend kalter Stimme und warf ihm seine Fehler vor. Er fühlte sich erniedrigt und hätte am liebsten geweint. Aber statt sich zu bemühen, besser zu spielen und weniger Fehler zu machen, fing er an, sie absichtlich zu machen, die Stimme des Lehrers wurde noch kälter und zorniger, und der Junge versank nur noch tiefer in seiner *Lítost*.“²⁶

²⁶ Kundera 1992, S. 165.

Wieder können wir aus unserer Perspektive in dieser Situation mehrere Gefühle entdecken.²⁷ Versuchen wir die gleichen Gefühls-Zuschreibungen wie im obigen Beispiel anzuwenden, verschiebt sich deren Bedeutungsanteil: Die Verbindung zum Selbstmitleid scheint weniger ausgeprägt, auch wenn der Hinweis darauf, dass der Junge am liebsten geweint hätte, vermuten lässt, dass ebenso wie in der Geschichte mit dem Mädchen, eine „stille Verzweiflung“ vorhanden sein könnte über die Unfähigkeit, das zu tun, was andere können. Und auch die Erklärung der Handlung des Jungen mit *Zorn* wirkt eine Spur willkürlicher, obwohl erneut die Ohnmacht des Jungen nicht in Passivität mündet, sondern in eine gegen den Lehrer gewandte Handlung: Kundera schreibt, dass der Junge anfängt, *absichtlich* Fehler zu machen.

Fast hat es den Anschein, als wenn diese zweite Beschreibung das Lösen des Rätsels: „Was ist *Lítost*?“ noch schwieriger machen würde.

Unsere intuitive Vorgehensweise bei dem Versuch, einen passenden deutschen Begriff für *Lítost* zu finden, führt zu der Frage, ob es denn auch eine *methodische* Vorgehensweise gibt, um emotionale Begriffe miteinander zu vergleichen. Ziel sollte es sein, genaue Auskunft darüber zu geben, inwiefern sich beispielsweise *Lítost* und *Selbstmitleid* gleichen oder unterscheiden, und es sollte möglich sein, von jeder Emotion eine einfache aber unverwechselbare „Kurzfassung“, einen Steckbrief, zu erstellen. Die Frage, ob es diese Methode gibt, kann mit „Ja“ beantwortet werden: Es gibt eine Methode, Emotionen miteinander zu vergleichen und sie zu identifizieren, allerdings wird dabei ein Umdenken in der Gewichtung des physiologischen Anteils verlangt, der dann nahezu unberücksichtigt bleibt.

Auch Kundera hat wenig Aufhebens gemacht um die Physiologie und um das subjektive Erleben von *Lítost*. Nicht die Fühlerfahrung an sich wurde dargelegt, wie beispielsweise: es kribbelt hier, und dort gibt es ein Stechen, die Atmung verlangsamt oder beschleunigt sich, und das Herz schlägt schnell, schwer oder donnernd. Geradezu selbstverständlich sieht Kundera von diesen Aspek-

²⁷ Als erstes drängt sich auf, das Verhalten des Jungen als „trotzig“ zu bezeichnen. - Interessanter Weise wird „Trotz“ im Deutschen nicht (mehr) als Gefühl kategorisiert. (Anders bei Ernst Platner: Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise. Leipzig 1790, S. 654-655.).

„Trotz“: verbirgt sich dahinter der Impuls, den anderen spüren lassen, dass er *trotz* seiner anzuerkennenden Überlegenheit im Grunde ohnmächtig ist. Wird so die dem Trotz vorausgehende Kränkung/Erniedrigung gerächt? Dann ist die Nähe zwischen *Lítost* und *Trotz*, verblüffend - und auch auf das erste Beispiel Kunderas anwendbar.

ten ab und beschreibt mit leichter Hand stattdessen eine *prototypische Situation*. Kundera veranschaulicht *Lítost*, indem er eine Erlebnissituation konstruiert, in welcher sich die fragliche Emotion mit charakteristischen Gedanken und Handlungen äußert.²⁸ Hierin stimmen Kundera und der methodischen Vergleich überein: beide nähern sich der Bedeutung des Begriffs über eine passende Situationsbeschreibungen und *nicht* durch die Beschreibung der Physiologie des Fühlens. Die jeweilig kennzeichnenden Denk- und Handlungsweisen (oder Handlungsabsichten) *treten an die Stelle* der Beschreibung des Fühlerlebens.²⁹ Im Zentrum steht daher nicht, was in einer prototypischen Situation *geföhlt* wird, sondern dasjenige, was während dessen *gedacht, gewollt* und *getan* wird. Völlig klar dabei ist: Das, was durch eine Situationsbeschreibung von einer Emotion „eingefangen“ wird, ist nicht ihr subjektives Erleben, sondern das beobachtbare und kommunizierbare Verhalten.

Das Entscheidungsprinzip bezüglich der Frage, ob sich zwei Emotionen gleichen, kann folgendermaßen formuliert werden: Wird bei einem Vergleich prototypischer Situationen festgestellt, dass Denken, Wollen und Handlungsabsicht einander gleichen, dann gleichen sich auch die Emotionen. Unterscheiden sich Wollen, Denken oder Handlungsabsicht, dann haben wir es mit *unterschiedlichen* Emotionen zu tun.³⁰

Doch stellt sich die Frage, ob zur Herstellung von Vergleichbarkeit denn für *jede* Emotion passende Geschichten oder Erlebnissituationen *hergestellt* werden müssen? Ja und Nein. Wie wir unten sehen werden, ist es kein Problem,

²⁸ Unsere intuitive Vorgehensweise hat einen ähnlichen Ausgangspunkt wie der Erklärungsansatz von Kundera: wir stellen uns vor, diese Situationen sei auch typisch für einen uns vertrauten Geföhlsbegriff und die Gedanken und Handlungen seien auch typische Ausdrucksweisen dieses bekannten Geföhls.

Im Fall von *Lítost* verlässt uns allerdings unser Vorstellungsvermögen. Denn für die *gesamte* beschriebene Situation lässt sich kein passender Gegenbegriff finden, ein Teil der Gedanken und Handlungen scheint übersetzbar mit Selbstmitleid, ein anderer Teil mit Zorn.

Beispielgeschichte 1: *Typisch* für *Selbstmitleid* ist der Gedanke an eine schwierige Kindheit, *untypisch* ist allerdings, dass der Student das Mädchen schlägt. *Typisch* für *Zorn* ist körperliche Aggression, *untypisch* ist allerdings, dass dem Zorn eine Schweigsamkeit vorausgeht und ein Ver zweifeln über die *eigenen* Unzulänglichkeiten.

²⁹ Wierzbicka vermutet, dass Emotionsbegriffe „shortcuts“ für Situationen sind: Kurzcharakterisierungen von Situationen, zusammengefasst und standardisiert in einem Wort. *“They are abbreviations for articulated expressions; they describe emotions.”* Wierzbicka 1972, S. 59.

³⁰ Das Aufstellen des Konzepts eines Emotionsbegriffs über den *methodischen Vergleich* ist wie das „Rechnen mit einer Unbekannten“: Die subjektive Seite der Emotion bleibt (bis auf die Zuordnungen: gut oder schlecht, bzw. neutral) unbekannt. Ist es vorstellbar, dass diese Unbekannte die Gleichung so auflösen kann, dass zwei Emotionen sich trotz *unterschiedlicher* Vorstellungen, Handlungs- und Willensabsichten *gleichen*?

Beschreibungen zu finden, in denen Gefühle in ihren typischen Ausdrucksformen dargestellt werden. Der Alltag bietet eine Fülle von Vorlagen: Literaturausschnitte, Liedtexte, Gedichte, Kinderbuchgeschichten, Reime ... und auch wissenschaftliche Abhandlungen. Doch müssen diese Beschreibungen in eine Form gebracht werden, die eine *Gegenüberstellung* ermöglicht. Dieses Problem kann durch die (oben als Methode bereits vorgestellte) reduktionistische Paraphrasierung gelöst werden: Mit Hilfe der einfachen Sprache und der einfachen Grammatik der Natural Semantic Metalanguage (NSM) werden kulturspezifische Begriffe so weit simplifiziert und zerlegt, bis ihre Elemente zu vergleichen sind.

Um die *reduktionistische Paraphrasierung* am Beispiel des tschechischen *Lítost* nachvollziehen zu können, werden in folgender Tabelle die ursprüngliche Situationsbeschreibung und die stark vereinfachenden Situationsaussagen in der NSM einander zugeordnet.

Prototypische Situationsbeschreibung für <i>Lítost</i>	Natural Semantic Metalanguage: NSM
Der Student badete zusammen mit einer befreundeten Studentin in einem Fluß. Das Mädchen war sportlich, und er ein miserabler Schwimmer. Er konnte unter Wasser nicht ausatmen, schwamm langsam und hielt den Kopf krampfhaft über dem Wasserspiegel. Das Mädchen war hoffnungslos in ihn verliebt und so taktvoll, ebenso langsam zu schwimmen wie er.	Jemand (Y) kann etwas. Jemand (X) will dies können. X kann dies nicht.

Als die Zeit zum Aufbruch gekommen war, wollte sie noch schnell ihren sportlichen Bedürfnissen Genüge tun und schwamm mit raschen Zügen ans andere Ufer. Der Student versuchte, schneller zu schwimmen und schluckte Wasser.	Y tut etwas, dass X nicht etwas anderes denken kann wie: Ich bin schlecht.
Er fühlte sich erniedrigt und in seiner körperlichen Ungeschicklichkeit bloßgestellt...	X will dies nicht. ³¹ X denkt: Y denkt etwas Schlechtes über mich. ³²
In seiner Erinnerung tauchte seine kränkliche Kindheit auf, die er unter der allzu fürsorglichen Aufsicht seiner Mutter ohne Sport und ohne Spielkameraden verbracht hatte, und er wollte über sich und seinem Leben verzweifeln ...	X denkt: Ich kann nichts ³³ tun. X denkt: Ich kann nicht nicht etwas Schlechtes über mich denken.
Verletzt und gedemütigt, verspürte er den unwiderstehlichen Wunsch, sie zu schlagen ...	X will, dass ³⁴ Y etwas Schlechtes fühlt.

Übersetzen wir den deutschen Begriff „Selbstmitleid“ ebenso in MSN, lassen sich in einem weiteren Schritt die beiden Emotionen vergleichen. Als prototypische Situationsbeschreibung dient ein Auszug aus einem Liedtext („Selbstmitleid“, 2000) des deutschen Sängers Herbert Grönemeyer³⁵:

³¹ *Erniedrigung* ist sehr viel komplizierter, als nur: ... X will dies nicht. Die kompliziertere Form könnte lauten:

Erniedrigung:

Y tut etwas, dass X nicht etwas anderes denken kann wie:

Y denkt etwas Schlechtes über mich

Y will, dass ich etwas Gleiches über mich denke

X will dies nicht

Da in der vorhergehenden Zeile ein sehr ähnlicher Situationsteil beschreiben wird, wurde hier nur dasjenige Element aufgelistet, das unübersehbar *anders* ist.

³² X denkt: Y denkt etwas Schlechtes über mich = X denkt: Y denkt: X ist schlecht

Dieser Gedanke wird in der zweiten *Litost*- Beschreibung nicht explizit gemacht, ist jedoch in dem Verhalten des Lehrers und der Empfindung von *Erniedrigung* enthalten. Kunderas Formulierung: „der Lehrer warf ihm seine Fehler vor...“ weist darauf hin, dass der Lehrer den Jungen *zwingt*, seine schlechte Einschätzung über ihn zu teilen.

³³ „nichts“ ist kein semantisches Primitiv, es wird nur zur besseren Lesbarkeit verwandt. Korrekt ausgedrückt könnte die Aussage lauten: X denkt: ich kann nicht etwas tun

³⁴ „dass“ ist kein semantisches Primitiv, es wird nur zur besseren Lesbarkeit gewählt. Korrekt ausgedrückt könnte die Aussage lauten: „X will: Y fühlt etwas Schlechtes“ (Anmerkung: Auch in der Gebärdensprache DGS wird kein „dass“ verwandt - eine kurze Gebärdenspause nach „Er will“ ist auch hier verständlich.)

³⁵ Herbert Grönemeyer: Album „Bleibt alles anders“, veröffentlicht am 13.11.2000.

Prototypische Situationsbeschreibung für <i>Selbstmitleid</i>	NSM
(Liedtext ist ein „inszeniertes Gespräch“, ein sich selbst zugewandter Monolog: Du hast keine Optik, Ausstrahlung gleich Null Nichtmal Deine Schultern sind breit Dein Dreitagebart Macht Dich auch nicht richtig hart	Jemand (X) denkt: Andere haben etwas, dies habe ich nicht. Andere tun etwas, ich kann dies nicht tun.
... Den entscheidenden Elfmeter Hast Du hilflos vergeigt	Andere können etwas, dies kann ich nicht
Und Du stehst im Regen Du wirst nicht nass Es regnet an Dir vorbei Über Deinen Lieblingswitz hat wieder keiner gelacht Tu Dir leid, Tu Dir leid, Tu Dir leid	Mir geschieht etwas, dies geschieht anderen nicht. Andere tun etwas, ich kann dies nicht tun
... Alle Türen zugeschlagen Man feiert ohne Dich ...Keiner kann Dich ertragen Du bist einfach ein Nichts ... Alles ist ausgehandelt Das Leben schlabbert vorbei Was Dir bleibt Ist Selbstmitleid	Andere denken etwas Schlechtes über mich. Ich kann nicht nichts Schlechtes über mich denken. X denkt: Ich kann nichts tun.

Nun werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede sichtbar.

Allerdings ist nicht *jede* Abweichung bedeutsam. Was bei *Lítost* Teil der Erzählung ist (Y kann etwas, X kann dies nicht), taucht im Liedtext als Teil des Monologs auf (X denkt: andere können etwas, dies kann ich nicht). *Diese* Besonderheit, ebenso wie die veränderte Reihenfolge der Gedanken, sind Abweichungen, die bei der Identifizierung der Emotionen nicht weiter ins Gewicht fallen.³⁶

³⁶ Dieser Aspekt wird erst deutlich, wenn man *mehrere* Situationsbeschreibungen nach diesem Muster „übersetzt“. Erst dann wird der in allen Beschreibungen gemeinsame Kern deutlich. Da jedoch nur beispielhaft gezeigt werden soll, wie mit Hilfe dieser Methode kulturelle Unter-

Anna Wierzbicka hat sich bereits mit einer Vielzahl von kulturspezifischen Emotionen auseinandergesetzt und überzeugend gezeigt, dass die Form, in der prototypische Beschreibungen erstellt werden können, noch weiter verkürzt und standardisiert werden kann.³⁷ Letztlich sind für die treffende Charakterisierung einer Emotion nur zwei Elemente notwendig: Unverzichtbar ist zum einen die explizite Bewertung des Fühlens (gut, schlecht, neutral)³⁸ und zum anderen der Entwurf eines kognitiven Szenarios³⁹, in dem eine Skizzierung der Erfahrungs- und der Handlungsschemata (denken, wollen) erfolgt.⁴⁰

Bringen wir *Lítost* und *Selbstmitleid* in diese standardisierte Form, fallen Unterschiede und Gemeinsamkeiten noch stärker ins Auge:

Lítost

- (1) Jemand (X) fühlt etwas sehr⁴¹ Schlechtes.

schiede sichtbar gemacht werden können, habe ich mich auf *eine* Situationsbeschreibung beschränkt.

³⁷ Wierzbicka hat im Laufe ihrer Forschungen zunehmend strengere Formen gefunden. Im Rahmen dieser Arbeit werde ich nicht mit ihrem jüngsten Modell arbeiten, dessen intuitiver Nachvollzug eher schwer ist, sondern mit einem gemäßigten Modell. Es ist eine Form, die Wierzbicka 1992 in ihrer Veröffentlichung „Semantic, Culture and Cognition“ wählte.

³⁸ In allen Sprachen können *einige* Gefühle als „gut“ und andere als „schlecht“ beschrieben werden. Es gibt allerdings in allen Sprachen auch Emotionen, die weder „gut“, noch „schlecht“ sind (Wierzbicka 1992, S. 275). Im Deutschen ist es üblich, die Unterscheidung „angenehme Gefühle“ oder „unangenehme Gefühle“ zu treffen. Das Zugeständnis, dass es auch Gefühle gibt, denen weder das eine noch das andere zukommt, wird nur von wenigen Emotionspsychologen gemacht (vgl. Izard, Emotionspsychologie 2000, S. 39). Im Deutschen sind beispielsweise die Emotionen *Überraschung* und *Verwunderung* nicht klar der Bewertung „angenehm“ oder „unangenehm“ zuzuordnen.

Kinder sind sehr irritiert, wenn man sie fragt, ob ein Gefühl *angenehm* oder *unangenehm* ist. - Ist *Wut* angenehm?

³⁹ Die *Analyseform* behauptet nicht, dass jedes Mal, wenn eine Person die in Frage stehende Emotion empfindet, sie auch *genau dieses kognitive Szenario* denkt. Es bedeutet aber, dass das, was sie empfindet, derjenigen Empfindung *hinreichend ähnlich* ist, die sie hat, *wenn* sie dieses denkt. So braucht nicht davon ausgegangen zu werden, dass jedes Mal, wenn man zornig ist, *gedacht* wird: „ich möchte, das dieser jemand, der mir das angetan hat, etwas Schlechtes fühlt“ - es reicht, wenn die Empfindungen der Situation *des Zorns* und der *dieses Gedankens* einander entsprechen.

Das Rätsel, das sich auftut, wenn man sich die Inkonsequenz vor Augen führt, die in einem Gerichtssaal in Zusammenhang mit Straftaten und Emotionalität offenbar wird, kann nur aufgelöst werden, wenn man berücksichtigt, dass offensichtlich auch im Alltag Emotionen *für* Gedanken und Handlungsabsichten stehen. Wird jemand wegen einer Handlung aus einer starken Emotion heraus verurteilt (beispielsweise wegen eines Todschlages aufgrund von *Zorn*), erwarten ihn nur dann „mildernde Umstände“, wenn er während der Verhandlung *erneut* eine starke Emotion zeigt: *Reue*. Denn Reue enthält zwingend den Gedanken, dass das, was vorher getan wurde, von einem selbst verurteilt wird. Wobei zu diskutieren ist, ob die quälende Fühlerfahrung von Reue bereits als Teil der Strafe angesehen werden kann.

⁴⁰ Wierzbicka, 1999, S. 145.

⁴¹ Das Adjektiv ‚sehr‘ wurde gewählt, weil in den Beispielen *mehrmals* darauf hingewiesen wird, dass der Protagonist etwas Schlechtes fühlt und Kundera in seiner Erklärung darauf hinweist, dass die Emotion *Lítost* eine *große Qual* sei. Vgl. Kundera, S. 165. Auch Anna Wierzbi-

- (2) X denkt etwas wie dieses:
- (3) „Mir geschieht etwas Schlechtes.“⁴²
- (4) Jemand (Y) tut etwas, dass ich nicht etwas anderes denken kann wie: ich bin schlecht.
- (5) Ich will dies nicht.
- (6) Y denkt etwas Schlechtes über mich.⁴³
- (7) Ich kann nichts tun.
- (8) Ich kann nicht nichts Schlechtes über mich denken.“
- (9) X will, dass Y etwas Schlechtes fühlt.

Selbstmitleid

- (1) Jemand (X) fühlt etwas Schlechtes
- (2) X denkt etwas wie dieses:
- (3) „Mir geschieht etwas Schlechtes
- (4) anderen geschieht dies nicht.
- (5) Andere denken etwas Schlechtes über mich.
- (6) Ich kann nichts tun
- (7) Ich kann nicht nichts Schlechtes über mich denken.“

Gemeinsam ist beiden Emotionen, dass etwas passiert, das von den Protagonisten selbst nicht erwünscht ist: Ihnen geschieht etwas Schlechtes (3). Während bei *Selbstmitleid* (S) vermutet wird, „anderen geschieht dies nicht“, steht bei *Lítost* (L) ein ganz anderer Gedanke im Mittelpunkt (L4): „Jemand (Y) tut etwas, dass ich nicht etwas anderes denken kann wie: ich bin schlecht.“ Ein Gedanke, der die Überzeugung mit einschließt: „der Andere denkt etwas Schlechtes über mich.“ (L6, bzw. S5). Dieser Gedanke verbindet *Selbstmitleid* und *Lítost* (auch wenn bei *Selbstmitleid* der „andere“ zu „jeder andere“ wird). Zudem eint beide Emotionen die gewissermaßen „tragische“ Einstellung, dass sie daran nichts ändern können („Ich kann nichts tun.“, L7 bzw. S6).

cka hat eine NSM-Übersetzung des Begriffs *Lítost* vorgelegt, ihre Beschreibung weicht u. a. in diesem Punkt von der meinigen ab. Vgl. Wierzbicka 1992, S. 167.

⁴² Kunderas Beispiele sind in der Hinsicht „einseitig“, dass sie nahe legen, *Lítost* wäre immer damit verbunden, dass „jemand denkt: andere können etwas, dass ich nicht kann“. Das ist nicht der Fall. Kundera selbst fügt in der Erläuterung seiner Beispiele den Hinweis ein, dass das Verbindende der Situation der „Anblick der eigenen Erbärmlichkeit“ sei. Daher wird die neutralere Formulierung: „Jemand denkt: mir geschieht etwas Schlechtes“ verwendet. (Kundera: „*Lítost* ist ein qualvoller Zustand, der durch den Anblick unserer unvermutet entdeckten Erbärmlichkeit ausgelöst wird“, S. 165).

⁴³ Dies ist ein weiterer Punkt, bei dem die NSM-Übersetzung von *Lítost* bei Anna Wierzbicka anders lautet. Sie vermutet den Gedanken: „Y kann etwas Schlechtes (von mir) denken“ - Ich habe mich dafür entschieden, die „vollendete“ Form zu nehmen, weil in beiden Beispielen der Begriff „Erniedrigung“ verwandt wird und er den Gedanken „Jemand denkt etwas Schlechtes über mich“ einschließt.

Anders als *Lítost* zeichnet sich *Selbstmitleid* durch einen passiven Charakter aus, wie wir sehen, führt es keine Handlungsabsichten mit sich, sondern endet in dem Gedanken „Ich kann nicht nichts Schlechtes über mich denken.“ (S7) Auch *Lítost* enthält diese Idee (L8), doch bleibt die tschechische Emotion nicht dabei stehen, sondern wendet sich ins Dynamische durch den Willen des Protagonisten, dem anderen (der diese schlechten Empfindungen verursachte (L4)) *auch* ein schlechtes Gefühl zu vermitteln: „X will, dass Y etwas Schlechtes fühlt.“ (L9)

Die Übersetzung von *Lítost* mit *Selbstmitleid* kann daher nur *teilweise* erfolgreich sein und eine *weitere* Emotion muss die Handlungen erklären, die aus *Lítost* entstehen. Oben haben wir vermutet, dass wir den eigentümlichen Impuls, der die Emotion *Lítost* begleitet, mit *Zorn* erklären könnten. Sehen wir uns eine Situationsbeschreibung für „Zorn“ in NSM an:

Zorn

- (1) Jemand (X) fühlt etwas sehr Schlechtes
- (2) X denkt etwas wie dieses:
- (3) „Mir ist etwas Schlechtes geschehen.
- (4) weil jemand (Y) etwas Schlechtes getan hat.“
- (5) X will, dass Y etwas Schlechtes fühlt.

Lítost und *Zorn* (Z) stimmen als erstes darin überein, dass etwas *sehr* Schlechtes gefühlt wird (L1, Z1). Zudem ist der Impuls: „X will, dass Y etwas Schlechtes fühlt“ in *Zorn* ebenso präsent wie in *Lítost*.⁴⁴ Die beiden Emotionen unterscheidet allerdings, dass in *Zorn* die andere Person (Y) als Ursache dafür gesehen wird, dass dem Protagonisten etwas Schlechtes geschieht (Z3+4).

⁴⁴ Dieser Impuls ist allerdings *auch* ein Bestandteil des Gefühls der *Rache*, deshalb ist die Erklärung der Emotion *Lítost* sowohl mit „Zorn“ wie mit „Rache“ *möglich*. *Rache* und *Zorn* unterscheiden sich m. E. darin, dass *Rache* *zusätzlich* die Handlungsabsicht enthält: „X will, dass Y etwas sehr Schlechtes *geschieht*.“ Den Studenten befriedet bereits das Schlagen des Mädchens, die Ohrfeige erfüllt geradezu „ideal“ ihren Zweck, denn sie führt dazu, dass das Mädchen etwas Schlechtes (Schmerz) fühlt, ohne dass ihr etwas Schlechtes *geschieht*.

Möglich ist allerdings auch die Interpretation, dass das Schlagen des Mädchens bereits die Absicht des Studenten, dem Mädchen solle etwas Schlechtes geschehen, erfüllt. - Ich würde es jedoch für überinterpretiert halten, zumal das Schlagen von Frauen in vielen Kulturen als durchaus „üblich“ gesehen wird und dort nicht als „ihr geschieht etwas Schlechtes“ betrachtet wird.

Kundera erklärt *Lítost* anhand des Gefühls der *Rache*: „*Lítost* funktioniert wie ein Zweitaktmotor. Auf das Gefühl der Qual folgt das Verlangen nach Rache. Ziel der Rache ist es, den Partner dazu zu bringen, sich ebenso erbärmlich zu zeigen.“ (S. 166)

Auch spielt für das Empfinden von *Zorn* der Gedanke keine Rolle, der andere denke etwas Schlechtes über einen selbst (anders als bei *Lítost*, L6).

Wie wir nun sehen können, ist die Darstellung der Emotion *Lítost* recht kompliziert: was im Tschechischen mit *einem* Begriff bezeichnet werden kann, muss im Deutschen anhand *mehrerer* Begriffe erläutert werden, deren Gültigkeit zudem wegen nicht passender Konnotationen der Einschränkung bedarf. Wie Kundera bereits vermutete, lässt sich *Lítost* wegen seiner kulturellen Eigenheiten nicht einfach in andere Sprache übersetzen.

Die kulturelle Varianz von Emotionen ist somit offensichtlich. Doch wie weitgehend ist sie, und wie lässt sie sich erklären? Wie sieht es mit den Emotionen aus, die als „Basis-Emotionen“ tituliert werden und in der deutschen Kultur als grundlegend verstanden werden, wie beispielsweise: *Angst*, *Wut*, *Scham* und *Freude*? Ist es vorstellbar, dass es Kulturen gibt, die diese Emotionen nicht kennen?

2.2 Fühlerfahrungen als Basis von Emotionskonzepten

Um die Frage beantworten zu können, wie weit kulturelle Varianz in den emotionalen Bereich hineingreift, ist es hilfreich sich bewusst zu machen, dass zwischen einer *Emotion* und einer *Fühlerfahrung* ein kategorialer Unterschied besteht.

Intuitiv würde man vermuten, dass mit dem Begriff „Fühlerfahrungen“ bereits die Emotionen „*Freude*“, „*Trauer*“, bzw. (engl.) „*anger*“ oder „*disgust*“ und viele andere angesprochen sind. Diese Annahme wird nahe gelegt durch die Vorstellung, schon *in* den Fühlerfahrungen seien charakteristische Qualitäten vorhanden. Doch wie oben ausgeführt wurde: „Emotionen“ und/oder „Gefühle“ sind bereits Teil einer *Auswahl* von Fühlereignissen aus einem größeren Spektrum. Ihnen wurden bereits Normen und Bewertungen beigeordnet, und sie sind durch eine emotionale Praxis in kulturelle Zusammenhänge eingebettet. Zwar beruhen Emotionen und Gefühle auf Fühlereignissen - ohne Fühlereignis *keine* emotionale Erfahrung - doch reicht das bloße Vorliegen einer

Fühlerfahrung nicht aus, damit von einem ‚Gefühl‘ oder einer ‚Emotion‘ gesprochen werden kann.⁴⁵ Erst nach der *Emotionalisierung* von Fühlerfahrungen - ein Prozess, der im Folgenden erläutert wird - treten Gefühle als komplexes Geschehen aus (1) Empfindungen, (2) gerichteten Handlungsimpulsen und (3) kognitiven Szenarien in unser Bewusstsein.⁴⁶

2.3 Die Emotionalisierung von Fühlerfahrungen

Geht man davon aus, dass Fühlerfahrungen allein noch keinen emotionalen Charakter haben, wird die Aufmerksamkeit auf einen Prozess gelenkt, der innerhalb der Emotionsforschung so noch nicht thematisiert wurde: die Emotionalisierung von Fühlerfahrungen, oder anders gesagt: der Prozess des *Erlernens* von Emotionalität.⁴⁷

⁴⁵ Hier kann noch einmal an das Beispiel des Farbsehens und an die Geschichte des farbenblinden Malers erinnert werden: Die Grundlage des Farbsehens ist das Vermögen des Gehirns, aus *Wellenlängen* Farben zu generieren. Wobei klar sein sollte, dass Wellenlängen an sich nicht farbig sind! Genauso wenig ist es zwingend, Fühlerfahrungen *an sich* bereits als Gefühle oder Emotionen anzusehen. Erst die kognitive *Verarbeitung* von Fühlinformationen wirkt dahingehend, dass *einige* Fühlerfahrungen emotionalen Charakter erhalten. So sind Fühlinformationen zwar die Grundlage von Gefühlen und Emotionen, jedoch nicht mit ihnen identisch.

Dass das Erlernen der kulturellen Wahrnehmungsweise ein weit komplexerer Vorgang als eine einfache Zuordnung ist, wurde bereits in Zusammenhang mit dem Beispiel des farbenblinden Malers thematisiert: Die Korrelation zwischen Farbe und Wellenlänge ist weit weniger bestimmend für unser Farbempfinden, als allgemein angenommen wird, denn Wellenlängen befinden sich in dauerhafter Unstetigkeit. Der farbenblinde Maler hatte größte Schwierigkeiten, einen Raum, in dem plötzlich ein Licht angeschaltet wurde, noch als denjenigen zu identifizieren, der ihm zuvor vertraut gewesen war. Für ihn, der keine Farben mehr konstruieren konnte, war die Ordnung, die mit der Farbwahrnehmung geschaffen wird, verloren gegangen. In Analogie dazu schafft auch das *Emotionalisieren* von Fühlerfahrungen eine Ordnung auf höherer Ebene. Diese Ordnung unterscheidet sich *qualitativ* von den primären Fühlerfahrungen, deren Vorhandensein zwar eine Grundvoraussetzung ist, die allein jedoch noch keine Sinnstruktur ergeben. Insofern sind Fühlerfahrungen zwar die Basis der kulturellen Konstruktion von Emotionalität, aber noch nicht die eigentliche Emotion.

⁴⁶ Die Ebene der Fühlerfahrungen ist ein Bereich, der ähnlich der Ebene der Wellenlängen, nicht bewusst wahrgenommen wird. Der farbenblinde Maler hatte das seltene Schicksal, die Welt ohne das Konstrukt „Farben“ zu sehen. Ob es auch Menschen gibt, die Fühlinformationen ohne die Konstrukte „Gefühle“ oder „Emotionen“ wahrnehmen, ist eine interessante Frage. Wie müsste diese Welt sich für sie „anfühlen“? Ihr Erleben wäre in erheblichem Maße *anders*, vermutlich sogar weit fremder, als die Welt des farbenblinden Malers im Vergleich zu der unseren zu sein scheint. Wie wir oben gesehen haben, trägt die Kultur eine Sinn-Struktur in den emotionalen Bereich hinein und bettet bestimmte Fühlerfahrungen in umfassendere Erklärungszusammenhänge ein. Wie erlebt jemand die Welt, der von dieser kulturellen Prägung ausgeschlossen bzw. ihr gegenüber immun wäre? Wüsste er eigentlich von seiner Immunität?

⁴⁷ Üblicherweise wird davon ausgegangen, dass Menschen *von sich aus* wissen, was beispielsweise „Trauer“ ist, oder „Freude“, oder „Hass“. Dieser Ansicht wird hier ausdrücklich widersprochen.

Damit aus Empfindungen „Gefühle“ werden, bedarf es eines kulturellen „Trainings“, eines Lernvorgangs, der darin mündet, dass Fühlerfahrungen den von der Kultur bereitgestellten Begriffen und Konzeptionen entsprechen. Dieser Prozess ist vergleichbar mit dem Erlernen des Farbsehens - nachdem diese Fähigkeit erworben wurde, fügt sie sich ein in die Reihe der nicht zu hinterfragenden Selbstverständlichkeiten. (Niemand kann sich daran erinnern, jemals nicht gewusst zu haben, was Gefühle sind und wie Zorn und Trauer sich anfühlen.) Das Erlernen der kulturellen Konzeptionen im emotionalen Bereich ist ein unscheinbarer, stillschweigender Prozess, auffällig vielleicht nur für diejenigen, die Kindern beibringen, sich in der Welt zu orientieren. Denn es ist Kindern *nicht* selbstverständlich zu wissen, *wie* sie sich gerade fühlen (genauso wenig, wie ihnen das Wissen um die Farbigkeit von Gegenständen selbstverständlich ist).⁴⁸

Die *Emotionalisierung* von Fühlerfahrungen erschöpft sich allerdings nicht allein in ihrem Bewusstwerden - zu wissen, was man gerade fühlt und wie man es benennen kann, ist eine sehr viel komplexere Angelegenheit, denn wie oben bereits dargelegt wurde, sind ja nicht alle Fühlerfahrungen als „Gefühle“ zu betrachten - es findet eine kulturell determinierte Auswahl statt: manche Fühlerlebnisse werden als „Gefühle“ oder „Emotionen“ thematisiert, andere als Stimmungen, als Affekte etc. Es muss gelernt werden, welche Empfindungen zu vernachlässigen, und welche hervorzuheben sind, welche als wünschens- und erstrebenswert gesehen werden - und welche es zu vermeiden gilt. Und vor allem muss gelernt werden, Empfindungen und Handlungsimpulse nach einem kulturellen Schema zu koordinieren.

Der Prozess der Emotionalisierung setzt in der Regel in der frühesten Kindheit ein, denn noch vor dem Erwerb der Sprache wird der spontane Ausdruck von Emotionalität kulturellen Wertmaßstäben ausgesetzt: Äußerungen werden beachtet oder missachtet, toleriert oder gefördert, übersehen oder beantwortet.⁴⁹

⁴⁸ Es ist eine interessante Übung, Vermutungen darüber anzustellen, wie Kinder die Welt erfahren, *bevor* sie unser Farbsystem gelernt haben - kann man wirklich davon ausgehen, dass sie bereits „rot“ und „blau“ wahrnehmen und lediglich diese „Namen“ nicht kennen? Wenn es tatsächlich so wäre, warum dauert es sehr viel länger, einem Kind „Farben“ zu lehren, als beispielsweise „Gegenstände“ oder Eigenschaften: Auto, Fahrrad, Zug, kalt, heiß, schwer...?

⁴⁹ Die Psychologie thematisiert diesen Vorgang unter dem Begriff „Affektspiegelung“. Vgl. dazu: Martin Dornes: Über Mentalisierung, Affektregulierung und die Entwicklung des Selbst.

Mit Einsetzen der Sprechfähigkeit werden Kinder dann - zumindest in unserer Kultur - stetig und kontinuierlich mit *Fühlanleitungen* versorgt. Ein weinendes Kind wird gefragt: „Bist du traurig?“ oder „Tut dir etwas weh?“, „Hat dich jemand geärgert?“ Es werden Angebote gemacht, über das zu sprechen, was gefühlt wird, und es wird vermittelt, was „normal“ und was „nicht normal“ ist. In Liedern, Reimen, Geschichten und Märchen erfahren die Kinder, was es an emotionalen Möglichkeiten gibt, was als erstrebenswert gilt und welche (emotionalen) Ziele es zu erreichen gilt.

Auch Handlungsimpulse, die zunächst intuitiv mit Fühlerfahrungen verbunden sind, werden auf diese Weise gefördert oder stigmatisiert, ihre Verbindung wird gelockert oder gefestigt: Kindern wird gesagt: „Jungen weinen nicht“ - oder „Auch wenn du wütend bist, darfst du Klaus nicht hauen!“ „Wenn man traurig ist, dann tanzt man nicht und man singt auch nicht!“ Das ständige Erinnern und Ermahnen an Konventionen und das gemeinsame Durchleben von Situationen (das vermutlich in allen Kulturen noch weit einflussreicher ist als das „darüber sprechen“) vermitteln das *richtige* Verhalten und das *richtige* Empfinden. Während Kleinkindern bis zu einem gewissen Alter zugestanden wird, sich ausschließlich über intuitive Handlungen (Quengeln, Weinen, Schubsen...) durchzusetzen, verlangt man später, dass differenziertere Ausdrucksweisen, das Fragen und Antworten eingesetzt werden, Körperhaltungen und Artikulationen, Gesichtsausdrücke und gezielte Handlungen, um die eigenen Interessen zu verfolgen.

Es wird erwartet, dass Kinder ab einem bestimmten Alter gelernt haben, ihre Empfindungen kommunikativ und damit in gewisser Weise typisiert auszudrücken, nicht nur in Worten, sondern vor allem in ihrem Körperausdruck und ihren Handlungen.⁵⁰

In: Forum Psychoanalyse, 2004, Bd. 20, S. 175-199. Online publiziert: 5. Mai 2004, Springer Verlag 2004.

⁵⁰ Damit aus Fühlerfahrungen Emotionen und Gefühle werden, muss die Aufmerksamkeit auf das Empfinden selbst gerichtet werden. Es muss angesprochen werden, ihm muss eine Ursache zugeordnet und ein Sinn beigelegt werden. Unterschiedliche Empfindungen müssen auf einen Begriff gebracht werden. Ein Beispiel: Was fühlt ein (Kindergarten-) Kind, wenn ihm gerade der Bus, der ihn mit seinen Freunden zum Spielen in den Wald bringen soll, vor der Nase wegfährt? Viele Impulse zeigen sich, und sie vermengen sich zu einem komplexen Ganzen: Das Kind schreit und schimpft, es weint und schlägt die Türen, es will allein sein, und doch wieder nicht... Es zeigen sich Elemente der Wut, des Zorns, der Enttäuschung, der Trauer, der Ungläubigkeit. Nicht auf alle Elemente wird der das Kind betreuende Erwachsene in gleicher Weise reagieren: manche Elemente wird er kooperierend beantworten: Vielleicht wird er auf die Tränen tröstend reagieren, schroff dagegen auf das Türenknallen, er wird sich verbitten,

Dass diese Verknüpfungen und der Prozess der Emotionalisierung starker *kultureller und historischer* Varianz unterliegen, wird vermutlich schon durch die gerade gewählten Beispiele deutlich: Nicht immer und überall wird das Singen in Zeiten der Trauer unterbunden, und nicht überall und vor allem nicht immer war das Weinen ein Zeichen von Schwäche, das Jungen zu verbieten war.⁵¹

Es ist vor allem eine Frage der Kultur, *welche* Fühlereignisse emotionalisiert werden, und mit welchen Handlungen und körperlichen Symptomen⁵² sie verknüpft sind. Trotzdem ist das Lernen des kulturellen Wahrnehmungsschemas

angemotzt zu werden. In einem Gespräch wird er dem Kind vielleicht erklären, was gerade in ihm vorgeht, er wird ihm deutlich machen, was „Enttäuschung“ ist, und dass es sinnvoll ist, „Enttäuschung“ zu vermeiden (ihm erklären, dass es sich das nächste Mal mit dem Anziehen beeilen soll). Elementar für den Prozess der Emotionalisierung ist, dass dem Kind vermittelt wird, nur diejenigen Handlungen auszuführen, die als „angemessen“ erscheinen.

Auf diese Weise lernt das Kind, was „Enttäuschung“ ist - wie es sich „anfühlt“, wie man es ausdrückt, wie andere darauf reagieren. Doch verinnerlichen kann das Kind dieses Gefühl nur aus dem Lernen mehrerer Situationen. Interessant dürfte es daher werden, wenn dasselbe Kind eine Situation erfährt, die sich im ersten Moment ganz anders darstellt als die des verpassten Busses. Wird das Kind *von sich aus* erkennen können, dass das Gefühl, dass es umtreibt, wenn sein Freund seiner überdrüssig ist und nur mit anderen Kindern spielen will, dasselbe ist wie das vorher erfahrene, nämlich „Enttäuschung“?

Erste Untersuchungen zur Emotionalität von Kindern zeigen: Ihr Gefühlsausdruck („expression“) entspricht nicht dem von Erwachsenen. Linda A. Camras konnte beispielsweise zeigen, dass (englische) Kindergartenkinder zunächst nicht unterscheiden zwischen „anger“ und „sadness“. Die Autorin hält es für sinnvoll ist, hier eher von „distress“ zu sprechen. Vgl. Linda A. Camras: *Two Aspects of Emotional Development: Expression and Elicitation*. In: Ekman, Davidson: *The Nature of Emotion: Fundamental Questions*. Oxford 1994, S. 347-351, hier: S.347-348.

⁵¹ Vgl. Kap. 8, Abschn. 3.3.

⁵² Die enge Verbindung zwischen Körperausdruck und Emotion wird immer wieder als Beleg für emotionale Universalität gesehen. Doch der Intuition zum Trotz ist weder von einem einprägsamen Gesichtsausdruck auf eine bestimmte Emotion zu schließen, noch muss umgekehrt eine klare Emotion mit einem prägnanten Gesichtsausdruck einhergehen (vgl. die Diskussion der Basisemotionen-Theorie, Kap. 1, Abschn. 2.1). Untersuchungen Wierzbickas legen nahe, dass „nach oben gebogene Mundwinkel“ kulturübergreifend mit guten Empfindungen assoziiert werden. (Vgl. Wierzbicka 1999, S. 275-276.) Die Autorin betont, dass zwar alle Kulturen den Gesichtsausdruck von „raised corners of the lips“ als „I feel something good now“ interpretieren. Damit sei jedoch nicht gesagt, dass alle Menschen stets, wenn sie ihre Mundwinkel nach oben ziehen, etwas Angenehmes fühlen. Sie betont: dieser Ausdruck werde als Botschaft, als ‚message‘, verstanden und kann zu diesem Zweck bewusst hergestellt werden. Dass der Gesichtsausdruck des Weinens mit „heruntergezogenen Mundwinkeln“ von allen Kulturen als Nachricht „I feel something bad now“ gelesen wird, hält sie für wahrscheinlich, jedoch ist diese These noch nicht empirisch belegt.

Die enge Verknüpfung zwischen körperlichem Symptom und Gefühl ist als kulturabhängig zu betrachten. Beispielsweise gibt es im Englischen und im Deutschen den Ausdruck: ‚to blush‘ / ‚rot werden‘, er ist ein deutlicher Hinweis auf eine Emotion. Im Russischen gibt es diese Verbindung nicht. Dort ist, ‚rot werden‘ nicht verknüpft mit irgendeiner Emotion. Nehmen wir noch das Beispiel des japanischen „lowering one’s eyes“, es meint eine Emotion wie „feeling pleased or satisfied“. In englischer Literatur kann der japanische Ausdruck sinntesprechend mit „salivating“ übersetzt werden. Eine weitere Übersetzung ins Deutsche scheitert allerdings, denn niemand käme auf die Idee, hinter „Speichel produzieren“ ein Gefühl zu vermuten (Vgl. Wierzbicka 1999, S. 294). Die Redewendung „Da läuft einem das Wasser im Munde zusammen.“ drückt allerdings ein positives, freudiges Empfinden aus, doch wird es nicht als „Gefühl“ betrachtet.

weit davon entfernt, eine „Dressur“ oder ein „Aufoktroyieren“ zu sein, denn es ist dem Kind ein Bedürfnis zu lernen. Analog zum Farbsehen schafft dieses Lernen Ordnungen, die eine Orientierung in der Welt erleichtern und das Einleben in die Gesellschaft ermöglichen. Diese Leistung der Kultur wird oft übersehen - obwohl doch erst sie sinnfällige Struktur erschafft, die kommuniziert werden kann. Die dem Individuum stets offene Möglichkeit des Empfindens von Chaos und Sinnlosigkeit hält die Kultur durch das Schöpfen von Ordnung auf Distanz. Dass diese Ordnungen - in Grenzen - willkürlich sind und somit kulturvariant, ermöglicht die Freiheit des Wandels und der Weiterentwicklung.

Aber was sagt es über eine Kultur aus, wenn dort ein Emotionsbegriff vorkommt, der in anderen Kulturen so nicht zu finden ist? Oder anders herum: Was sagt es über eine Kultur aus, wenn dort ein bestimmter Emotionsbegriff *nicht* vorkommt? Heißt dies zugleich, dass das entsprechende Gefühl niemals empfunden wird?

Nicht unbedingt, denn sowohl die Alltagssprache wie auch die Literatur versuchen oft Empfindungen darzustellen, die nicht *direkt* - über *einen* treffenden Begriff - dargestellt werden können. Hierbei spielen Vergleiche eine große Rolle und Situationsbeschreibungen: „Sie fühlte sich elektrisiert.“, „Er hat Schmetterlinge im Bauch.“ Poesie lebt davon, die vertrauten Bahnen des Denkens und Beschreibens zu verlassen.

Anna Wierzbicka zeigt am Beispiel des polnischen Emotionsbegriffs *tesknic*, inwiefern eine Emotion sowohl kulturspezifisch sein kann und keine äquivalente Konzeption in anderen Sprachen findet, wie auch, dass deshalb noch nicht geschlossen werden kann, es sei für Mitglieder anderer Kulturen nicht möglich, diese Emotion zu empfinden bzw. zu verstehen.

*„Consider the Polish word *tesknic* (verb). Although they have no simple, monolexemic English equivalents, it is possible to explain in English what the relevant feeling is, if one decomposes the complex Polish concept into parts whose names do have simple English equivalents. I think this can be done as follows:*

X tesknic do Y →

X thinks something like this:

*I am far away from Y
when I was with Y I felt something good
I want to be with Y now
if I were with Y now I would feel something good
I cannot be with Y now
because of this, X feels something bad.”*

Es gibt mehrere deutsche bzw. englische Wörter, die sich spontan als Äquivalente anbieten, beispielsweise: *Heimweh, Sehnsucht, Melancholie* oder (engl.) *homesick, longing, to pine, nostalgia*. Doch unterscheiden sich diese Begriffe in wichtigen Punkten. Wierzbicka macht dies mit Hilfe eines Beispiels deutlich:

„For example, if a teenage daughter leaves the family home and goes to study in a distant city, her Polish parents would usually tesknic, but one could not say that they were homesick for the daughter, that they felt nostalgia for her, and one could hardly say that they were pining after her. One could say that they missed her, but miss implies much less than tesknic. One could say to a friend, “We missed you at the meeting”, without wishing to imply anything remotely similar to pain or suffering was involved, and yet tesknic does imply something like pain or suffering (In fact, the best gloss I have come across is “the pain of distance”). The word miss implies neither pain nor distance. For example, one can miss someone who has died (“My grandmother died recently. You have no idea how much I miss her.”). But one would not use tesknic in a case like this, because tesknic implies a real separation in space.”⁵³

Obwohl das Englische (und auch das Deutsche⁵⁴) keinen Begriff für das oben beschriebene Gefühl “tesknic” kennt, bedeutet es nicht zugleich, dass es Sprechern des Englischen oder Deutschen unmöglich ist, dieses Gefühl zu empfin-

⁵³ Wierzbicka 1992, S. 121.

⁵⁴ H.-J. Pandel vermutet, dass der veraltete deutsche Begriff „Bruderweh“ über die Begriffe „Heimweh“ und „Bruderliebe“ aufgeschlüsselt werden kann. Damit läge „Bruderweh“ in naher Verwandtschaft zu *tesknic*. Vgl. Hans-Jürgen Pandel: Emotionalität - Ein neues Thema der Sozialgeschichte? In: Bernd Mütter/ Uwe Uffelman (Hrsg.): Emotionen und historisches Lernen. Forschung - Vermittlung - Rezeption. Frankfurt a. M. 1992, S. 41-61, hier: S. 56.

den.⁵⁵ Doch ist das Fehlen ein wichtiger Hinweis auf die Bedeutung, die dieser Empfindung beigemessen wird. Emotionen, die über keinen direkten Begriff verfügen, sind sowohl für das Individuum wie auch für eine Kultur weitaus flüchtiger und weniger bedeutsam. Es ist ungleich schwieriger, ein Gefühl zu kommunizieren, das keinen treffenden Ausdruck besitzt, und es ist definitiv von einer kulturellen Tradierung ausgenommen. Was unter anderem auch beinhaltet, dass mit diesen flüchtigen Gebilden nichts *erklärt* und sich an sie nicht *erinnert*⁵⁶ werden kann. Ganz anders hingegen Fühlerfahrungen, die emotionalisiert sind: sie erhalten durch die kulturelle Einbettung einen funktionalen Charakter. Mit ihnen kann argumentiert werden. Sie erklären Handlungen, entschuldigen sie, bieten einen Hintergrund: „Ich habe sie geschlagen, *weil* ich zornig war.“ Oder „Er verzeiht ihr alles, *weil* er verliebt ist.“

Aber muss es denn nicht eine zwangsläufige Emotionalisierung zumindest einiger Fühlerfahrungen und Situationen geben? Kann es denn überhaupt möglich sein, dass beispielsweise diejenigen Empfindungen, die der Emotion „Angst“ zugrunde liegen, in irgendeiner Kultur nicht emotionalisiert werden? Das ist kaum vorstellbar. Doch muss die Emotionalisierung derjenigen Fühlerfahrungen, auf der die Emotion „Angst“ beruht, nicht zwangsläufig in ein Konzept münden, das mit dem von „Angst“ übereinstimmt. Tatsächlich ist „Angst“ über sehr lange Zeit sogar eine spezifisch deutsche Emotion gewesen - die erst in den vergangenen Jahrzehnten Eingang gefunden hat in die englische und amerikanische Kultur - abzulesen unter anderem daran, dass sie durch das

⁵⁵ *Unmöglich* ist es nicht, aber auch nicht so einfach, wie es vielleicht auf den ersten Blick scheint. Denn im Deutschen überdeckt die Emotion *Trauer* die Fühlerfahrung, die dieser Emotion zugrunde liegt. Dass *tesknic* nicht gleichzusetzen ist mit einer Emotion, die auch die Empfindungen bei einer endgültigen Trennung zum Inhalt hat, betont Wierzbicka, wenn sie ausführt, dass *tesknic* nicht zur Beschreibung des Gefühls des Vermissens einer gestorbenen Großmutter angewandt werden kann. Inwiefern dennoch die Erfahrung von *tesknic* eine alltägliche sein *könnte*, wird im Umgang mit Kindern deutlich, denn dieser Begriff könnte sehr passend das Sehnen und die Unruhe von Kindern nach ihren Bezugspersonen ausdrücken. Im Deutschen wird Kindern allerdings beigebracht, dass das, was sie fühlen, eine Art von *Trauer* ist: „Bist Du traurig, weil Deine Mama weggefahren ist? Du brauchst nicht traurig zu sein, sie kommt ja gleich wieder...“

⁵⁶ Insofern das individuelle Gedächtnis darauf angewiesen ist, von *Außen* Impulse zur Rekonstruktion seines „Inhaltes“ zu erhalten, *kann* ein Individuum sich nur an ein Gefühl erinnern, dass eine wiedererkennbare Struktur hat und auch von *anderen* angesprochen werden kann. Zur sozialen und kulturellen Verfasstheit der Erinnerung vgl. Jan Assman: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1997; Maurice Halbwachs: Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart 1967 (geschrieben in den 40er Jahren, aus dem Nachlass herausgegeben, französische Originalausgabe: „La Mémoire Collective“).

deutsche Lehnwort bezeichnet wird. Denn „Angst“ drückt etwas anderes aus, als „Furcht“, „Panik“ oder „Bangigkeit“ oder die englischen Begriffe „anxiety“, „fear“, „dread“ oder „panic“. Auch im Deutschen ist dieser Begriff nicht zeitlos, was doch sehr deutlich zeigt, dass nicht jede Kultur *dieses* emotionale Konzept notwendig verwenden *muss*.⁵⁷ Von einer zwangsläufigen Emotionalisierung von Fühlerfahrungen in ein bestimmtes Konzept kann daher nicht gesprochen werden.

In der Regel sind Emotionen so stark kulturgeprägt, dass die einfache Übersetzung ihrer Begriffe von einer Sprache in eine andere zu Bedeutungsverschiebungen führt. Und wie wir an den Beispielen *Lítost* und *tesknic* sehen können, sind manche Emotionsbegriffe sogar überhaupt nicht übertragbar.⁵⁸ Untersuchungen, die zum Ziel haben, den Grad der Übereinstimmung von emotionalen Konzepten zu erweisen, zeigen auf, dass einige Konzeptionen einander *ähneln* und Unterschiede beispielsweise zwischen (dtsch.) *Trauer*, (russ.) *pečal* und (engl.) *sadness* relativ gering sind. Allerdings gibt es Sprachen wie das Tahitische, wo ein Begriff, der dem englischen *sadness* am ehesten entsprechen könnte, immer noch so weit von ihm unterschieden ist, dass man sagen muss, in dieser Sprache gibt es kein passendes Gegenstück, nicht einmal in annähernder Weise.⁵⁹

Im Wortschatz *aller* bisher untersuchten Sprachen lassen sich jedoch drei Begriffe finden, die einen großen Überschneidungsbereich mit den englischen Begriffen „afraid“, „angry“ und „ashamed“ oder den deutschen Begriffen „Furcht“, „Ärger“ und „Scham“ aufweisen.⁶⁰ Hier haben wir die größte Annäherung an die Auffassung, dass Emotionen im Grund universell sind. Allerdings sind *nicht* die *Emotionen selbst* allgemein! Wie die Analyse ihrer Konzepte zeigt, sind sie nicht identisch, sondern nur in einigen Teilen übereins-

⁵⁷ Eine interessante Erörterung des Konzeptes „Angst“ und seine historische Entstehung findet sich in: Wierzbicka 1999, S. 123-167 (A case study of emotion in culture: German Angst).

⁵⁸ Nur um noch andere Begriffe zu nennen: Das Russische kennt beispielsweise keinen Begriff wie das englische „guilt“ – andererseits hat das Englische keinen passenden Gegenpart zu „toska“. Sowohl „toska“ wie auch „guilt“ enthalten in ihrer Analyseform kognitive Szenarien, die nur in ihrer Kultur sprachlich kodiert sind. Wierzbicka, 1999, S. 15-16. Damit ist nicht gesagt, dass von der russischen Kultur geprägte Menschen die Emotion „guilt“ niemals empfinden. Das Russische hat jedoch keine sprachliche Markierung für diese Emotion und man darf schließen, dass ihre Kultur keinen Wert auf das „Haben“, „Zeigen“ und „Erinnern“ dieser Empfindung legt.

⁵⁹ Wierzbicka 1999, S. 45.

⁶⁰ Vgl. Wierzbicka 1999, S. 287-288.

timmend. Ihre Gleichheit ist von derselben Art, wie die Übereinstimmung zwischen „Angst“ und „Furcht“, die beide durch den Gedanken repräsentiert werden können, dass „etwas Schlechtes passieren kann“ und „ich das nicht möchte“. Dennoch sind „Furcht“ und „Angst“ nicht gleich!⁶¹

Die Spannbreite selbst dieser „universalen“ Emotionen kann beträchtlich sein, denn wie Wierzbicka am Beispiel des (engl.) „anger“ dargestellt hat: Auch Emotionen, die sich durch sehr ähnliche kognitiven Szenarien auszeichnen, können in ihren Handlungsintentionen noch in verschiedene Richtungen weisen, im Falle des (engl.) „anger“ führt der „Ärger über die falsche Handlung einer anderen Person“ in der Regel zu Aktionen gegen diese Person, im Falle des (Ifaluk) „song“ drückt sich diese Art von Ärger in Aktionen gegen die *eigene* Person aus.⁶²

Wie wir sehen, eröffnet der kleinste gemeinsame Nenner im emotionalen Bereich für jede Kultur ein breites Spektrum an Möglichkeiten, die Emotionalität ihrer Mitglieder zu gestalten. Nicht die Fühlerfahrungen selbst tragen ihren Sinn in sich, sondern erst die sie umgebende Kultur trägt ihn - durch den Pro-

⁶¹ Zur weiteren Erläuterung: Der Unterschied zwischen „Angst“ und „Furcht“ liegt in der Objektfixiertheit des Begriffs „Furcht“. Der Begriff „fürchten“ kann üblicherweise nur verwendet, wenn auch ein Objekt bestimmt wird, *vor dem* sich gefürchtet wird, wohingegen der Begriff „Angst“ auch in Kontexten benutzt werden kann, in denen kein Objekt vorkommt. Sage ich: „Ich habe Angst“, wird nicht zwangsläufig gefragt: „Wovor?“ (Eher: „Warum?“) – Ganz anders jedoch bei „Ich fürchte mich“ – diese Aussage verlangt nach einem Objekt, das die Furcht rechtfertigt. Die Handlungsimpulse, die mit „Angst“ verbunden sind daher andere, als jene der „Furcht“.

⁶² Die Emotionen (dtsch.) „Ärger“, (engl.) „anger“ und (Ifaluk) „song“ verbindet sehr stark, dass sie durch den Gedanken dargestellt werden können, „dass etwas passiert, das ich nicht möchte“ und „dass ich etwas tun will“. Die Handlungsabsicht, „etwas zu tun“, kann jedoch sehr unterschiedlichen kulturellen Leitbildern folgen.

Vgl. Wierzbicka: 1999, S. 274: „*For example, as discussed earlier, the English concept of „anger“ (as in angry with) is linked with a cognitive scenario which includes the following components: (a) this person did something bad; (b) I don't want this person to do things like this; (c) I want to do something to this person because of this. By contrast, the cognitive scenario linked with the Ifaluk concept „song” includes components (a) and (b) above, but not (c); on the other hand, it includes an additional component (d), which it shares with concepts embodied in the meaning of English words such as reproach and admonition: (d) I want this person to know this. By assigning to the words angry (with) and song such overlapping but non-identical cognitive scenarios we can explain why „song” may manifest itself in sulking, refusal to eat, or even attempted suicide, whereas „anger” (as in angry with) normally manifests itself in action aimed at the offender, not at oneself.*”

Das Deutsche kennt in diesem Zusammenhang nicht nur das Konzept „Ärger“, sondern auch „Wut“, „Zorn“ und „Gram“. Hat jemand etwas Falsches getan, kann man sich über ihn „ärgeren“ (schließt Aggression weder ein noch aus), man kann „zornig“ auf ihn sein (schließt definitiv Aggression *gegen die Person* ein), man kann „wütend“ sein (die Aggression richtet sich *nicht ausdrücklich* gegen die Person) - und vor nicht allzu langer Zeit konnte man sich auch noch über diese Person „grämen“. Im letzteren Fall konnten sich die Handlungsabsichten gegen die *eigene* Person richten, beispielsweise konnte „aus Gram“ das Essen oder Sprechen eingestellt werden. Auch möglich: „Er ist aus Gram gestorben...“. Zur Geschichtlichkeit der Emotion „Ärger“ vgl. Kap. 6, Abschn. 4.2 und Kap. 9, Abschn. 5.4.

zess der Emotionalisierung - in sie hinein. Daher gibt es weder eine *begrenzte* Anzahl von Gefühlen (wie einige emotionswissenschaftliche Theorien nahe legen⁶³) noch eine *unendliche* Anzahl von Gefühlen (wie die Alltagspsychologie glaubt), aber sehr wohl kann man davon ausgehen, dass es eine unendliche Anzahl *möglicher* Gefühle gibt. Denn aus einem breiten Spektrum von Fühlerfahrungen legen Kulturen je für sich fest, welche Empfindungen beachtetet, mit Sinn und Funktion belegt und mit Handlungsrouninen versehen werden.

In historischer Perspektive erklärt sich so, warum *heute* die Begriffe „Ehre“ und „Erhabenheit“ keinen Sinnzusammenhang mehr stiften können. Unsere Kultur hat verlernt, diese Emotionen zu generieren: Die Fühlerlebnisse, die diesen Emotionen zugrunde liegen, mögen auch heute noch empfunden werden (können), doch sind sie unauffällig geworden oder eingebettet in andere Emotionen, in andere Erklärungszusammenhänge und andere Handlungsrouninen. So erklärt sich, dass bestimmte Gefühle oder Emotionen nicht in allen Kulturen vorhanden sind und nicht zu jedem Zeitpunkt innerhalb einer Kultur der gleiche Kanon von Emotionen zur Verfügung steht.

Für den Historiker bedeutet dies, stets neu die Frage zu stellen, *welche* Emotionen es in dieser Kultur tatsächlich gibt und was sie bedeuten, wie sie eingebettet sind in die kulturellen Welterklärungsmodelle, und auf welche Weise sie das Zusammenleben der Menschen in einer Gesellschaft strukturieren und spiegeln. Emotionen sind - historisch betrachtet - eine höchst empfindliche Konstruktion, sie können auftauchen und wieder verschwinden, sie können ihren Kontext ändern, die mit ihnen verbundenen Handlungsanweisungen und Begriffe können wechseln, und ihr Stellenwert kann sehr stark schwanken.⁶⁴

Dass Menschen unterschiedlicher Kultur nicht die gleichen Emotionen erleben, dürfte hinreichend erläutert worden sein. Doch reicht diese Varianz im Erleben kulturspezifischer Emotionen aus, um davon zu sprechen, dass Menschen verschiedener Kulturen in unterschiedlichen emotionalen *Welten* leben?

⁶³ Wie beispielsweise die Basisemotionen und die Erregungs-Kognitionen Theorie von Ortony u.a. (vgl. Kap. 1, Abschn. 2.).

⁶⁴ Die Vergänglichkeit von Emotionen und die kulturelle Spezifikation von emotionalen Konzepten sind in aller Regel verborgen, da, wie bereits erläutert, Emotionen von sich behaupten, „natürlich“ zu sein. Aufgrund dessen wird das Fehlen eines Emotionsbegriffs in einer fremden Kultur nicht als Zeichen von Andersartigkeit betrachtet, sondern als Zeichen von „Mangel“ (auch wenn klar ist, dass die fremde Kultur diese Zuschreibung ablehnen würde). Vgl. dazu die Diskussion der Erregungs-Kognitionen Theorie, Kapitel 1, Abschn. 2.2).

2.4 Die kulturelle Varianz der emotionalen Normen

Die *Konzeptionierung* von Fühlerfahrungen in gesellschaftsrelevante Emotionen ist ein mächtiges Werkzeug im Aufbau kulturspezifischer Emotionalität. Doch gehören zur Emotionalisierung noch weitere Prozesse, die dahingehend wirken, dass Kulturen ihre je eigenen Formen von Emotionalität ausprägen. Die Existenz kulturspezifischer Emotionen ist im Grunde nur die auffälligere Spitze eines weit größeren, jedoch dem oberflächlichen Blick verborgenen Regelwerks, das die Emotionalität an die unterschiedlichsten Bedingungen menschlicher Existenz anpasst. Noch grundlegender und selbst bis in die letzten Winkel menschlicher Identität hineinreichend ist der Einfluss, den Kulturen über das Aufstellen von emotionalen Normen und Standards ausüben. Wobei vielleicht nicht das „Aufstellen“ von Normen die eigentliche Wirkung entfaltet, sondern die den Normen beigeordnete emotionale Praxis.⁶⁵

Ein anschauliches Beispiel für den engen Zusammenhang von kulturellen Normen und kultureller Praxis zeigen die Erinnerungen Eva Hoffmanns, die als junge Frau aus der polnischen Kultur in die amerikanische wechselte und in der Beschreibung zweier „Abschiedsrituale“ deutlich macht, dass die Unterschied-

⁶⁵ Was ist der Unterschied zwischen *emotionaler Norm* und *emotionaler Praxis*? Emotionale Normen sind verbindliche gesellschaftliche Richtlinien, und eine (dauerhafte) Verletzung dieser Normen kann erhebliche Konsequenzen für das die Norm verletzende Individuum haben. Eine emotionale Praxis hingegen ist weit weniger verbindlich, sie ist lediglich der *übliche* (und der leichteste) Weg, eine bestimmte Norm zu erfüllen. Es ist durchaus möglich, eine Norm zu erfüllen, ohne die übliche emotionale Praxis zu vollziehen. Beispielsweise verletzt niemand eine emotionale Norm, wenn er auf einer Party keinen Alkohol trinkt (sofern er dennoch fröhlich ist). Es ist lediglich eine Absage an den üblichen Weg (an die emotionale Praxis), in Partystimmung zu kommen. Hingegen ist das Anfangen von Streit sowie aggressives oder auch allzu langweiliges Verhalten auf einer Party ein Verstoß gegen emotionale Normen.

Ein anderes Beispiel: In der polnischen Kultur wird im emotionalen Bereich als *Norm* Ernsthaftigkeit und Authentizität erwartet. Es ist dort eine ungeschriebene Regel, nur die Emotionen mitzuteilen und zu zeigen, die tatsächlich vorhanden sind. So stößt die in westlich(er)en Kulturen stark verbreitete emotionale Praxis des „sozialen Lächelns“ hier auf Unverständnis, denn dieses Lächeln vermittelt die Botschaft: es geht mir gut/ ich fühle etwas Gutes *unabhängig* davon, wie das tatsächliche Befinden ist. Üblicherweise wird zur Begrüßung in der polnischen Kultur nicht gelächelt, sondern mit dem Kopf genickt.

Hingegen gibt es in der angloamerikanischen Kultur die Norm, dem Gegenüber stets den Eindruck zu vermitteln, dass es einem gut geht - *auch*, wenn dieses nicht tatsächlich der Fall ist. Das soziale Lächeln der Amerikaner ist also die übliche *emotionale Praxis*, um diese Norm zu erfüllen. Sie kann jedoch auch durch andere Mittel erfüllt werden - beispielsweise über den Einsatz von Sprache: „How do you do?“ - „I'm fine.“ Es ist im Amerikanischen nicht denkbar, bei Konversationsbeginn eine andere Antwort auf *diese* Frage zu geben. Das ist bereits im Deutschen anders, wo die Frage „Wie geht es Dir?“ sehr wohl auch mit „Nicht so gut.“ oder „Schlecht.“ beantwortet werden kann. Wird eine andere Antwort gegeben als „gut“, dann folgt im Deutschen *zwingend* eine Nachfrage. Offenbar gilt hier die Regel, dass Rücksicht darauf genommen wird, wie der andere sich *tatsächlich* fühlt.

lichkeit emotionaler Normen bedeutend sein kann und über eine soziale Praxis verstärkt wird, die auf die Erfüllung dieser Normen hinarbeitet:

„But as the time of our departure approaches, Basia ... makes me promise that I won't forget her. Of course I won't! She passes a journal with a pretty, embroidered cloth cover to my fellow classmates, in which they are to write appropriate words of good-bye. Most of them choose melancholy verses in which life is figured as a vale of tears or a river of suffering, or a journey of pain on which we are embarking. This tone of sadness is something we all enjoy. It makes us feel the gravity of life, and it is gratifying to have a truly tragic event - a parting forever - to give vent to such romantic feelings.

It's only two years later that I go on a month-long bus trip across Canada and the United States with a group of teenagers, who at parting inscribe sentences in each other's notebooks to be remembered by. "It was great fun knowing you!" they exclaim in the pages of my little notebook. "Don't ever lose your friendly personality!" "Keep cheerful, and nothing can harm you!" they enjoin, and as I compare my two sets of mementos, I know that, even though they're so close to each other in time, I've indeed come to another country.“⁶⁶

Diese so unterschiedlich gestalteten Abschiede zielen auf das Erleben höchst ungleicher Emotionen hin. Der polnische Abschied war von Trauer gezeichnet, von Schwermut und Ernst, der amerikanische Abschied war *eher* heiter und voller Optimismus für die Zukunft. Während die Verse der polnischen Freunde der jungen Frau verdeutlichten, wie ernst und tragisch die Situation einer (voraussichtlich) lebenslangen Trennung ist, und in ihr romantische Gefühle und Nachdenken über den Sinn des Lebens anregten, waren die Verse der amerikanischen Freunde darauf bedacht, sie aufzuheitern und in eine freudige Stimmung zu versetzen. Die unterschiedlichen Rituale, die diese Abschiede gestalteten, zielten auf die Erfüllung von emotionalen Normen, die die Jugendlichen während des Heranwachsens gelernt hatten: In der polnischen Kultur wird es als sinnvoll erachtet, bisweilen daran zu denken, dass Menschen leidvolle Erfahrungen machen können und dass Personen, die sich nahe stehen, einander

⁶⁶ Hoffman, Eva: *Lost in Translation - A life in a new language*. New York 1989, S. 78. Zitiert nach Anna Wierzbicka, 1999, S. 250.

vermissen werden.⁶⁷ So ist es für die Jugendlichen nicht ungewöhnlich, in passenden Momenten davon zu sprechen, dass das Leben ein Tal der Tränen ist. Hingegen gilt in der angloamerikanischen Kultur die Aufforderung, sich nicht allzu lange in trauriger Stimmung zu halten und dem optimistischen Gedanken zu folgen, dass Menschen immer wieder schöne Erfahrungen erwarten können.⁶⁸ Daher der Rat der Jugendlichen, Eva solle so bleiben, wie sie sie erfahren haben - das *implizite* Versprechen dieses Ratschlages muss für diese Jugendlichen nicht ausgesprochen werden: bleibe sie so, dann stünden ihr ähnlich schöne Erlebnisse bevor.

Das Kennen der emotionalen Normen gehört zu den kulturellen Selbstverständlichkeiten. Es ist nicht einmal anzunehmen, dass diese Normen *jemals* explizit gemacht werden *müssen*, damit sie befolgt werden und fühlleitend wirken. Mitglieder einer Kultur lernen ihre Standards „by doing“ - über die Reaktionen, die ihre Gesten und Handlungen bei anderen hervorrufen.

Wenn Menschen unterschiedlicher Kultur zusammenkommen, werden ihre kulturellen Eigenheiten insbesondere durch ihre unterschiedlichen emotionalen Praktiken sichtbar. Spontane Äußerungen von Sympathie, wie sie beispielsweise in der polnischen Kultur einen hohen Stellenwert genießen, können in einem amerikanischen Umfeld, das eher auf personale Distanz und einen kontrollierten Emotionsausdruck setzt, schnell auf Fehlinterpretationen stoßen, wie eine andere Schilderung Eva Hoffmanns zeigt. Zunächst entspricht ihre Art, Emotionen auszudrücken und mitzuteilen, den polnischen Erwartungen. Doch stößt sie damit bei ihren amerikanischen Freundinnen auf Unverständnis, sie missinterpretieren ihre Gesten und fühlen sich durch ihre spontanen Emotionsäußerungen in Verlegenheit gebracht. Eine Anpassung an die amerikanische kulturelle Praxis führt wiederum zu Missinterpretationen bei einem Wiedersehen in ihrer alten Heimat:

⁶⁷ Vgl. Wierzbicka 1999, S. 250. Deutlich wird die Vorstellung, dass dieser Gedanke „als sinnvoll erachtet“ wird beispielsweise in der von Hoffman verwendeten Formulierung: „*This tone of sadness is something we all enjoy.*“ Der Abschied wird nicht als unerträglich empfunden, sondern als etwas, das zum Leben dazugehört.

Wierzbickas Idee der „kulturellen Skripte“ ähnelt in vielerlei Hinsicht der in dieser Arbeit verwendeten Idee der „emotionalen Normen“. Ich bevorzuge die aus der *soziologischen* Emotionsforschung stammende Idee von emotionalen *Normen*, weil damit der Gedanke leichter zu verknüpfen ist, dass Emotionalität, ebenso wie andere Normsysteme, eine *gesellschaftliche* Dimension haben. Vgl. Kap. 3.

⁶⁸ Wierzbicka, S. 251.

*“My mother says I’m becoming “English”. This hurts me, because I know she means I’m becoming cold. I’m no colder than I’ve ever been, but I’m learning to be less demonstrative ... I learn restraint from Penny, who looks offended when I shake her by the arm in excitement, as my gesture had been one of aggression instead of friendliness. I learn it from a girl who pulls away when I hook my arm through hers as we walk down the street - this movement of friendly intimacy is an embarrassment to her.”*⁶⁹

Während in der polnischen Kultur Wert darauf gelegt wird, dass einem Freund oder einer eng vertrauten Person sympathische Gefühle über spontane Gesten und Berührungen zum Ausdruck gebracht werden, besteht die angloamerikanische Pflicht sich im emotionalen Ausdruck zu zügeln, Abstand zu halten und sich zu kontrollieren mit dem Ziel, auf keinen Fall jemanden durch vorschnelle Äußerungen zu kränken oder in Verlegenheit zu bringen.⁷⁰

Hoffmann beschreibt, durch welche Situationen sie gelernt hat, ihr emotionales Verhalten umzustellen: über erstaunte und zurückweisende Reaktionen ihrer Freundinnen auf für sie völlig „natürliche“ freundschaftliche Gesten. Sie schreibt, sie habe gelernt, weniger „demonstrativ“ zu sein und ihren Ausdruck einzuschränken. Doch es bleibt nicht bei einer oberflächlichen, ausschließlich das Verhalten oder die Gesten betreffenden, Umstellung im emotionalen Bereich. Dem veränderten Verhalten folgt ein verändertes Empfinden auf dem Fuß:

“Perhaps my mother is right, after all; perhaps I’m becoming colder. After a while, emotion follows action, response getting warmer or cooler according to gesture. I’m more careful about what I say, how loud I laugh, whether I give vent to grief. The storminess of emotion prevailing in our family is in excess of

⁶⁹ Hoffman, Eva: *Lost in Translation - A life in a new language*. New York 1989. Zitiert nach Wierzbicka, 1999, S. 253.

⁷⁰ Wierzbicka, S. 255ff. Diese emotionale Norm findet ein Pendant im amerikanischen Strafrecht. Die ethische Forderung, jemand anderem *nicht zu schaden*, erhält hier weitaus mehr Gewicht, als die Forderung, jemand anderem zu *helfen*. In der amerikanischen Gesetzgebung sind auch extreme Fälle von unterlassener Hilfeleistung nicht strafbar. Zur amerikanischen Gesetzgebung und dem Ungleichgewicht dieser ethischen Normen: Thomas W. Pogge: *John Rawls*. München 1994, S. 40.

the normal here, and the unwritten rules for the normal have their osmotic effect."⁷¹

Die Bedeutung der kulturellen Praxis für die Konstituierung kulturspezifischer Emotionalität kann kaum überschätzt werden. Sie erzeugt eine tiefer gehende Identifizierung mit den Normen, als es eine rein kognitiv vermittelte Kategorisierung könnte, denn das Hervorrufen und Verstärken von bestimmten Fühlerlebnissen durch Gesten, Gewohnheitshandlungen und Ritualen führt dazu, dass die Normen ihren „von außen“ auferlegten Charakter verlieren und Teil des eigenen Erlebens werden. Dieser Einfluss, den die Kultur auf das Empfinden und das Erleben von emotionalen Situationen nimmt, ist ein Vorgang, der nicht vermieden oder umgangen werden kann. Ganz im Gegenteil ist es ein aus der Perspektive der Entwicklung des Menschen geradezu *notwendiger* Vorgang und sein Fehlen würde ähnlich dem Fehlen des Spracherwerbs ein eklatanter Mangel sein.

2.5 Die kulturelle und historische Varianz des emotionalen Raums

Es ist offensichtlich, dass diese tiefgehende Anpassungsfähigkeit der Emotionalität, die auf der Plastizität des menschlichen Nervensystems beruht, dem Menschen weit größere Chancen einräumen, seine Emotionalität auf subtile Weise den Lebensbedingungen und -anforderungen anzupassen, als eine Emotionalität, die auf dem Ablauf standardisierter Programme beruhte. So können Menschen sich nicht nur in einem unterschiedlichen ökologischen Lebensraum orientieren, sondern auch in einem sozial stark differenzierten gesellschaftlichen System.⁷² Selbstverständlich sind die emotionalen Konzeptionen und auch die emotionalen Normen abhängig davon, ob Menschen in hierarchischen oder eher egalitären Gesellschaften leben, in kriegerischen oder friedlichen, in Wohlstand oder in Armut. Denn der Bereich dessen, was überhaupt gefühlt

⁷¹ Hoffman, Eva: *Lost in Translation - A life in a new language*. New York 1989, zitiert nach Wierzbicka, 1999, S. 254.

⁷² Wobei auch die Frage interessant ist, inwieweit diese Formbarkeit des emotionalen Bereichs geradezu eine *Voraussetzung* ist für das Errichten stabiler Gesellschaftsformen und -institutionen.

werden *kann*, wird letztendlich durch Gesellschaftsformen und Lebensbedingungen vorgegeben.

Daher sind die Fragen, welche Konzepte in einer Kultur lebendig sind, und welche Emotionen es in einer Kultur gibt, nur zu beantworten, wenn man die die Kulturen direkt befragt und nach diesen Konzepten und Emotionen sucht. Der Philosoph Günter Anders fasst den Gedanken der Abhängigkeit von Gesellschaftsinstitution und Kulturform folgendermaßen zusammen: „*Ewig kann sich ohne Ritter keine Ritterlichkeit, ohne Hof keine Höflichkeit, ohne Salon kein Charme, ohne materiellen Rückhalt keine Rücksicht halten, auch als bloße Spiel-Form nicht.*“⁷³

Doch sind Emotionen und emotionale Verhaltensweisen keinesfalls als reine Anpassungsleistungen oder Produkte vorgegebener sozio-ökonomischer Anforderungen zu sehen. Eher ist von einer Wechselwirkung auszugehen zwischen sozio-ökonomischen Bedingungen und Emotionalität: Die vorhandenen gesellschaftlichen Strukturen wirken formend auf den Bereich der Emotionalität, und der Bereich der Emotionalität wirkt gestaltend auf gesellschaftliche Institutionen und Prozesse.⁷⁴ Von besonderer Bedeutung dürften die kulturellen Leitbilder und Vorstellungen sein, weil sie einen großen Teil der Anforderungen an die Mitglieder einer Kultur vordefinieren und Motivationen und Handlungsimpulsen Ausdruck und Richtungen geben.

Wie feingliedrig die Wechselwirkung zwischen Weltbild, Lebensanforderungen und Emotionalität sein kann, verdeutlicht eine Familien - Erinnerung Günter Anders', die auch darlegt, dass die Anpassung der Emotionalität an Lebens-

⁷³ Günter Anders: Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens. München 1997³ (Orig. 1986 - vom Autor ausgewählte Tagebucheintragen seiner New Yorker Exiljahre 1947-49).

⁷⁴ Einige Gesellschaftsinstitutionen sind in ihrer Existenz besonders eng an bestimmte Emotionalitätskonzepte gebunden, beispielsweise „Familie“ oder „Ehe“. Die mit der *Ehe* verbundenen emotionalen Konzepte müssen nicht zwangsläufig die von „romantischer Liebe“ sein und die mit der *Familie* verbundenen nicht zwangsläufig die von „Eltern- und Kindesliebe“ - wie die Geschichte zeigt. Doch formen diese Konzepte die Art und Weise, in der diese Institutionen „Ehe“ und „Familie“ *gelebt* werden.

Anders formuliert: Eine Kriegerkultur pflegt eine andere Auffassung vom Menschen als eine Wohlstandskultur - es wird *anders* über den Menschen gedacht, und es werden andere Fühlerfahrungen erlebt und emotionalisiert. Doch sind es nicht nur die zum Teil höchst unterschiedlichen Lebensweisen und die kulturtypischen Situationen, die auf den emotionalen Bereich wirken, sondern es ist auch der emotionale Bereich selbst mit seinen Kategorien, Normen und Erwartungen, der *Bedingungen* für die Existenz von Gesellschaftsinstitutionen *vorgibt*. In diesem Sinne sind Kriegerkulturen daran *gebunden*, dass ihre Kultur Konzepte bereithält für Fühlerfahrungen, die mit kriegerischen Situationen zu tun haben. Gemeint sind beispielsweise solche Emotionen wie Hass, Stolz und Ehre. Dies sind Emotionen, auf die eine Wohlstandskultur getrost verzichten kann...

umstände eingebunden ist in ein komplexes System von kulturellen Bedeutungen:

„Schon in frühester Jugend fiel mir an den alten Freundinnen meiner Großmutter eine Geschlechtseigentümlichkeit auf, neben der alle anderen verblassten. Immer, wenn diese Eigentümlichkeit oder richtiger: dieser Mangel, den ich defektes Konditional-Verständnis nennen will, zum Vorschein kam, verlor ich meine Fassung. [...] ‚Defektes Konditional-Verständnis‘ bedeutet: Wenn-Sätze nicht verstehen können. Nun kann ich mich keines einzigen Mannes aus der großväterlichen Generation entsinnen, für den es schwierig gewesen wäre, das Wörtchen ‚wenn‘ aufzufassen. [...] Der Satz: ‚Wenn es abends regnen sollte‘, ausgesprochen an einem strahlenden Nachmittag, machte sie [die Großmutter, J.S.] nicht nur begriffsstutzig, sondern schien sie zu kränken, ja, brachte sie in Verteidigungsstellung: nicht so sehr gegen den Regen, als gegen das ‚Wenn‘ oder gegen denjenigen, der ‚Wenn‘ gesagt hatte; als hätte der sich etwas herausgenommen oder ihnen etwas zugemutet. Und das war auch wirklich der Fall. Denn das ‚Wenn‘ mutete ihnen die Freiheit zu, sich loszureißen von dem, was war, also zu abstrahieren; und ihre Abstraktionsfähigkeit war eben gelähmt. Diese Abstraktions-Unfähigkeit war viel mehr als einfach nur mangelnde Intelligenz. Vielmehr hatte sie ihre Wurzeln in einer Lebenssituation. Darin, daß diese Frauen nie mehr selbst abwägten und entschieden ... oder vielleicht niemals selbst abgewägt oder entschieden hatten; sie war das Ergebnis der Verbindung von Unselbständigkeit und Rentnerleben. [...] Sie waren unfrei, mindestens unselbständig: also vom ‚Wenn‘ des Abwägens und Entscheidens ausgeschlossen; aber sie lebten andererseits sicher und regelmäßig in einer als stabil und stationär vorausgesetzten Welt: waren also dem unvoraussehbaren ‚Wenn‘ des Schicksals nicht ausgeliefert. [...] Wenn freilich ein solches Dasein einen winzigen Riß bekam, war die Reaktion dieser Frauen sofort panisch. Die Ritze schien ihnen eine Bresche, durch die sich die ganze Außenwelt wie eine Flutwelle in ihr zuvor abgedichtetes Leben ergoß. Die ‚Wenns‘ und ‚Vielleichts‘ sahen sie nun als Wirklichkeiten; und die Konjunktive umflatterten sie wie dunkle Schwärme von tödlichen Indikativen. In solchen Augenblicken starb Großmutter gleichzeitig hundert Tode.“⁷⁵

Die hundert Tode, die die Großmutter bei der Vergegenwärtigung dessen stirbt, was alles sein *könnte*, wären ihr erspart geblieben, hätte sie, wie die Männer ihrer Zeit, die Chance gehabt, ein selbstbestimmtes Leben zu führen, eines, das sie vertraut gemacht hätte mit Entscheidungsfindungen und Planungen. Hätte sie selbst Überlegungen anstellen dürfen oder Möglichkeiten vergleichen und Risiken eingehen können (oder müssen), dann hätte sie verstanden, was es bedeutet, wenn jemand in Konditional-Sätzen spricht, wenn jemand im Hier

⁷⁵ Günter anders: *Liebe gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens*. München 1997³ (Orig. 1986 - vom Autor ausgewählte Tagebucheinträge seiner New Yorker Exiljahre 1947-49), S. 59-60. Die vom Autor vorgenommenen Hervorhebungen wurden nicht übernommen.

und Jetzt Vorkehrungen trifft für etwas, das *vielleicht* in der Zukunft eintreten wird. Doch die Anforderungen, die das Leben an Frauen ihrer Zeit stellte, förderten diese Fähigkeit nicht - und führten sie regelmäßig in einen emotionalen Zustand, für den sie selbst keine Worte fanden, der aber ihren Männern als typisch weibliche Hysterie erschien. Die Ursachen für diese (aus heutiger Sicht) die Emotionalität und den Intellekt beschneidenden Lebensumstände, sind in einem Gemisch von gesellschaftlichen Bedingungen, Lebensanforderungen und auch ideologischem Fremd- und Selbstbild zu sehen. Das kulturelle Verständnis davon, wie eine bürgerliche Frau zu leben hat, wie ihre Natur ist und welche Aufgaben sie meistern muss, legte fest, welche Eigenschaften und welche Emotionen für sie erstrebenswert waren: Solange Tugendhaftigkeit, Schamhaftigkeit und „Natürlichkeit“ (sprich: Naivität) die unangefochtenen Leitbilder der Frauen (und der Mädchenerziehung) waren, war Hysterie der Preis, der dafür gezahlt wurde.⁷⁶

Allerdings: Die Ungeduld und das Unverständnis, das in uns erregt wird, wenn wir Zeuge von hysterischen Ausbrüchen werden, entsprechen nicht dem Eindruck, den dieser Vorgang auf die Zeitgenossen machte. Denn die Hysterie der Frauen war *die* Chance für Männer, den an sie angelegten Maßstäben gerecht zu werden und zu zeigen, dass sie den Frauen intellektuell überlegen waren und zu Recht als Beschützer und als Denker galten. Das Selbstbewusstsein des bürgerlichen Mannes dieser Zeit erforderte und erzog geradezu die „Ohnmacht“ der Frauen, die auf diese Weise die Möglichkeit erhielten, ihre naive

⁷⁶ Ein mit der Hysterie verwandtes Phänomen ist das demonstrative „In-Ohnmacht-fallen“ der bürgerlichen Frauen des 18. Jahrhunderts. In einer Zeit, in der „Ohnmacht“ im medizinischen Sinne als eine verwirrende Reizüberflutung erklärt wurde, die in Folge zu stark fließender „Nervensäfte“ und zu heftiger Bewegungen der „Lebensgeister“ auftrat, und zudem „Frau sein“ bedeutete, zum „schwächeren“ Geschlecht zu gehören, über „weniger Nervensäfte“ und „Lebensgeister“ zu verfügen und an einer „generellen Geneigtheit zu Nervenübeln“ zu leiden, wurde es zu einem *Geschlechtsmerkmal*, für Ohnmacht anfällig zu sein. Vor dem Ideal der „Schamhaftigkeit“ wurde das „In-Ohnmacht-fallen“ ein Zeichen dafür, dass eine Frau von einer plötzlich eindeutig sexuellen Situation *überfordert* war. Bei auf sie einstürzenden Begierden, seien es nun die Begierden von Verehrern oder Bedrängern, oder seien es diejenigen, die sie (in ihrer Ahnungslosigkeit) selbst verspürte, reagierte sie (gesellschaftlichen Normen und Erwartungen folgend!) mit Bewusstlosigkeit. Eine Ohnmacht zur richtigen Zeit konnte die „Feuerprobe zur Wahrheit“ sein, ein Beweis von sexueller Unschuld und Reinheit. Haben Frauen des 18. Jahrhunderts diese Ohnmachten deshalb nur vorgetäuscht? Davon ist nicht auszugehen, denn bereits der *Verdacht*, eine Frau könne ihre Ohnmacht nur vorgetäuscht haben, qualifizierte sie in den Augen ihrer männlichen Zeitgenossen als Hure - und man kann sicher sein, dass die Zeitgenossen und insbesondere Zeitgenossinnen ganz *genau* hinsahen. Vgl. dazu: Inka Mülder-Bach: Die „Feuerprobe der Wahrheit“. Fall-Studien zur weiblichen Ohnmacht. (23.01.2004). In: Goethezeitportal. URL: <http://www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/muelder-bach_ohnmacht.pdf> (abgerufen am: 10.02.2004).

Weltsicht zu kultivieren und die zu dieser Weltsicht „passende“ Emotionalität nicht ablegen zu müssen.⁷⁷

Die in diesem Beispiel deutlich werdende Abhängigkeit von Emotionen untereinander - denn wie könnte sich der Anspruch und das Empfinden von „Überlegenheit“ halten ohne die Existenz und den Ausdruck einer gewissen „Unterlegenheit“? - verweist darauf, dass Emotionen nicht „allein“ auftauchen, sondern zu einem „Set“ gehören und einander ergänzen und unterstützen.⁷⁸

Emotionen sind keine singulären Erscheinungen aus einem „abgeschlossenen Inneren“. Sie beruhen auf kulturell hergestellten Konzepten und brauchen für ihre Existenz einen Hintergrund: Sie sind an Situationen gebunden, die sie hervorrufen oder in denen sie erwartet werden können, sie erfordern Menschen, die sie pflegen und kultivieren, und darüber hinaus sind sie angewiesen auf *andere* Emotionen, mit denen sie wie Frage und Antwort verbunden sind. Was wäre der Hochmut ohne die Demut, der Stolz ohne die Bescheidenheit, die Angst ohne das Vertrauen? Die Verkettung bzw. Vernetzung der Gefühle und ihre Verankerung in der westlichen Kultur werden deutlich, wenn man sich die Faktoren und Überzeugungen bewusst macht, auf denen sie beruhen.⁷⁹ Östliche

⁷⁷ Durch die Gefühle, die diese Frauen zum Ausdruck brachten (wie auch durch diejenigen, die sie provozierten) bestätigten sie das emotionale Verhalten und Selbstverständnis des Mannes. Unzweifelhaft war die Weltsicht der Männer ebenso „naiv“ - aus heutiger Sicht. Mit den Augen der damaligen Zeit betrachtet waren Frauen wie Männer *von Natur aus* so, wie sie uns aus heutiger Sicht lediglich *erscheinen*. Aber wer erkennt schon die „Naivität“ der eigenen Zeit?

⁷⁸ In der westeuropäischen Tradition ist das Bewusstsein darüber, dass verschiedene Emotionen einander bedingen, sicherlich nicht so ausgeprägt wie beispielsweise in der Kultur der Ifaluk. Wie die Ethnologin Catherine A. Lutz zeigen konnte, ist die Überzeugung, der emotionale Bereich sei vor allem ein persönlicher „innerer“ Erfahrungsraum, in dem die Ziele und Wünsche des Individuums einen Ausdruck finden, eine sehr westliche Sicht. Die Kultur der Ifaluk auf einem Mikronesischen Atoll, die sehr viel mehr Wert darauf legt, dass Menschen sich *zueinander* orientieren, als dass sie ihren „Innenraum“ studieren, sieht in Emotionen ein Ereignis, das *vornehmlich Ausdruck von sozialen Beziehungen* ist und in einem starken dyadischen Verhältnis steht. Vgl. Catherine A. Lutz: *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago/ London 1988, S. 81-82 *“Daily conversations on Ifaluk are pervaded by the assumption that people are oriented primarily toward each other rather than toward an inner world of individually constituted goals and thoughts. This social orientation of the person has fundamental implications for the way emotions are conceptualized, and it includes the practice of viewing emotions as (/82) more public, social, and relational, and necessarily more dyadic than do we. One person’s anger (song) entails another’s fear (metagu); someone’s experiencing grief and frustration (tang) creates compassion/love/sadness (fago) in others.”* Selbstverständlich wissen auch westliche Kulturen, dass Verbindungen zwischen unterschiedlichen Empfindungen bestehen, doch ist dieses Wissen diffus und unverbindlich. In der westlichen Kultur wäre es sehr ungewöhnlich, jemanden für die Empfindungen eines anderen verantwortlich zu machen und den „Verursacher“ anzumahnen, sein provozierendes Verhalten einzustellen.

⁷⁹ Ein Beispiel: Zu „Liebe“ und „Hass“ gehören u. a. als gemeinsame Überzeugungen: die Hochschätzung des *individuellen* Fühlens (mit dem Anspruch, dass es von Wichtigkeit ist, was ich gerade fühle) und die Ausrichtung des Fühlens an einer *anderen Person* (denn Liebe und Hass beschreiben *Zweierbeziehungen*). Hinzu kommt die allgemeine Überzeugung, dass dieses

Kulturen, die sehr viel weniger Wert auf die Bindung zwischen *zwei* Menschen legen und in denen dem individuellen Fühlen keine so große Bedeutung zukommt, bieten vielen „westlichen“ Gefühlen keinen guten Nährboden. In Kulturen, in denen zu stets gleich bleibender Freundlichkeit und Verbindlichkeit erzogen wird und in denen Wert auf ein wirksames „Wir-Gefühl“ gelegt wird (das mehr als zwei Personen umfasst), stößt beispielsweise die starke Polarität zwischen Liebe und Hass und die Zwei-Personen-Fixiertheit auf „seltsames Befremden“.⁸⁰

Die Emotionen einer Kultur definieren nicht nur sich selbst, sondern darüber hinaus einen Raum, in dem sie miteinander in Beziehung stehen (und Menschen miteinander in Beziehung setzen). Vielleicht sollte man sagen, dass die Emotionen einer Zeit und einer Kultur eine „Familie“ bilden, denn so verschieden sie auf den ersten Blick sein mögen, letztendlich „passen“ die Emotionen einer Kultur zueinander, sie teilen sich kulturelle Wertvorstellungen und sind in gewisser Weise aufeinander angewiesen, indem sie sich beispielsweise gegenseitig hervorrufen, verstärken oder auch reglementieren.

Für das historische Verstehen ist besonders wichtig, zu beachten, dass das ganze Beziehungsgefüge des emotionalen Bereichs sich ändert, sobald die Bedingungen der Emotionalität sich wandeln.⁸¹ Nicht einzelne Emotionen kommen oder gehen, sondern Emotionengruppen oder -paare, und sie stehen sich nicht

Fühlen *zukünftige Handlungen leiten* soll und ihnen Raum geschaffen werden muss im Denken und Planen. (Was wäre eine Liebe, ohne dass ihr nachgegangen würde, was wäre Hass, ohne dass er zu Taten führte?) Sowohl Liebe wie auch Hass beanspruchen für sich die Unterordnung großer Lebensbereiche unter ihr Diktat.

⁸⁰ Aggressivität, wie sie sich beispielsweise in Hass ausdrückt, ist in der westlichen Kultur durchaus eine gewünschte und anerzogene Gefühlsäußerung – im richtigen Moment, gegen die richtigen Personen gewandt. Diese Affinität zur Aggression drückt sich beispielsweise in alltagssprachlichen Redewendungen aus, wie: „Zeigen wo der Hammer hängt“, „Mal ordentlich auf den Putz hauen“, in etwas abgeschwächter Form: „Man *darf* sich nicht alles gefallen lassen“, „Man *muss* auch mal ‚Nein‘ sagen“, „Man *muss* sich auch ‚mal‘ *wehren*“ ... Gerade in neuerer Zeit wird *zunehmend* von Frauen aggressives Verhalten erwartet, wobei diese Aggressivität als „sich durchsetzen können“, „sich nichts vormachen lassen“, „eine Richtung vorgeben“ oder „Führungsqualitäten zeigen“ verbrämt wird. Dass gleichzeitig eine Rhetorik des „Willens zur Friedfertigkeit“ gepflegt wird, ist eine besondere Pointe, denn die Kombination beider Prinzipien zielt darauf, dass jemand sich durchsetzen kann, ohne eine Spirale der Aggression freizusetzen. Dass Aggression nicht zwangsläufig in „Krieg“ enden *muss*, ist ja gerade der Clou an der westlichen Kultivierung und dem *kalkulierten* Einsatz von Aggression, denn sie erzwingt in *unserer* Kultur (*über* die Rhetorik des Friedenswillens) in der Regel *Unterordnung*.

Vgl. James R. Averill: The Structural Bases of Emotional Behavior. A Metatheoretical Analysis. In: Margaret S. Clark: Emotion. (Review of Personality and Social Psychology, 13) London 1992. S. 1-24, hier: S. 17-18.

⁸¹ Zu den Faktoren des Wandels vgl. nächstes Kapitel.

in einem stets unveränderten Raum gegenüber, sondern der Raum verändert sich mit jedem Kommen und Gehen.

Günter Anders, der in seinen Exiljahren an der Universität von New York unterrichtete, erlebte die Verbreitung der Psychoanalyse und das Fallen des Sexualtabus als einen Prozess, der den Liebespathos des 19. Jahrhunderts nicht nur zum Verschwinden brachte, sondern auch in seiner Verstehbarkeit auslöschte. Er bemerkte bei seinen Studenten einen gänzlich anders gestalteten emotionalen Raum:

„Hatte gestern mit Studenten über deutsche Lyrik, besonders Liebeslyrik, zu reden. Vollkommene Begriffs- und Gefühlsstützigkeit. Warum? Kierkegaard sagt: Erst die christliche Tabuisierung des Fleisches habe die Sinnlichkeit zur Sinnlichkeit gemacht. - Richtig. Aber ohne Tabuisierung wäre auch die andere ‚Hälfte‘ nicht möglich geworden, nämlich die Liebe: Liebe, wie wir sie in der europäischen Geschichte kennen - Liebe als Kulturerscheinung.“⁸²

Die „Aufgeklärtheit“ seiner Studenten hatte nicht nur ihre Selbsteinschätzung hinsichtlich der eigenen Sexualität verwandelt und ihr Begehren aus christlicher Deutung befreit, sondern auch das Verständnis von dem gelöscht, was Günter Anders mit „Liebe als Kulturerscheinung“ bezeichnet. Seinen Studenten war es nicht mehr möglich, die sublimeren Formen der Zuneigung und Liebe, die sich um das Sexual-Tabu herum entwickelt hatten, nachzuempfinden. Die christlichen Kirchen hatten in diesem Sinne nicht nur für „Verklemmtheit“ gesorgt, sondern auch dafür, dass sich eine kultivierte Art entwickelt hatte, das Tabu zu vermeiden oder zu umgehen.⁸³

Günter Anders erklärt seinen Studenten den Verlust dieser Kultiviertheit mit Hilfe eines Vergleichs: Wenn ein Mann mit beiden Händen in einen Spaghettitopf hineingreife, sei er hoffnungslos ‚unkultiviert‘. In dem Moment allerdings, wo er zum ersten Mal die Gabel dazwischen halte, lasse er sich auf einen Umweg ein und zeige Kultur. Die Studenten selbst seien nun diejenigen, die durch ihre sexuelle „Freizügigkeit“ und ihren Anti-Puritanismus auf bestimmte kultu-

⁸² Anders, Lieben gestern, S. 114.

⁸³ Günter Anders: „Denn Kultur besteht in Umwegen. Und Umwege sind zumeist Umwege um Tabus. Ohne Tabus, also ohne Umwege und die durch diese Umwege erzeugten Spannungen, hätte es niemals Liebesgeschichten gegeben.“ Liebe gestern, S. 114.

relle Praktiken verzichteten. Aus seiner Sicht versagten sie sich damit den Zugang zu einmaligen emotionalen Erfahrungen:

„Schließlich entschloß ich mich, ohne viel Mystifikationen über Umweg und Umweglosigkeit zu sprechen und sagte: Wer beim erstbesten oder erstschlechtesten Zwitschern des Sexualappetits sofort mit beiden Händen in den Spaghetti-Topf hineingreifen könne, der sei zu bedauern. Er betrüge sich um alles: Um die Vorfreude des langsamen Auftauchens des Gasthofes; um das Abwägen des Menüs; um das Warten; um den weißgedeckten Tisch; um den Duft vor dem Essen; um die hors d'oeuvres; um das Dessert. - Das beeindruckte sie [die Studenten, J.S.] wenig. Die Hauptsache sei die Hauptsache. - „Richtig“, sagte ich, „sie ist die Hauptsache. Und die verliert Ihr. Denn Ihr betrügt Euch eben nicht nur um die Werbung, Spiel und Geheimzeichen, sondern um die Freude selbst! Ohne Leidensweg sei die Apotheose jämmerlich, ohne Überwindung der spannenden Umwege die ‚Hauptsache‘ bloßer ‚fun‘ und rasch vergessen, weil nie vorbereitet; kurz: sie machten nichts daraus.“⁸⁴

Günter Anders geht davon aus, dass seine Studenten keine Kultur in diesem Bereich haben; er übersieht, dass die Studenten lediglich eine ihm fremde, eine andere Kultur im Bereich Sexualität und Liebe pflegen.⁸⁵ In seinen Augen bringen sich die jungen Leute um einen ganz wesentlichen Bereich ihres Lebens, bestimmte Emotionen werden für sie unerreichbar, weil sie nicht bereit sind, sich auf eine bestimmte kulturelle Praxis einzulassen. Aber auch die Studenten verstehen den Philosophen nicht, warum sollten sie einen vordefinierten Weg gehen, wenn sie doch das (vermeintlich) gleiche Ziel viel schneller ohne

⁸⁴ Anders 1986, S. 114-116.

⁸⁵ Der unvermittelte Übergang von „Kennenlernen“ und „miteinander intim sein“ verleitet Günter Anders zu der Annahme, es läge keine kulturelle Gestaltung im sexuellen Bereich vor. Doch lässt sich eine Verschiebung der Aufmerksamkeit vermuten: nicht mehr wird eine bestimmten kulturellen Praxis gepflegt, bevor ein Paar intim wird, vielmehr richtet sich die Aufmerksamkeit auf die Sexualität selbst und auf die damit verbundenen Fühlerfahrungen. Vgl. dazu: Christane Schmerl u.a. (Hrsg.) Sexuelle Szenen. Inszenierungen von Geschlecht und Sexualität in modernen Gesellschaften. Opladen 2000, darin: Marlene Stein-Hilbers, Stefanie Soine und Brigitta Wrede: Einleitung: Sexualität, Identität und Begehren im Kontext kultureller Zweigeschlechtlichkeit. S. 9-22, hier S. 12: *„Die hohe Bedeutung, die der Sexualität in Gegenwartsgesellschaften zugeschrieben wird, schlägt sich in der Lebensgestaltung von Menschen nieder. Sexualität erscheint ihnen als ein Medium, durch das ihr gesamtes Dasein mehr oder weniger offen bestimmt wird. Es gestaltet ihre kurz- und langfristigen Beziehungen zu anderen Menschen (für die sie erotisch attraktiv sein müssen oder noch nicht oder nicht mehr sind), ihre Paarbildungen und Familienbeziehungen.“*

den Umweg erreichen könnten. Die Idee, dass bereits der *Weg* das Ziel sein kann, dass die Empfindungen, die in Vorbereitung des eigentlichen Höhepunktes erfahren werden, ihren Wert in sich selbst tragen und zugleich den Höhepunkt als einen ekstatischen Moment der Erfüllung vorbereiten, ist den Studenten nicht geläufig. Ihnen ist die Kultivierung des emotionalen Bereichs *um der Emotionen willen* fremd:

„Ob sie vielleicht in der Droschke zur Schule kommen sollten, fragte einer. - „Die Umweglänge“, antwortete ich, „hängt von der Größe des Zieles ab.“ Freilich habe es Kulturen gegeben, deren letzte Ziele ziemlich gering gewesen seien, die aber durch Ausbildung von Umweg-Systemen sich ihre Zeit ganz gut vertrieben hätten.“

Günter Anders ist noch vertraut damit, dass Menschen ihr Leben darauf ausrichteten, bestimmte Gefühle zu empfinden und zu kultivieren: Liebe oder Ehre beispielsweise, religiöse Verzückung oder Erhabenheit.⁸⁶

Der emotionale Raum der amerikanischen Studenten ist anders gegliedert, und andere Emotionen sind in ihm vorhanden. Das sehnsuchtsvolle Schmachten der (bürgerlichen) Verliebten des 19. Jahrhunderts, die spannungsreichen und emotionsgeladenen Liebesgeschichten, die um ihrer selbst willen angestrebt wurden, entgehen ihnen. Dafür treten *andere* Emotionen und andere ‚spannungsreiche und emotionsgeladene‘ Situationen in diesen Raum, und wenn sie auch nicht dieselben emotionalen Erfahrungen versprechen, vertreiben auch sie - auf ihre Weise - ganz gut die Zeit.⁸⁷

⁸⁶ Wie könnte Johann Wolfgang Goethes Briefroman „Die Leiden des jungen Werther“, der innerhalb kürzester Zeit eines der meistgelesenen Bücher seiner Zeit wurde, anders verstanden werden, als dass der Protagonist Werther etwas für *seine* Zeit völlig *verständlich*, etwas für die amerikanischen Studenten gänzlich *unverständlich* getan hätte: sein Leben gänzlich in den Dienst der Liebe zu stellen.

⁸⁷ Günter Anders skizziert diesen Wandel, auch wenn er ihn anders ausdeutet: „[Es hat sich] ein Ersatz für den Trieb-Ersatz ausgebildet, und zwar im Sport. Es gibt kaum einen Amerikaner, der nicht, sei es als Publikum, mehr Leidenschaft und Ekstase in die sportliche Konkurrenz investierte als in sein Triebleben. Wer zum ersten Male das erhitzte Gesicht eines Radiohörers sieht, der aus unerfindlichen Gründen passiver Anhänger der Mannschaft A, ungeduldig strampelnd und unartikulierte Töne ausstoßend, Sieg oder Niederlage miterlebt, der glaubt, Zeuge eines im luftleeren Raume stattfindenden Orgasmus zu sein. Und bei dieser Gelegenheit ‚to swoon‘, das heißt: süß hinzuschmelzen, ist nicht unüblich. (Zwar geraten sie auch beim Hören von Sexualmusik in solchen Zustand; ihre privaten Liebesbeziehungen dagegen machen sie nicht ‚swoon‘; im Gegenteil: Um das Zusammensein mit ihrem girlfriend zu genießen, drehen sie das Radio an, das ihnen den Sexualreiz, bereits vorgekaut, offeriert, den sie eigentlich durch ihr Beeinandersein erzeugen sollten.“ (S. 119). Die vom Autor vorgekommenen Hervorhebungen wurden nicht übernommen.

Emotionalität muss mit den Augen der ihr eigenen Zeit und der ihr eigenen Kultur betrachtet werden, denn der Sinn von bestimmten Emotionen oder emotionalen Verhaltensweisen, von bestimmten Normen und unhinterfragten Selbstverständlichkeiten wird nicht verständlich, betrachtet man nicht das Ganze: die Lebens- und Denkgewohnheiten, die Weltbilder und Ideologien, die Handlungsanweisungen, Normen und Standards. Es sind die kulturelle Leitbilder und sozialen Anforderungen, die festlegen, welche Situationen in der jeweiligen Gesellschaft von Bedeutung und mit der Erwartung von besonderen Emotionen verbunden sind. In der deutschen Kultur des 19. Jahrhunderts war die romantische Liebe, in der amerikanischen Kultur des 20. Jahrhunderts der wirtschaftliche (und/oder sportliche) Erfolg mit besonders hohen Erwartungen besetzt.⁸⁸ Insofern Kulturen sich stark darin unterscheiden, welche Ideale sie erschaffen und zu welchen Handlungen sie anspornen, unterscheiden sie sich auch in den Emotionen und in den Situationen, die sie anstreben und kultivieren.

In Abhängigkeit von einer Vielzahl von Faktoren bildet der emotionale Raum eine „gespiegelte Welt“, jedoch *auch* mit eigenen Regeln und eigener Dynamik.⁸⁹

Menschen, so lässt sich vielleicht am einfachsten zusammenfassen, leben in verschiedenen emotionalen Welten, weil sie auch in ansonsten unterschiedlichen Welten leben.

⁸⁸ Vgl.: Nico H. Frijda and Batja Mesquita: The Social Roles and Functions of Emotions, In: Emotion and Culture, S. 51-87, hier: S. 67-68: „Events, as coded, differ in focality. [...] Culturally focal events are events that are an important subject of daily discourse. An example of a focal event type in White American culture is that of situations involving success (D’Andrade, 1984, S. 95): “In American culture, success is a personal characteristic of great importance to most people. Such daily events as the organization of daily effort, the evaluation of task performance, and the marking of accomplishment through self-announcement and the congratulations of others are closely attended to and much discussed”.

⁸⁹ Diese emotionale “Spiegeln” der weltanschaulichen, sozialen und ökonomischen Lebenslagen ist vielleicht vergleichbar mit dem musikalischen „Spiegeln“ der Lebenswelt. Eine Kultur, die kein Interesse an militärischen Paraden hat, verfügt über keine „Marschmusik“.

Kapitel 3

Emotionaler Wandel

Wie kommt es zu Änderungen im emotionalen Bereich? Zum Auftauchen von Emotionen und ihrem Verschwinden? Wie formt sich ein Wahrnehmungsschema, und in welchen Zeiträumen verändert es sich?

Der Historiker Fernand Braudel ordnet die verschiedenen Geschwindigkeiten geschichtlichen Wandels in *drei* Zeitrhythmen, wobei er hinzufügte, dass im Grunde zehn oder hundert verschiedene Arten von Dauer berücksichtigt werden müssten:

*„An der Oberfläche stoßen wir auf die Ereignisgeschichte im Rahmen der kurzen Zeit: eine Mikrogeschichte; auf halber Höhe auf eine konjunkturelle Geschichte, die einem größeren, langsameren Rhythmus folgt und bis jetzt vor allem auf dem Boden des materiellen Lebens, der wirtschaftlichen Zyklen oder Interzyklen, studiert worden ist ... Und unter diesem ‘Rezitativ’ der Konjunktur schließlich stoßen wir auf die Strukturgeschichte, die Geschichte der langen Dauer, die ganze Jahrhunderte umfaßt und an der Grenze zwischen Bewegtem und Unbewegtem angesiedelt ist. Aufgrund ihrer so lange unveränderlichen Werte bildet sie für die anderen, schneller ablaufenden und sich vollendenden Geschichten eine Art ruhenden Pol, um den jene kreisen“.*¹

¹ Fernand Braudel: Geschichte und Soziologie. In: Ders. Schriften zur Geschichte, Bd.1. Gesellschaften und Zeitstrukturen, Stuttgart 1992, S.113. Dass diese Ereignis-, die Konjunktur- und Strukturgeschichte mit ihren verschiedenen Veränderungsrhythmen nicht unverbunden nebeneinander stehen, sondern sich im alltäglichen Geschehen zu einem sinnvollem Ganzen verweben, darauf macht Reinhard Koselleck aufmerksam: Vgl. Reinhart Koselleck: Zeitschichten. Studien zur Historik. Frankfurt/M. 2000: *„Der Brief vom Tod eines Verwandten ist ein einschneidendes Erlebnis. Es ist einmalig und es teilt die persönliche Lebensgeschichte in ein Vorher und ein Nachher. Der Erhalt des Briefes wiederum ist nur möglich, wenn jeden Morgen der Briefträger seine Arbeit erfüllt und die Post austrägt. Somit gehört die Einmaligkeit des Trauerbriefes und die alltägliche Wiederholung des Postaustragens zu einer einzigen Geschichte. Ein weiteres Teil dieser Geschichte wird deutlich, wenn man bedenkt, daß die Einmaligkeit und Wiederholung der Postzustellung angebunden ist an die Institution „Post“, die ihrerseits eine Generationen übergreifende Zeitstruktur besitzt. Die Institution „Post“ verweist auf die Zeitstruktur der langen Dauer. Somit sind drei Zeitstrukturen ineinander verschlungen, die sichtbar werden können: zum einen in dem einmaligen Ereignis, zum anderen in der wiederholenden Tätigkeit und zum dritten in der andauernden Institution.“*

Um die Geschichte der Emotionalität in ihren unterschiedlichen Wandlungsstrukturen zu erfassen, muss diesen drei Zeitdimensionen als vierte das Tempo der *Kulturgeschichte* hinzugefügt werden, das sich zwischen Konjunktur- und Strukturgeschichte dehnt.²

Die vier unterschiedlichen Zeitrhythmen resultieren aus dem Zusammenwirken von vier verschiedenen Wirkungskreisen, die je einen eigenen Rhythmus der Umgestaltung vorgeben. Jeder Wirkungskreis kann einer analytischen Ebene zugeordnet und darin beschrieben werden: Zu unterscheiden sind die anthropologische, die kulturelle, die soziale und die individuelle Ebene.³

Die Unterscheidung dieser vier Ebenen ermöglicht das Beschreiben von emotionalen Veränderungen in den vier oben genannten Zeiträumen:

- Auf der individuellen Ebene findet man eine Art Ereignisgeschichte der Emotionalität, deren Merkmal die Kurzfristigkeit der emotionalen Veränderungen und ihre Abhängigkeit von individuell erlebten Ereignissen ist.
- Auf der sozialen Ebene kann man eine Geschichte der etwas längerfristigen Veränderungen beobachten, vergleichbar mit konjunkturellen Veränderungen. Wie „Moden“ halten sich diese Veränderungen jedoch nur eine kurze Zeit in bestimmten sozialen Gruppen und verschwinden wieder oder werden von einer anderen Mode abgelöst.⁴
- Die kulturelle Ebene der Emotionalität zeigt eine gewisse Beständigkeit in ihren einmal ausgeprägten Formen. Obwohl Kulturen aus *ihrer* Sicht heraus Emotionalität für „überzeitlich“ und damit für „ungeschichtlich“ halten, ist auch diese Ebene einer Dynamik unterworfen.

² Das Tempo der Kulturgeschichte bemisst sich nicht in Jahrzehnten, wie die konjunkturelle Geschichte, und auch nicht in Jahrhunderten, wie Braudel für die Strukturgeschichte nahe legt, sondern es bewegt sich in einem Rhythmus, der mal schneller mal langsamer sich aus wechselnden Ereignissen und Konjunkturen speist. Vgl. Abschn. 2.

³ Die Frage, wie viele Ebenen der Emotionalität es gibt, ist auch eine Frage danach, wie komplex eine Gesellschaft aufgebaut ist und auf wie vielen Ebenen sie miteinander kommuniziert. In unserer Gesellschaft ist es sinnvoll, von vier Ebenen der Emotionalität zu sprechen, aber in einfacheren und/ oder wesentlich kleineren Gesellschaften mag die Unterscheidung zwischen „sozialer“ und „kultureller“ Ebene durchaus zu vernachlässigen sein.

⁴ Gedacht werden kann hier beispielsweise an die „emotionale Mode“ der Flower-Power Bewegung in den 60ern oder an die Aufbruchstimmung der sexuellen Befreiung in den 70er Jahren.

- Einzig die anthropologische Ebene kann tatsächlich als ein „ruhender Pol“ betrachtet werden. Allerdings nicht, weil sie gänzlich frei von Neuerungen ist, sondern weil der Zeitraum, in dem diese Ebene sich verändert, weit über den Rahmen einer geschichtswissenschaftlichen Untersuchung hinaus reicht.

Beschreiben wir nun diese Ebenen genauer und suchen in ihnen nach spezifischen Gestaltungs- und Wandlungsfaktoren.

1. Die anthropologische Ebene

Betrachtet man Emotionalität auf der anthropologischen Ebene, wird das allgemeine Vermögen der Menschen erfasst, Fühlerfahrungen zu emotionalisieren und Emotionalität auszuprägen. Ähnlich wie das Sprachvermögen ist diese Fähigkeit im Menschen angelegt. Daher kann davon ausgegangen werden, dass universale Elemente die Basis oder das Grundgerüst der Emotionalität bilden. Allerdings ist es kaum möglich, die genaue Grenze zwischen Natur und Kultur aufzuzeigen, denn ein *direkter* Zugang zur anthropologischen Ebene der Emotionen gibt es nicht. So wie jede gesprochene Sprache immer schon eine spezifische kulturgeprägte Ausformung der generellen Sprachbefähigung des Menschen ist, ist jede erlebte Emotionalität immer schon die Emotionalität einer bestimmten Kultur.⁵

Der emotionale Wandel auf anthropologischer Ebene entzieht sich seiner Erforschung, denn zweifellos gibt es Modifikationen auf dieser Ebene - würde man einen entsprechend langen Zeitraum betrachten. Veränderungen des emotionalen Systems im Laufe der Jahrtausende dauernden Entwicklung waren sicherlich stetig und beträchtlich, doch gibt es innerhalb der Geschichtswissenschaft keinen plausiblen Forschungsweg, diese auch aufzuspüren. Die anthro-

⁵ Anders formuliert: die *Anlage* zur Emotionalität ist kulturunabhängig vorhanden, *erlebte* Emotionalität jedoch beruht stets auf *kultureller* Ausformung. (Der Clou: Emotionalität, *obgleich* kulturell geprägt, trägt *den Anschein* von Natürlichkeit.)

Mir scheint die Annahme plausibel, dass die *Kultur* sich den emotionalen Bereich im Laufe ihrer Entwicklung angeeignet hat und die Bindungen, die zweifelsohne einmal zwischen Natur und Emotionalität bestanden haben, gelöst wurden. Die enge Verknüpfung zwischen Fühlerfahrung und Handlungsimpuls, die sich im Tierreich beispielsweise im Instinktverhalten ausdrückt, findet sich in dieser Form nicht mehr beim Menschen. An ihre Stelle tritt das kulturvermittelte Lernen.

pologische Ebene gilt daher, obwohl es vermessen wäre zu sagen, die Evolution sei abgeschlossen, faktisch als *unbewegter Ruhepunkt*.

2. Die kulturelle Ebene

Emotionalität auf kultureller Ebene ist, obwohl jede Kultur dies stets abstreiten wird, in andauernder Bewegung und Veränderung begriffen. Die Uneinsichtigkeit in die Wandlungsfähigkeit der emotionalen Konzepte und Vorstellungen hat mehrere Ursachen. Eine davon ist, dass diese Veränderungen sich sehr viel langsamer und subtiler entwickeln, als es den geschichtlichen Beobachtungsgewohnheiten entspricht. Die Emotionalität einer Kultur, so haben wir oben gesehen, segelt stets unter der Fahne der „Natürlichkeit“ – sie *behauptet* von sich selbst, dass sie gänzlich „natürlichen Ursprungs“ ist und daher keinerlei Geschichte hat. Nichtsdestotrotz lassen sich sowohl die Kulturgebundenheit der Emotionalität wie auch ihre Geschichtlichkeit aufzeigen.

2.1 Die kulturelle Syntax der Emotionen

Die Gestaltungselemente der kulturellen Ebene sind von schwierigem Charakter, denn sie sind äußerst wirksam, ohne jedoch direkt beobachtbar zu sein. Im Zentrum steht dabei das kulturspezifische Wahrnehmungsschema. Es ist letztlich die Ursache für die emotionale Eigenheit einer Kultur, denn anhand der Kategorien, die das Schema bereitstellt, erschließt sich der Mensch die Welt des Fühlens. Der a priori unstrukturierte Raum der Fühlereignisse erhält durch diese kulturelle Formung erst Gestalt und Sinn. – Jedoch: Die Aneignung der kulturellen Weltsicht geschieht diskret, und das Wahrnehmungsschema selbst zeigt sich nie in seiner reinen Form. Alle Äußerungen der Emotionalität, alle Quellen, die Aufschluss geben können über die Existenz und die Form des Wahrnehmungsschemas, unterliegen nicht nur kultureller, sondern *auch* milieuspezifischer und individueller Prägung.⁶

⁶ Insofern ist die Rekonstruktion eines „Wahrnehmungsschemas“ die Rekonstruktion eines idealisierten Modells. Jedoch: Kulturelle Analysen sind *stets* mit Idealisierungen verbunden, denn forschungsrelevante Daten sind immer auch Produkte subkulturellen Einflusses.

Ein Wahrnehmungsschema erzeugt bei seiner Anwendung elementare emotionale Gemeinsamkeiten, doch erlaubt es auch Variationen und Alternativen. Darin stimmt es mit anderen kulturellen Phänomenen überein, denn generell beruhen Kulturen nicht darauf, dass alle Mitglieder einer Kultur das gleiche tun oder denken, sondern darauf, dass ihr Denken und Handeln auf gemeinsamen *Ausgangspunkten* fußt und sie den gleichen Zielen zustreben.⁷ Was die Mitglieder einer Kultur verbindet, sind nicht die Ähnlichkeiten, die auf eine oberflächliche Weise entdeckt werden können, sondern es ist dasjenige, das hinter der sichtbaren Oberfläche die Ähnlichkeiten *bewirkt*. Daher ist das emotionale Wahrnehmungsschema keine Ansammlung von Gleichförmigkeiten, sondern ein *kultureller Ausgangspunkt*, der Übereinstimmungen in einer Kultur *produziert*. Vergleichbar ist er in seiner Wirkungsweise mit der Grammatik einer Sprache: So wie die Grammatik die Eigenheiten einer Sprache bestimmt, indem sie die Regeln für den Bau von

Idealisierungen im Sprachbereich fangen beispielsweise schon bei der Aussprache an, denn rein lautlich gesehen gleicht keine Äußerung einer anderen. „Solche, den Datenbereich betreffende Idealisierungen bilden jedoch auch in anderen Bereichen eine übliche Maßnahme bei dem Versuch wissenschaftlicher Systematisierungen.“ (Grewendorf, G./ Hamm, F./ Sternefeld, W.: Sprachliches Wissen. Eine Einführung in moderne Theorien der grammatischen Beschreibung. Frankfurt a. M. 1987, S. 31 u. S. 35.)

Idealisierungen im kulturellen Bereich sind vermutlich deshalb unumgänglich, weil „Ideale“ die Richtungen sind, auf die Menschen sich ausrichten, zumindest in *unserer* Kultur. (Vergleiche die Richtung eines Steinwurfs mit dem angepeilten Ziel: Jeder Wurf unterscheidet sich vom anderen, doch spielen alle dasselbe Spiel, solange sie das gleiche Ziel vor Augen haben. Das Ziel, obwohl vielleicht nur imaginär, kann sehr gut erklären, warum die Teilnehmer des Spiels so werfen, wie sie es tun. Wenig hilfreich wäre es, in der Erklärung der Würfe auf die Annahme eines (idealen) Ziels zu verzichten, mit dem Argument: *weil es ja nie getroffen würde*.)

⁷ Da Kulturen sich über gemeinsame *Ausgangspunkte* konstituieren, oder anders formuliert, über die Aneignung gemeinsamer Weltansichten, ist die Gleichsetzung von „Kultur“ mit „Nation“, „Volk“ oder „Sprachraum“ eine starke Verkürzung, denn Kulturen konstituieren sich *unabhängig* von nationalen, ethnischen oder sprachlichen Einheiten. Kulturen *können* jedoch als gemeinsamen Ausgangspunkt das *Streben* nach einer Nation oder das *Bewusstsein* einer Volksgemeinschaft haben. *Jüdische Kultur* beispielsweise ist unabhängig von Nationalität, Ethnie oder Sprache. Dort wird die kulturelle Zusammengehörigkeit über *religiöse* Aneignungen geschaffen.

Doch weil das Nichtoffensichtliche schwer zu beschreiben ist und tatsächlich in *manchen* Fällen der geographische Raum, die Nation oder der Sprachraum mit der Existenz und Verbreitung bestimmter kultureller Ausgangspunkte zusammenfällt, steht letztendlich in vielen Fällen das Offensichtliche für das Verborgene: die Geographie, die Nationalität oder die Ethnie stehen für einen kulturellen Zusammenhang – obwohl „Kultur“ und „Nationalität“, „Volkszugehörigkeit“ und „Sprache“ selbständige und unabhängige Kategorien sind. Dies erklärt, warum es möglich ist, einerseits von *einer* westeuropäischen Kultur zu sprechen andererseits von *verschiedenen* westeuropäischen Kulturen.

In den verschiedenen natürlichen Sprachen ebenso wie in den verschiedenen kulturellen Wahrnehmungsschemata findet man *zur gleichen Zeit* Verbindendes und auch Unterscheidendes. Ab welchem Grad von Varianz es nicht mehr möglich ist, von *einer* Kultur, von *einem* Wahrnehmungsschema zu sprechen ist dabei wohl eine Einschätzungsfrage, ebenso wie die Frage, wann die Unterschiede zwischen zwei Sprachen so groß sind, dass sie nicht mehr als Dialekte *einer* Sprache klassifiziert werden können.

Sätzen vorgibt⁸, birgt das Wahrnehmungsschema die Regeln, nach denen Emotionalität ausgeprägt und empfunden wird.

Dass dieses Wahrnehmungsschema eine Art *Regelwerk* ist, wird insbesondere deutlich, wenn man das Verhältnis zwischen Schema und Emotionskonzepten betrachtet.

Jedem Wahrnehmungsschema sind Emotionskonzepte beigeordnet, beispielsweise gehören zum Wahrnehmungsschema „Gefühle“ die Emotionskonzepte: „Entzücken“, „Scham“, „Erhabenheit“ und „Ärger“. Zum Wahrnehmungsschema „Gemütsbewegungen“ (dem Vorgängermodell von „Gefühl“⁹) gehören als Emotionskonzepte u. a. „Wollust“, „Zorn“ und „Aemulatio“, und dem Wahrnehmungsschema „Emotionen“ (dem Nachfolger von „Gefühl“¹⁰) entsprechen „Betroffenheit“, „Frustration“ und „Ausgebrannt-sein“ etc.¹¹

Die verschiedenen Wahrnehmungsschemata eröffnen unterschiedliche Zugänge zum Bereich des Fühlens und emotionalisieren Fühlereignisse in unterschiedliche Kategorien und Konzepte. Daher stehen sie zueinander in Konkurrenz. Ein Wechsel des Schemas geht immer mit einem endgültigen Vergessen dessen einher, was vorher war. Wegen seiner Orientierungsfunktion und seiner grundlegenden Anleitungsfunktionen im alltäglichen Denken und Handeln gehört es zu den Aneignungen, die, einmal ausgeformt, eine zwingende Wirkung entfalten und schwer zu verändern oder zu ersetzen sind. Die Vorstellung, dass „Gemütsbewegungen“ des Menschen „Inneres“ in Unruhe versetzen, war im 18. Jahrhundert unumgänglich, ebenso wie im 19. Jahrhundert die Überzeugung, dass es „Gefühle“ sind, die beherrschenden und motivierenden Einfluss auf das Individuum ausüben.

Das Verhältnis zwischen Wahrnehmungsschema und zugehörigen Emotionskonzepten ist sehr eng, und die Konzepte eines Schemas passen zu einander und erklären sich wechselseitig. Sie bilden, wie oben ausgeführt, einen

⁸ Vgl. Grewendorf, G./ Hamm, F. / Sternefeld, W.: Sprachliches Wissen. Eine Einführung in moderne Theorien der grammatischen Beschreibung. Frankfurt a. M. 1987, S. 24.

⁹ Vgl. Kap. 4 und 5.

¹⁰ Vgl. Kap. 7 und 8.

¹¹ Um die Differenzierung zwischen einem „Wahrnehmungsschema“ und einem „emotionalen Konzept“ noch einmal zu veranschaulichen: Vergleicht man Emotionalität mit dem Farbsehen, dann sind die einzelnen Farben „Rot“, „Grün“, „Blau“ etc. die *Farbkonzepte*. Die mentale Fähigkeit hingegen, genau *diese* Farben voneinander zu unterscheiden und neue (dazu passende) Farben „erfinden“ zu können, beruht auf dem *Wahrnehmungsschema*.

emotionalen Raum, der sie zueinander in Beziehung setzt: sie rufen sich gegenseitig hervor und verstärken oder reglementieren sich. Aufgrund dieser engen Bindung sind Emotionskonzepte spezifisch für ein Wahrnehmungsschema, oder anders gesagt: *kulturspezifisch*.¹²

Dennoch kann man nicht davon sprechen, dass es auf kultureller Ebene einen festgelegten Kanon an Emotionen gäbe in der Form, dass dem Schema weder Konzepte hinzugefügt noch verloren gehen würden.¹³ Analytisch gesehen, birgt das Schema nur die *Regeln* zur Herstellung von Emotionen. Die Konzepte selbst entstehen dort, wo das Schema angewandt wird: auf individueller und sozialer Ebene. Emotionskonzepte sind daher, anders als Wahrnehmungsschemata, primär keine Phänomene der kulturellen Ebene, sondern vorrangig Phänomene der *subkulturellen* Ebene. Sie *können* jedoch ihre Subkulturen verlassen und Verbindlichkeit darüber hinaus gewinnen – erst dann sind sie Emotionskonzepte einer Kultur. Die Herkunft von Emotionskonzepten aus Subkulturen wird deutlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, in welchen Kontexten Begriffe wie „Mutterliebe“, „Ehre“ oder auch „Coolness“, „Betroffenheit“ und „Burn-out“ etc. *zunächst* auftauchen und Sinn produzieren: in kleineren sozialen Gruppen und Milieus.¹⁴ Das Aufsteigen eines subkulturellen Konzeptes zu einem kulturellen Konzept wird in dem Moment vollzogen, wenn das Konzept

¹² Emotionskonzepte können den Wandel eines Wahrnehmungsschemas überstehen, sie verändern dabei jedoch ihren Sinn. Vgl. die Ausführungen zu den „prototypischen Emotionskonzepten“ der Wahrnehmungsschemata „Gemütsbewegungen“ und „Gefühl“, Kap. 6 und Kap. 8.

¹³ Zwar kann ohne einen gewissen Kanon an Emotionen keine Aneignung des Schemas stattfinden und *einige* Emotionskonzepte tragen sogar prototypischen Charakter, indem sie besonders prägnant und deutlich die Aneignung des Wahrnehmungsschemas erleichtern. – Beispielsweise war für die bürgerliche Kultur des 19. Jahrhunderts das Gefühl der „Ehre“ ein solches prototypisches Emotionskonzept. Es verdeutlichte anschaulich, was unter einem „Gefühl“ verstanden wurde und was diese Leute meinten und dachten wenn sie über „Gefühle“ sprachen. Dennoch war das Wahrnehmungsschema „Gefühl“ nicht an dieses eine bestimmte Emotionskonzept gebunden. Für Frauen des Bürgertums waren denn auch die Konzepte „Mutterliebe“ und „romantische Liebe“ weitaus zugänglicher. Wie wir noch sehen werden, wählen sich subkulturelle Gruppen ohnehin ihre eigenen Emotionen als Leit- und Richtschnur aus.

Vielleicht ist das Verhältnis von Wahrnehmungsschema und Emotionskonzepten am einfachsten zu erklären mit der Analogie zu einer Fußballmannschaft: Ohne Spieler keine Fußballmannschaft, dennoch sind die Spieler austauschbar – und, was das interessante ist: einige Spieler der Fußballmannschaft *könnten* ohne weiteres auch in einer Handballmannschaft spielen. (Vielleicht nicht so erfolgreich, dennoch *möglich*.) Bestimmte Emotionen können sowohl in dem einen wie auch in dem anderen Wahrnehmungsschema auftauchen, bzw. bei einem Wandel des Wahrnehmungsschemas erhalten bleiben. So ist eine Kontinuität gewahrt, die *eigentlich* nicht möglich ist – und den Übergang verschleiert...

¹⁴ Vgl. dazu die Ausführungen zur Emotionalität auf der sozialen Ebene, Abschn. 3.

in *mehreren* Subkulturen Bekanntheit und Akzeptanz findet.¹⁵ Dieses „Bekanntwerden“ hebt seine Existenz auf ein neues Niveau, denn es verlässt mit seiner Subkultur auch deren Schnelllebigkeit. Der Einfluss von Zeitströmungen, von Moden und Neuheiten, die innerhalb kürzester Zeit in kleineren sozialen Einheiten zu Umbrüchen führen, können ihm nun nichts mehr anhaben: kulturelle Konzepte haben einen (im wahren Sinne des Wortes) idealen Ort gefunden, an dem sie schnelllebigen Veränderungen trotzen können.

Das Verhältnis von Wahrnehmungsschema und kulturellen Konzepten ist nicht durch Notwendigkeit bestimmt, sondern durch Regelkonformität. Dies erklärt zum einen die Ähnlichkeit von Konzepten, denn sie sind Produkte *eines* Regelwerks, zum anderen erklärt es auch ihre Unterschiedlichkeit, denn sie sind in vielen Fällen aus ganz unterschiedlichen Lebensbedürfnissen und -anforderungen heraus entstanden. Die „Grammatik“ des Wahrnehmungsschemas sorgt dafür, dass Emotionen selbst dann noch zueinander passen, wenn sie aus verschiedenen Subkulturen stammen und auf Situationen und Fühlerfahrungen verweisen, die schwerlich für alle Individuen innerhalb einer Kultur erfahrbar sind. Daher weist eine Kultur auch wesentlich mehr Emotionskonzepte auf, als aktuell „gelebt“ werden können. Die Mitglieder einer Kultur müssen (und können) nicht alle emotionalen Konzepte, die eine Kultur vorhält, ausführen und erleben. Eine Kultur muss vielmehr als ein *offener Pool* gesehen werden, aus dem Sozialgruppen und Individuen ihre Vorbilder und Zielvorstellungen entnehmen (und in den sie ihre neuen Konzepte einspeisen können).

Das ekstatische Fühlereignis beim Bungeejumping, das vielleicht noch keinen Namen hat, jedoch oft genug beschrieben wurde, um inzwischen ein Teil der emotionalen Kultur unserer Zeit zu sein, findet sich in diesem Pool genauso wie die Emotionen, die beim Anblick von Katastrophen die Menschen dazu bewegen, Blumen niederzulegen oder Kerzen anzuzünden. Unser modernes Wahrnehmungsschema führt uns zu Konzepten wie „Betroffenheit“ und „Solidarität“ und zu Konzepten wie „Ekstase“, „Aggression“ und „Depression“. Ob

¹⁵ Der *genaue* Weg von der Subkultur in die Kultur ist noch nicht erforscht, doch vermutlich ist dieser Weg denjenigen ähnlich, die auch andere Aneignungen nehmen, die weniger tief und dauerhaft wirken, wie beispielsweise politische Ansichten, Ideologien oder Moden. *Vermutlich* wird das Emotionskonzept auf diesem Weg etwas „geschliffen“ und verliert an Präzision, womöglich *damit* es auch in anderen Subkulturen Sinn produzieren kann.

und in welchem Maße die verschiedenen Konzepte *gelebt* werden, ist nicht aus den Konzepten selbst zu erfahren. Vielmehr ist dies ein Resultat der Verhältnisse, in denen Sozialgruppen und Individuen leben. Die Aktualität und Durchsetzungskraft von kulturellen Konzepten hängt von den Situationen ab, die Individuen vorfinden, von den Ereignissen, die sie erleben, und von den Standards und Normen, denen sie folgen.

Individuen und Sozialgruppen nehmen aus dem kulturellen „Vorrat“ heraus, was zu ihren sozioökonomischen Anforderungen passt, und sie fügen der Kultur hinzu, was sie selbst „schöpferisch“ an erfolgreichen Konzepten erarbeitet haben. Die Verbindung zwischen einer Kultur und ihren Subkulturen ist weit davon entfernt, eine Einbahnstraße zu sein. Ein reger Austausch zwischen Kultur und Subkulturen ermöglicht sowohl eine stete Anpassung des kulturellen Pools an die Lebensgewohnheiten und sozialen Anforderungen von Gruppen und Individuen, wie auch eine stabile Einbindung von Subkulturen in ein übergeordnetes Gefüge.

2.2 Die Wandlungsfähigkeit der kulturellen Syntax

Doch halten selbst kulturelle Emotionskonzepte nicht „ewig“, obwohl sie weitgehend befreit sind von den Moden ihrer ursprünglichen Subkulturen und geschützt sind vor allzu schnellem Vergessen durch ihren Platz im kulturellen Pool. Im Grunde sind und bleiben sie geknüpft an das Wahrnehmungsschema, das sie produzierte, auch wenn sie dieses weit überdauern und eine große Beharrlichkeit zeigen können. Denn Konzepte, die den Wandel eines Wahrnehmungsschemas überstehen, bleiben nicht unbeeinträchtigt, sie verändern sich unmerklich¹⁶ oder verlieren einen erheblichen Teil ihrer Erklärungskraft. Daher finden sich auf kultureller Ebene zwei Arten von Emotionskonzepten: aktuelle und inaktuelle. Aktuell ist ein Emotionskonzept, wenn es vom

¹⁶ Das Konzept „Zorn“ beinhaltete für denjenigen, der es im Wahrnehmungsschema „Gemütsbewegungen“ empfand stets, dass aufgrund der Erregung, die damit verbunden war, auch *ihm selbst* eine ernsthafte Gesundheitsgefahr drohte. „Zorn“ wurde unter anderem für Früh- und Fehlgeburten verantwortlich gemacht. Vgl. Barbara Duden: Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730. Stuttgart 1987. Siehe auch Kapitel 5. Abschn. 3.) Im Wahrnehmungsschema „Gefühle“ ist dieser Aspekt verschwunden und „Zorn“ wendet sich nun nur noch *gegen jemand anderes*. Im Wahrnehmungsschema „Emotionen“ verliert das Konzept „Zorn“ deutlich an Überzeugung - es wird zunehmend ersetzt vom Konzept der „Aggression“.

zeitgleichen Wahrnehmungsschema produziert und unterstützt wird, inaktuell ist ein Konzept, das von einem bereits vergangenen Wahrnehmungsschema herrührt.

Zwischen diesen beiden Arten besteht ein kategorialer Unterschied, denn das aktuelle Konzept findet seinen Platz in der alltäglichen Kommunikation und wird *praktiziert*, das inaktuelle jedoch taucht nur noch in unterhaltenden oder erklärenden Büchern, Liedern und anderen Texten auf - es ist mithin nur noch ein Teil des *kulturellen Gedächtnisses*.¹⁷

So ist beispielsweise das Konzept „Tapferkeit“ heute durchaus bekannt (insbesondere durch Kinderbücher), doch wird es im Alltag nicht mehr eingeübt. Das gegenwärtige Wahrnehmungsschema unterstützt „Tapferkeit“ nicht¹⁸ - und macht es zu einem „Überrest“ aus der Geschichte der Emotionalität. Es ist im Grunde nur eine Frage der Zeit, bis es gar keine Anwendung mehr erfährt und zur sinnentleerten Worthülse erstarrt, deren blasse Existenz noch eine ganze Weile durch die Dauerhaftigkeit von Buchstaben verlängert wird. Bereits jetzt zeichnet sich ab, dass Kinder nicht mehr als „tapfer“ (oder auch „furchtsam“) charakterisiert werden (können), sondern eher die Begriffe „sensibel“ oder „unempfindlich“, sinnvoll erscheinen - was nicht nur eine oberflächliche Wort-tauschung bedeutet, sondern auf eine tiefgehende Veränderung der Emotionalität in unserer Zeit hinweist.¹⁹ „Tapferkeit“ kann in keine aktuelle Kategorie des Wahrnehmungsschemas eingepasst werden - es ist weder ein Gefühl, noch eine Emotion, es ist keine Leidenschaft, keine emotionale Störung und schon gar keine Krankheit. Es scheint - für uns - in mancherlei Hinsicht überhaupt nicht mit Emotionalität verbunden, aber in anderer Hinsicht

¹⁷ Der Begriff des „kulturellen Gedächtnisses“ bezieht sich auf die *Außendimension* des menschlichen Gedächtnisses. Das kulturelle Gedächtnis zeichnet aus, dass in seinen institutionalisierten Formen wie Texten, Ritualen etc. „Dinge“ bewahrt sind, die nicht immer wieder „neu“ vom Individuum oder einer Sozialgruppe erfunden werden, sondern ihm zur Rekonstruktion bereitstehen. Vgl. Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1997, S. 16ff.

¹⁸ Unser modernes Wahrnehmungsschema leitet *eher* zu der Emotion „Mut“ (die dann meistens in Verbindung mit „Angst“ steht, während „Tapferkeit“ und „Furcht“ ein Paar bilden). „Tapferkeit“ und „Mut“ unterscheidet vor allem ihr *Verhältnis* zu „Furcht“ bzw. „Angst“. Menschen die „tapfer“ sind, zeichnet aus, dass sie einer Furcht oder einem Schmerz *standhalten* - d.h. es ist nicht ausgeschlossen, dass Furcht und Tapferkeit zugleich empfunden werden. Anders bei „Mut“, denn „mutig“ ist jemand, der „Angst“ *überwindet*.

¹⁹ Konzepte wie „Tapferkeit“ *verlangen* für ihre Reproduktion, d.h. für ihre Anwendung im Alltag, *bestimmte* Erklärungsmuster und eine dem Entstehen *dieser* Emotionen förderliche emotionale Praxis. Beispielsweise muss für „Tapferkeit“ allgemeingesellschaftlich akzeptiert sein, dass es Schmerzen und Gefahren gibt, die nicht zu vermeiden, sondern zu erwarten und auch zu *ertragen* sind. Es müssen Bedingungen erfüllt sein, damit es überhaupt dazu kommen *kann*, dass jemand erfasst, was es heißt, „tapfer“ zu sein.

dann wieder doch: erinnert man sich daran, dass „Tapferkeit“ vor nicht allzu langer Zeit noch die angemessene Haltung war, eigener und fremder „Furcht“ zu begegnen. Es gibt eine Reihe von Konzepten, die ihre „beste Zeit“ bereits hinter sich haben, neben „Tapferkeit“ auch „Ehre“, „Zorn“, „Melancholie“ oder „Wollust“. Diese Konzepte sind zwar bekannt, und viele Menschen sind mit ihnen vertraut, dennoch existieren sie in gewisser Weise nur noch auf *ideeller* Ebene.²⁰ Es finden sich keine Individuen oder Gruppen, die ihnen in ihrem Alltag Sinn abgewinnen können.²¹ Das Wissen über sie ist vorhanden, doch sie werden nicht gebraucht. Diese Konzepte sind und bleiben über lange Zeit ein Teil der Kultur, aber es ist der Teil der Kultur, der, wie ein Rucksack voller Werkzeug, mitgeschleppt wird, um auf der Reise durch die Zeit für Bedarf Fälle gerüstet zu sein. Ihr Verlust ist auf Dauer unvermeidlich (sofern sie keine spontane Renaissance erleben), und er tritt um so eher ein, je stärker sich die Lebenswelt der Menschen verändert. Ein emotionales Konzept muss eben auch in die Welt passen, in der es angewandt werden soll.

Besonders deutlich wird diese Zeitgebundenheit am Beispiel von „Demut“. Zedler²² schreibt 1732: *„Demuth, es ist dieselbe eine Tugend, da man sich geringer hält, als alle anderen Menschen und solche Selbstverläugnung bei aller Gelegenheit an den Tag leget. [...]“* In heutiger Zeit würde ein - in diesem Sinne - *demütiger* Mensch nur Mitleid erfahren und einer psychiatrischen Therapie anvertraut werden. „... bei aller Gelegenheit ...“ empfundene Demut gälte als deutliches Zeichen der Selbstaufgabe und widerspräche allen Zielen, Werten und Glücksvorstellungen, mit denen man als moderner Westeuropäer in seiner Erziehung konfrontiert wurde.

Dennoch kann man davon ausgehen, dass „Demut“ in *früherer* Zeit ein *zweckmäßiges* Konzept war, eines, das Orientierung und Unterstützung bot. Aber in

²⁰ Dass die Unterscheidung zwischen einem aktuellen und einem inaktuellen Konzept nicht gänzlich willkürlich, sondern eine alltägliche Erfahrung ist, macht das beliebte und offenbar zeitlose Diagnostizieren des „Werteverlusts der jüngeren Generation“ deutlich. Innerhalb einer Gesellschaft gibt es sowohl ein Wissen um den *Anspruch* bestimmter Werte als auch ein auch Wissen darüber, dass dies nicht zugleich ihr *Praktizieren* einschließt. Die „mangelnde“ Anwendung wird unter dem Stichwort „Werteverlust“ allseitig beklagt. - Etwas genauer betrachtet, praktiziert die jeweils bemäkelte Generation nicht „weniger“ oder „keine“ Werte, sondern lediglich *andere*, provokant gesagt: weitaus aktuellere.

²¹ Randgruppenexistenzen und extreme Traditionsbewahrer, wie man sie beispielsweise in Kreisen der Kirche oder in Männerbünden (z.B. Skinheads) antrifft, sind ausgenommen. Obwohl man auch hier argumentieren könnte: diese Gruppen praktizieren diese (veralteten) Konzepte nicht in ihrem *Alltag*, sondern in ihrer „Freizeit“ - *entgegen* ihren eigentlichen kulturellen Gewohnheiten und den Gewohnheiten ihrer Mitmenschen.

²² Johann J. Zedlers Universallexicon von 1732, Artikel „Demuth“, Bd. 7, Spalte 552.

was für eine Lebenswelt gehört dieses Konzept? Wie kann die Geringschätzung der eigenen Person positive Effekte haben?

Ein moderner Lexikonartikel erläutert²³: „De|mut <f.; -; unz.> Liebe zum Dienen, Selbsterniedrigung, tiefe Bescheidenheit, Unterwürfigkeit [*<ahd. diomuoti; zu *dio „Knecht“ (verwandt mit dienen) + muot (→ Mut); eigtl. „Gesinnung eines Dienenden“*].“

Auch wenn keine Jahreszahl genannt ist, wird deutlich, dass „Demut“ ein Konzept ist, das zugeschnitten war auf eine Zeit, in der Religiosität, Knechtschaft und Bedienstetenwesen alltäglich waren. Demut *erleichterte* all jenen ihr Leben, die gezwungen waren, in dienender Unterordnung zu leben. Sich selbst als „geringer“ zu erachten als andere, machte es zu einer völlig sinnvollen Sache, sich mit dem abzufinden, was nicht geändert werden kann. „Demut“ schafft auf subtilem Weg eine mentale Haltung, die Unterordnung nicht nur akzeptiert, sondern sogar dazu führt, sie als „natürlich“ aufzufassen - als genauso natürlich wie die Ausübung von Macht durch jemand „Übergeordnetes“.²⁴ Und insofern Demut als eine *Tugend* vorgestellt wurde, versprach diese Haltung zudem gesellschaftliche Anerkennung. Gerade das Gegenteil, gerade der *Mangel an Demut*, war ein Hindernis, sich in *diese* Gesellschaft zu integrieren.

So spiegelt das Konzept „Demut“ nicht nur seine Zeit und passt sich besonders gut in die bereits vorhandenen Strukturen ein, sondern es *unterstützt* diese Strukturen auf eine außerordentlich effektive Weise. Dies offenbart ein grundlegendes Prinzip des Wahrnehmungsschemas: Im Prozess der Emotionalisierung werden Fühlereignis, Bewertung und Handlungsimpuls *nicht beliebig* miteinander verknüpft, sondern stets in Hinblick auf bereits existierende gesellschaftliche und kulturelle Bedingungen. Dieses *Einpassen* in schon vorhandene Strukturen verleiht nicht nur dem neuen Konzept Plausibilität, sondern es verstärkt darüber hinaus die bisherigen kulturellen Bindungen und führt dazu, dass auch diese erneut als sinnvoll empfunden werden.²⁵

²³ Wahrig Deutsches Wörterbuch.

²⁴ Daher ist es auch keine Überraschung, dass „Demut“ im Kontext von Religiosität und Kirche noch immer „gepredigt“ wird - diese Bereiche sind in unserer Gesellschaft von anachronistischer Struktur.

²⁵ Vgl. Kap. 6, Abschn. 5.

2.3 Die Wirkungen der kulturellen Syntax: „Natürlichkeit“ und „Sinn“

Es zählt zu den hervorragenden Aufgaben des Wahrnehmungsschemas, dafür zu sorgen, dass grundlegende Weltansichten nicht nur gedanklich nachvollzogen werden, sondern für Menschen unmittelbar erfahrbaren Charakter tragen. Um diesen wichtigen Punkt noch einmal an einem Beispiel zu verdeutlichen: Wenn der französische Historiker Jean Delumeau davon spricht, dass die Kultur der Renaissance hinsichtlich der Zuschreibung von Tapferkeit und Feigheit eine klare Trennung zwischen dem Adel und dem gemeinen Volk zog²⁶, dann ist davon auszugehen, dass *tatsächlich* der Ritter der Tapfere und der Bauer der Furchtsame(re) war und diese Einteilung keine ideologische Luftnummer, sondern vielmehr ein wichtiger Hinweis darauf ist, inwiefern das gesellschaftliche System dieser Zeit durch ein emotionales System unterstützt wurde. Denn die „Tapferkeit“ und der „Heldenmut“ des Adels begründeten die soziale und ökonomische Privilegierung, während die „Furchtsamkeit“ und „Feigheit“ des gemeinen Volkes Lenkung und Schutz rechtfertigten.²⁷ Die Furcht und die Ohnmächtigkeit, die der Untergebene angesichts seines von *Gnade* abhängigen Lebens *empfindet* und die er (auch aufgrund von Fremdzuschreibungen) als natürlich gegeben akzeptiert, rechtfertigen *auch für ihn* seine schwache soziale Position. Der durchsetzungsstarke Adlige hingegen, der lernt, in Konfrontationen durch Schneid und Tollkühnheit seine Gegner zu beeindrucken, wird durch seinen Erfolg in seiner Überheblichkeit und seinem Herrschaftsanspruch bestärkt. Das Selbstbewusstsein, das er zu empfinden und auszudrücken gelernt hat, sagt ihm, dass die Welt, so wie er sie kennt, *geordnet* ist und er zu Recht „Oben“ und der Furchtsame „Unten“ steht. So bewirkt das emotionale System

²⁶ Jean Delumeau: Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts. Hamburg 1989 (Orig.: „La Peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée. Paris 1978.), hier: S. 12-15.

²⁷ Diese Asymmetrie lässt sich auch in der Kommunikation zwischen beiden Gruppen wieder finden: Adelige Hoffahrt und Herrschaftsausübung verbannten jegliche Anzeichen von Unsicherheit und Furcht im Umgang mit Untergebenen, während das gemeine Volk für ungebührliches Selbstbewusstsein, Stolz und selbstsicheres Auftreten diszipliniert werden konnte. Es wäre naiv, davon auszugehen, dass diese tradierte und über Jahrhunderte fortgeführte Art des Umgangs keine Wirkung zeitigte und Herrschende und Beherrschte unbeeinflusst davon, gleichmäßige emotionale Haushalte ausgebildet hätten. Die Lebenssituationen der Zeit forderten vom Adel Furchtsamkeit und Furchtlosigkeit, vom Volk jedoch Anpassung und Unterordnung.

für beide Seiten eine Bestätigung ihrer Selbst- und Fremdzuschreibungen, ihrer Glaubenssätze und eben auch ihrer sozialen Position.²⁸

Diese zentrale Aufgabe des Wahrnehmungsschemas, die jeweiligen Gesellschaftszusammenhänge *nachfühlbar* miteinander zu verbinden, verweist darauf, dass auch das Wahrnehmungsschema wandlungsfähig sein muss. Und es wird deutlich, in welchem Tempo es sich ändert; es ist das Tempo, in dem soziale oder kulturelle Umbrüche eine Gesellschaft neu formieren.

Gesellschaften ändern sich stetig, wenn auch in wechselnder Geschwindigkeit: mal evolutionär mal revolutionär - mal treiben langfristige Entwicklungen und mal abrupte Umbrüche die Gesellschaft voran. So können die emotionalen Konzepte und Kategorien der einen Generation ein viel zu enges Korsett für die nächste Generation sein, weil gänzliche neue Situationen und Aufgaben gemeistert werden müssen, da neue Erkenntnisse alte Weltbilder ins Wanken gebracht oder zerstört haben. Daher ist der Wandel der Emotionalität *auch* eine Notwendigkeit. In der Anpassung an Lebensräume, an die Bedingungen des Lebens, warten stets neue Erfahrungen, auch neue Fühlerfahrungen, auf den Menschen. Sie müssen interpretiert und bewertet werden, sie müssen geordnet werden und einen Platz finden in der Kommunikation ihrer Zeit.

Dementsprechend kann sich ein Wechsel des Wahrnehmungsschemas sowohl daraus ergeben, dass sich grundlegende Weltsichten verändern, seien es nun wissenschaftliche oder religiöse, wie auch dadurch, dass das bisherige Schema an seine Grenzen stößt und nicht alle Fühlerfahrungen, die auftauchen, erklärt und bedient werden können, wie das z.B. in Zeiten der Pest²⁹, der Gewalt, des Krieges oder auch des Wohlstandes auftreten kann.

Auch über Jahrhunderte sich hinziehende gesellschaftliche Entwicklungen können eine für den Bereich der Emotionalität *gravierende* Verschiebung im emotionalen Raum bedeuten, wie beispielsweise an der Errichtung und stetigen Ausweitung des staatlichen Gewaltmonopols in der Geschichte Mitteleuropas deutlich wird. Die Auswirkungen, die diese „Neuerung“ seit der Frühen Neu-

²⁸ Um es mit der Logik des Alltags zu sagen: Menschen glauben, dass die Welt so ist, wie sie erklärt wird, *weil* sie sich auch so *anfühlt*. Allerdings steckt tatsächlich eine ganz andere Logik dahinter: Die Welt fühlt sich so an, wie sie sich anfühlt, *weil* sie *so* erklärt wird.

²⁹ Über die Wandlungen der emotionalen Verfasstheit durch die Pest und die kulturellen Auswirkungen, die diese Katastrophe für die Menschen herbeiführte vgl. Marianne Gronemeyer: Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit. Darmstadt 1993.

zeit auf die Emotionalität der Menschen gehabt haben mag, können kaum überschätzt werden, denn durch die zunehmende Tabuisierung von Gewalt in zwischenmenschlichen Beziehungen prägte sich ohne Zweifel eine andere Emotionalitätsstruktur aus.³⁰

Wenn die Weltsicht sich grundlegend ändert, wenn neue Hintergrundinterpretationen auftreten, - beispielsweise in dem Moment, in dem Gottesgläubigkeit in Atheismus umschlägt - dann ändert sich auch der Rahmen, der Fühlereignisse interpretiert und wahrnimmt. Je nach Weltsicht können Fühlereignisse als Gottesboten³¹ oder auch Teufelseinflüsterungen³² gesehen werden, als Hormonschwankungen oder Stoffwechselstörungen.

Das Wahrnehmungsschema selbst ändert sich nicht aufgrund des Auftauchens neuer Emotionen, neuer Leidenschaft oder Süchte - erst neue *Kategorien* der Einordnung von Fühlerfahrungen lassen darauf schließen, dass das Wahrnehmungsschema sich ändert. In dem Moment beispielsweise, wo Melancholie nicht als Gefühl oder Gemütsbewegung, sondern als Form der Depression und als Krankheit gesehen wird, findet sich ein Hinweis auf ein neues Wahrnehmungsschema.

Philosophisch gesehen, ist ein Wahrnehmungsschema ein Regelwerk, das dafür sorgt, dass die Welt von einer *Welt an sich* in eine *Welt für den Menschen*

³⁰ Vgl. Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchung. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation. Frankfurt a. M. 1989 (14. Auflage).

³¹ Siehe: Hartmut Böhme: Gefühl. In: Christoph Wulf (Hrsg.): Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie. Weinheim/Basel 1997, S. 525-548; insbesondere S. 531: „In der homerischen Zeit und teilweise noch bei den Tragikern herrschte folgende Vorstellung: Alle Gefühle waren leiblich; [...] sie wurden als Mächte verstanden, die den Fühlenden unwiderstehlich ergreifen und durchwirken [...]. Schließlich stellten das Dämonische, Numinose und Theurgische eben diese Gefühlsmächte dar.“

³² Dass Zauberei und Magie in einem engen Zusammenhang zur Emotionalität des 17. Jahrhunderts stehen, wird anhand von zwei Aspekten deutlich: Zum einen, wenn man sich vergegenwärtigt, dass viele Zaubereivorwürfe nicht nur „materieller“ Art waren, wie beispielsweise „Wetterzauber“, sondern auch „psychologischer“ Art, z.B. Liebeszauber oder Potenzauber. Zum anderen wurde in jedem Hexenprozess außerordentlicher Wert darauf gelegt, den Teufelsbund zu rekonstruieren: (in der Regel) einen *Beischlaf* zwischen dem Teufel und der als Hexe angeklagten Person. Auf dem so genannten ‚Hexensabbat‘ wurde zügelloses sexuelles Treiben vermutet. Was nährt diese Phantasien? Einen Hinweis darauf, dass das emotionale Wahrnehmungsschema dieser Zeit an der Herstellung und der Überzeugungskraft von Hexereivorstellungen beteiligt sein könnte, liefert die Tatsache, dass einige angeklagte Frauen *selbst* an diesen Teufelspakt und an ihrer magischen Kräfte geglaubt haben - offensichtlich konnten sie die Phantasien über den Teufel mit ihren eigenen Erlebnissen in Verbindung bringen, vielleicht mit erotischen Träumen?

transformiert wird. Das Wahrnehmungsschema ermöglicht das Finden von Ordnung und Struktur – es dient dem Zweck, Menschen in der Welt „heimisch“ zu machen. Wahrnehmungsschemata ihrerseits orientieren sich an den „großen Linien“ der Kultur, den Mythen, den Selbsterklärungen. Sie vermitteln zwischen dem, was ist, und dem, was sein könnte. Ein emotionales Wahrnehmungsschema ist ein von einer Kultur geformter Blick auf Emotionalität – wobei der Blick nicht folgenlos bleibt, sondern gestaltend, fördernd, hemmend oder hervorhebend in das Vorhandene eingreift - und eben dadurch selbst „Kultur“ ist.

3. Die soziale Ebene

Die eigentlichen Umbrüche im Bereich der Emotionalität finden auf sozialer Ebene statt. So wie in der Sprache sich neue grammatische Formen und neue Wortschöpfungen erst in kleinen Sozialverbänden bewähren und dort Sinn produzieren müssen, um dann auch auf die kulturelle Ebene zu wirken, so treten auch im Bereich der Emotionalität Neuerungen oder Veränderungen zunächst in kleineren sozialen Gruppen auf, in denen sie von ihren Mitgliedern als sinnvoll empfunden werden und sich als eine neue Ordnungsstruktur aufdrängen.

3.1 Mutterliebe

Ein aufschlussreiches Beispiel ist das Gefühl der „Mutterliebe“. Die Historikerin Elisabeth Badinter konnte zeigen, dass es vor seinem Siegeszug im 18. Jahrhundert keinesfalls ein allgemeingültiges kulturelles Gut war. Die Ausbreitung dieses Konzepts geht vom bildungsbürgerlich-intellektuellen Milieu der Aufklärungszeit aus: *„Nach 1760 erscheint eine Unmenge von Publikationen, in denen Müttern empfohlen wird, sich persönlich um ihre Kinder zu kümmern, und in denen ihnen ‚befohlen‘ wird, sie zu stillen. Die Frau wird darin verpflichtet, vor allem Mutter zu sein, und es entsteht ein Mythos, der auch zweihundert Jahre später noch immer sehr lebendig ist: der Mythos vom*

*Mutterinstinkt oder von der spontanen Liebe einer jeden Mutter zu ihrem Kind.*³³ Doch es sind nicht *alle* Frauen, die sich dem neuen Ideal anpassen: „Die Sitten wandelten sich langsamer, als man glauben würde. Aus unterschiedlichen, ja sogar entgegengesetzten Gründen lehnten viele Frauen es ab, sich nach dem neuen Vorbild auszurichten. Seltsamerweise stimmten die privilegiertesten Frauen in ihrem Verhalten mit den allerärmsten überein.“³⁴

Die Frauen, denen dieses Konzept am ehesten zusagte und die diese spontane Liebe zu ihrem Kind recht schnell entdecken und kultivieren konnten, gehörten überwiegend dem begüterten Bürgertum an - und das aus zwei Gründen: zum einen waren sie von der Notwendigkeit befreit, ihren Lebensunterhalt zu erwirtschaften, und sie konnten sich daher die zeitintensive Mutterrolle auch ökonomisch leisten (was sie von den Frauen der ärmeren Schichten unterschied). Zum anderen konnten sie durch ihre neue Aufgabe hoffen, innerhalb der Familie und innerhalb der Gesellschaft eine Position auszufüllen, die ihnen einen Zuwachs an Bedeutung und Sinn geben würde, denn anders als Frauen aus den privilegierteren Schichten waren ihre Möglichkeiten, Status und Anerkennung zu gewinnen, sehr begrenzt.³⁵

³³ Elisabeth Badinter: Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute. München 1981 (Orig. „L'amour en plus“. Paris 1980), hier: S. 113.

³⁴ Badinter, S. 169.

³⁵ Badinter, S. 169-188 (Kapitel: Wer ist die neue Mutter?).

Mutterliebe ist ein sehr komplexes Emotionskonzept, das aus mehreren - historisch variierenden - Komponenten besteht. Es reicht für das Verständnis meiner Argumentation vollkommen aus, zu akzeptieren, dass zu verschiedenen Zeiten *verschiedene* Formen von Eltern/ Mutter-Kind-Beziehungen idealisiert und praktiziert wurden und nicht alle gesellschaftlichen Gruppen dem gleichen Konzept folg(t)en. Ob Badinters provozierende These wirklich zutrifft, dass es *keinerlei* Prädisposition zu einer affektiven Bindung zwischen Mutter und Kind gibt, muss zur Anerkennung von historischer Varianz nicht entschieden werden. Gestützt werden die Ausführungen Badinters durch ihren Nachweis, dass in Mitteleuropa die Frau *zunehmend* zu einer Person wird, deren „wahres Wesen“ sich in dem Gefühl der „Mutterliebe“ ausdrückt, was bedeutet, dass sie ganz und gar in ihrem Muttersein, d.h. in der Versorgung und Pflege ihrer Kinder (und ihres Mannes!), aufgeht. Das Aufgeben eigener Interessen und eine permanente Opferbereitschaft werden so zu ihren Wesenseigenschaften erklärt.

Eine weniger auf *Mutter und Kind* fixierte Variante in der Eltern-Kind-Beziehung fand Brigitte H. E. Nistroy in der *sozialen* Betreuung und Mutterschaft (multiple mothering), einer Lebensform des späten Mittelalters. Hier wurde nicht nur die leibliche Mutter zur Pflege und Erziehung der Kinder herangezogen, sondern auch die häufig mit im Haus lebende Amme. „Positive Gefühle, Zärtlichkeit, menschliche Wärme, Fürsorge und ein Zugehörigkeitsgefühl wurden nicht ausschließlich auf die Mutter beschränkt“. (Brigitte H.E. Nistroy: Mutterliebe im historischen Kontext. Einstellungsveränderungen zur Frau als Mutter und zum Kleinkind im 15. und 16. Jahrhundert. In: Thomas Kornbichler (Hrsg.): Klio und Psyche. Pfaffenweiler 1988, S. 87-96, S. 89) Auch gegenwärtig wird im angloamerikanischen Raum die Betreuung und Erziehung der Kinder durch eine „Nanny“ durchaus akzeptiert; anders in Deutschland, wo der Begriff „Rabenmutter“ (seit dem 17. Jahrhundert) auf einzigartige Weise ausdrückt, dass hier die Mutterpflicht besteht, die eigenen Kinder nicht in „fremde“ Hände zu geben. Dass diese „deutsche“ Beziehung der Mutter zu ihren Kindern bereits *beginnt*, andere Formen

Die Durchsetzung des Konzeptes „Mutterliebe“ als eine kulturelle Norm dauerte rund 200 Jahre, wobei sich die Verantwortung der Frau für das Wohl des Kindes Schritt für Schritt erhöhte und die soziale Diskriminierung von Frauen, die sich dem Ideal nicht anpassen wollten (oder konnten), stetig verstärkte.³⁶ Doch beruht der Erfolg des Konzeptes nicht nur darauf, dass eine

anzunehmen (und dass diese Formen letztlich als genauso „natürlich“ empfunden werden), ist daran abzulesen, dass zurzeit alle Weichen dahingehend gestellt werden, Frauen trotz Mutterschaft stärker in die lebenslange Erwerbstätigkeit einzubinden. Kinderhort, Kindergarten, Ganztagschulen etc. sollen dafür sorgen, dass Frauen dem Arbeitsmarkt ohne größere Unterbrechungen zur Verfügung stehen können und sie im Falle einer nicht ehelichen Kindschaft, eines Scheiterns ihrer (Versorgungs-) Ehe und auch im (Renten-)Alter keine Sozialfälle werden. Immer öfter werden in meinungsbildenden Medien (z.B. DIE ZEIT Nr. 20, 6.Mai 2004) nicht mehr diejenigen Frauen verwundert betrachtet, die ihre Kinder in Obhut geben, sondern die Frauen, die für die Lebensform „Familie“ auf Erwerbstätigkeit verzichten (und damit erhebliche finanzielle Nachteile und Risiken in Kauf nehmen). Allerdings wird es auch dann noch „Rabenmütter“ geben, wenn das „Abgeben“ der Kinder der Normalfall sein wird: jene Frauen, die sich in unserer rasant alternden Gesellschaft gänzlich der Mutterschaft verweigern. Ein noch größerer Skandal als eine Frau, die ihre Kinder „fremdbetreuen“ lässt, ist die Frau ohne Kind und/oder ohne Kinderwunsch!

Badinters These der *kulturbedingten* Mutterliebe wird von einigen Historikern heftig kritisiert. (Peter N. Stearns: *History of Emotions: Issues of Change and Impact*. In: *Handbook of Emotions*. Ed. by Michael Lewis and Jeanette M. Haviland-Jones. New York/ London 2000 (2nd ed.), p. 16-29; p. 20. und Claudia Opitz: *Pflicht-Gefühl. Zur Codierung von Mutterliebe zwischen Renaissance und Aufklärung*. In: *Querelles - Jahrbuch für Frauenforschung 2002: Kulturen der Gefühle in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Stuttgart 2002, S. 154-170, S. 155.) Stearns und Opitz *bestehen* darauf, dass es „biologische Konstanten“ geben muss, sogar unabhängig davon, ob sie historisch nachgewiesen werden können oder nicht. Sie vermuten eher einen Mangel in den Methoden der Geschichtswissenschaft und in der Aussagekraft von Badinters Quellen, als dass sie die Richtigkeit der Thesen in Betracht zögen und damit den *empirischen* Befund zu seinem Recht kommen lassen würden. Denn wäre nicht der einzig akzeptable Weg für einen Widerspruch derjenige, der sich auf einen Gegenbefund stützt? Zweifellos stimmt der von Stearns und Opitz vorgebrachte Einwand, dass Historiker nicht einfach *unsere* Zeichen der emotionalen Nähe bzw. Distanziertheit in die Vergangenheit tragen sollten. So sei beispielsweise die Anwendung von Gewalt gegen Kinder kein zwingendes Zeichen mangelnder Zuneigung. (Allerdings sind sie auch kein Zeichen von Aufmerksamkeit und Wohlwollen!) Doch geht auch diese Kritik an Badinter ins Leere, denn ihre Überlegungen fußen nicht auf *dieser* Behauptung. Ihre These von der Nicht- Spontaneität der emotionalen Bindung zwischen Müttern und Kindern beruht auf der Überlegung, dass solche Zeichen wie *Gleichgültigkeit und Ignoranz gegenüber den Bedürfnissen von Kindern* und *die Vernachlässigung von Kindern bis hin zur Billigung ihres Todes* als Anhaltspunkte genommen werden können. Wobei auch ihr klar ist, dass erst der Nachweis dieser Verhaltensweisen in einer *Gruppe von Frauen, die nicht selbst ums Überleben kämpft*, ihre Zweifel an der „natürlichen Spontaneität“ von Mutterliebe rechtfertigen (Badinter, S. 5). - Und wie könnten *diese* Zeichen keine Hinweise auf emotionale Distanziertheit sein?

Die Annahme, dass es eine Prädisposition für eine enge Mutter-Kind Bindung gibt, ist angesichts der Evolutionsgeschichte des Menschen dennoch naheliegend. Aber der Nachweis dieser Disposition erfordert ein Konzept der „natürlichen“ Umwelt. Das Fehlen von „Mutterliebe“ kann unter anderen Voraussetzungen stets als „durch Umwelteinflüsse gestört“ interpretiert werden. Anders gesagt: Der Nachweis fehlender Mutterliebe kann als ein Hinweis auf gesellschaftlichen Rahmenbedingungen gesehen werden, die die Entwicklung einer engen Mutter-Kind Bindung hemmen oder unterdrücken. So ließe sich Badinters Befund der mangelnden Mutterliebe *auch* lesen als Symptom einer tiefer gehenden Störung in der europäischen Gesellschaft.

³⁶ Badinter: „Die Bedeutung der Mutterschaft änderte sich. Um neue Aufgaben bereichert erstreckte sie sich über die unverkürzbaren neun Monate hinaus. Es blieb nicht dabei, daß die mütterliche Arbeit erst beendet war, wenn das Kind „körperlich“ aus dem Gebärmutterraum heraus war,

„kulturelle Elite“ unablässig diese Norm allgemeinverbindlich propagierte, viel eher wurde dieses Konzept so erfolgreich, weil es nach und nach in allen Sozialgruppen von den *Mitgliedern dieser Gruppe selbst* als „normal“ angesehen und auch gefordert wurde.

Dass es einem Sozialverband wichtig ist, dass jedes Mitglied einer Gruppe sich den herrschenden Emotionsnormen anpasst, liegt vermutlich daran, dass jede Abweichung eine Störung des Selbstverständlichen bedeutet und ein Angriff auf das Selbstverständnis und die Stabilität der Gruppe ist.³⁷

Doch erwartet nicht nur jeder Sozialverband, dass der Einzelne auf die Einhaltung der Normen achtet, auch der *Einzelne* ist stets darauf bedacht, so zu empfinden und sich so zu verhalten, dass er aus den Gefühlserwartungen und bekannten Emotionskonzepten nicht heraus fällt.³⁸ Denn die gruppeninterne Emotionalität bietet nicht nur Orientierung, sondern auch eine *Einbindung* in die Welt. Derjenige, der fühlt und empfindet, wie es die Normen der Gruppe für ihn vorsehen, wird nicht nur mit sich selbst im Reinen sein, sondern er wird auch als Mitglied seiner Gruppe geschätzt. Derjenige allerdings, der aus dem heraus fällt, was die Gruppe für „normal“ hält, ist nicht nur selbst verunsichert, sondern er irritiert und stört auch die Gruppe. Diese Gruppengebundenheit von Emotionalität ist im Bewusstsein der westlichen Kultur nur sehr schwach vorhanden, denn sie widerspricht der Vorstellung, dass Emotionen sich unvermittelt Bahn brechen und aus einem abgeschlossenen „Inneren“ heraussprudeln.

denn man entdeckte bald, daß die Mutter ebenfalls für die Erziehung ihrer Kinder und zu einem bedeutenden Teil für ihre geistige Bildung zu sorgen hatte. [...] Im 18. Jahrhundert Helferin des Arztes, im 19. Mitarbeiterin des Priesters und des Lehrers, nimmt die Mutter des 20. Jahrhunderts eine noch weitergehende, äußerste Verantwortung auf sich - die für das Unbewußte und für die Wünsche ihres Kindes.“ Badinter, S. 189.

³⁷ Bereits Emile Durkheim wies 1912 auf den sozialisierenden Aspekt von Gefühlen hin. Er betont dabei den moralischen Zwang, den die Gruppe dem einzelnen in der Befolgung von Emotionsnormen auferlegt: „Das Individuum seinerseits, das fest in der Gesellschaft verankert ist, an der es teilnimmt, fühlt sich moralisch verpflichtet, an deren Leiden und Freuden teilzuhaben. Sich nicht darum kümmern hieße, daß der Mensch die Bande, die ihn an das Kollektiv bindet, zerreißt. Das hieße, dieses Kollektiv nicht zu wollen und sich damit selbst zu widersprechen.“ Emile Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt 1981 (Orig. 1912), S. 536, zitiert nach Hochschild 1990, S. 185.

³⁸ Ervin Goffman betont, dass die Interaktionen in Sozialgruppen stets ein „Geben“ und „Nehmen“ sind, denn obwohl jede Gruppe vom Einzelnen die Einhaltung ihrer Regeln *verlangt*, bietet sie auch etwas dafür: „Jede Situation verlangt von den Handelnden, gleichsam als „Steuerabgabe“, eine Situationsdefinition; im Austausch dafür bietet die Situation aber auch Schutz vor Überraschungen sowie das Eingebundensein in einen größeren Zusammenhang.“ Goffman weist darauf hin, dass beispielsweise das Zeigen von Verlegenheit eine sehr wichtige „Steuerabgabe“ sein kann, weil damit signalisiert wird, daß das Individuum sich darum sorgt, wie es in der Gruppe steht. Wenn der Einzelne sich in bestimmten Situationen nicht verlegen oder peinlich berührt zeigt, verletzt er die ungeschriebene Regel, daß jeder darauf achten sollte, wie die Gruppe die Identität ihrer Mitglieder wahrt oder angreift. (Hochschild 1990, S. 171)

Doch sind es letztendlich die *Gemeinschaften*, die festlegen, welche Emotionen in welchen Situationen erwünscht sind, und welche Emotionen *wann* erwartet werden können. Und es ist das Individuum, das sich (in der Regel) danach streckt und einer Harmonisierung zustrebt.

3.2 Ehre

Die Definitionsmacht einer Gruppe darüber, welche Emotionen erstrebenswert sind und wann bestimmte Emotionen erwartet werden können, kann besonders gut an der wechsellvollen Geschichte des Begriffs der „Ehre“ demonstriert werden, denn, anders als „Mutterliebe“, gab es trotz zahlreicher Entwicklungen des Konzepts keines, das Eingang in *alle* sozialen Gruppen gefunden hätte. Bis heute konkurrieren unterschiedlichste Vorstellungen von dem, was „Ehre“ ist (- oder sein könnte)³⁹, auch wenn der gesellschaftliche Stellenwert von „Ehre“ längst nicht mehr der ist, der er einmal war. Doch in der Sprache erinnert die große Familie der mit „Ehre“ verwandten Begriffe (z.B. „ehrlich“, „Ehrungen“, Ehrgeiz“, „Ehrfurcht“...) noch daran, dass „Ehre“ ein *zentraler* Begriff des alltäglichen Lebens war.

Das vermutlich bekannteste Konzept von „Ehre“ ist dasjenige, das durch eine ganze Reihe literarischer Klassiker und auch durch die emotionale Praxis des streng ritualisierten Duells bis heute Aufmerksamkeit erzeugt. Es war der Fixstern im Wertekosmos des (bildungs-) bürgerlichen Milieus des 19. Jahrhunderts, alle anderen Werte verblassten, sobald dieser eine in Frage stand, wie Fichte bereits 1795 schrieb: *Es gibt etwas, das mir über alles gilt und dem ich alles andere nachsetze [...], für das ich mein ganzes irdisches*

³⁹ Für den historischen Kontext vgl. Martin Dinges: Ehre als Thema der historischen Anthropologie. In: Klaus Schreiner/ Gerd Schwerhoff: Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Köln u.a. 1995, S. 29-62. hier S. 31: „In jeder dieser Epochen [gemeint sind die Epochen seit der Antike; J.S.] und geographischen Zonen [gemeint sind die Kulturräume Europa, Amerika, Mittelmeerregion; J.S.] lässt sich eine Fülle von Spezialformen der Ehre finden. Neben der genannten Geschlechtsehre der Frauen und der Männer und der gruppenspezifischen Ehre der Familie und freiwilligen Zusammenschlüssen gab es noch die standesspezifische Ehre der Könige, Ritter und des Adels, die berufsspezifische Ehre der Handwerker, Kaufleute und Ärzte, schließlich die Ehre der Nationalstaaten. Außerdem dient die behauptete Abwesenheit von Ehre zur Marginalisierung von Berufsgruppen wie Henkern und Prostituierten, Schergen und Scherern, was diese nicht hinderte, besondere Formen von Ehre für ihre Gruppe zu reklamieren.“
Zu aktuellen Konzepten von Ehre siehe Ludgera Vogt, Arnold Zingerle: Ehre. Archaische Momente in der Moderne. Frankfurt a. M. 1994.

*Wohl, meinen guten Ruf, mein Leben, das ganze Wohl des Weltalls, wenn es damit in Streit kommen könnte, ohne Bedenken aufopfern würde. Ich will es Ehre nennen.*⁴⁰ Doch war die bildungsbürgerliche Form der Ehre keineswegs eine besonders dauerhafte oder gar allgemeingültige Form, denn betrachtet man die Geschichte des Begriffs „Ehre“ etwas genauer, erweist sich, dass auch diese Ehre nur eine unter vielen ist und sie ihren Erfolg im 19. Jahrhundert der Gesellschaftsdominanz ihrer Trägergruppe verdankt. Ihre Dauerhaftigkeit im kulturellen Gedächtnis ist der Eigenart des Bildungsbürgertums geschuldet, sich mit Hilfe der Produktion von Literatur ständig der eigenen Identität zu vergewissern.⁴¹

Das Erstaunliche am Konzept der Ehre ist tatsächlich seine „Anpassungsfähigkeit“, wobei der Begriff „Anpassung“ nicht missverstanden werden sollte in dem Sinne, dass es *ein* Konzept gegeben hätte, das sich immer wieder den Gegebenheiten gemäß verändert hätte. Die Wandlungsfähigkeit von „Ehre“ beruht vielmehr darauf, dass unter diesem Begriff *ständig neue* Konzepte entstanden sind, die für die nachwachsenden Generationen und ihre Lebensprämissen und -gewohnheiten auf stets *neue Weise* Sinn stifteten. So entwickelte sich beispielsweise das bildungsbürgerliche Ehr-Konzept zwar *auch* aus dem ständischen Ehrverständnis des Adels heraus, was sich am sichtbarsten darin zeigt, dass die Kränkung des Ehrempfindens in beiden Konzepten nach einem Duellgang verlangte. Doch ging die bürgerliche Aneignung des Duells nicht mit einer schlichten Ausweitung des adligen Ehrbegriffs ins bürgerliche Milieu einher, viel eher war sie eine *umgestaltende Besitznahme*. Denn obwohl wichtige, an die Tradition des adligen Ehrbegriffs anknüpfende Elemente aufgenommen

⁴⁰ Johan Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, 2. Aufl. (Leipzig 1862), S. 45ff; zitiert nach: Michael Ott: Das ungeschriebene Gesetz. Ehre und Geschlechterdifferenz in der deutschen Literatur um 1800. Freiburg i. Br. 2001, S. 33; siehe auch: Geschichtliche Grundbegriffe (hrsg. v. Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck) Stuttgart 1972, Bd. 2, Stichwort „Ehre“, S. 1-63, hier: 27.

Fichte rechtfertigt sich gegen den Vorwurf, er habe Jena verlassen, um einer öffentlichen Auseinandersetzung zu entgehen - was, wie er vermutete, in den Augen vieler wie ein Mangel an Ehre oder ihrer Hochachtung aussehen könnte. Daher sein fast schon übersteigertes Bekenntnis zur höchsten Wertschätzung von Ehre. Fichte war ein entschiedener Gegner des Duells, und so konnte er seine Ehre nicht anders als durch Worte verteidigen. Offensichtlich ließ ihm dennoch der Gedanke keine Ruhe, dass seine Ehre, obwohl er im weiteren beteuerte, sie sei nicht abhängig von der Meinung anderer, darunter leiden würde. Der Vorgang zeigt, dass in Fichtes Bezugs- und Sozialgruppe die emotionale Praxis des Duells bei der Verteidigung der Ehre kaum zu umgehen war, auch wenn es einzelne „Ausreißer“ gegeben hat, die gegen diese Konvention ankämpften.

⁴¹ Hinzu kommt, dass diese Literatur in der gegenwärtigen Bildungswelt noch immer an zentraler Stelle steht und jede gymnasiale Schülergeneration erneut mit bildungsbürgerlicher Weltsicht konfrontiert wird.

wurden, beruhte das bildungsbürgerliche Ehrkonzept in seinem Kern auf einer Idee, die mit dem Konzept des Adels in keiner Weise in Einklang zu bringen war, sondern sich sogar seit der Aufklärung als „*Gegenutopie*“ zu den Gewohnheiten des ständischen Ehrgebarens formiert hatte. Dieses *aufklärerische* Konzept von sittlicher, bzw. „innerer Ehre“ machte sich zum Ziel, die Oberflächlichkeit und Falschheit der adligen, d.h. der „ständischen“, Ehre zu erweisen.⁴²

Eine kurze Beschreibung von adliger, aufgeklärter und bildungsbürgerlicher Ehre kann deutlich machen, inwiefern es Gruppen oder Gemeinschaften möglich ist, sich durch exklusive Regeln im emotionalen Bereich von anderen Gruppen abzugrenzen und sich ein Stück eigener Identität zu schaffen. Damit sind die Sozialgruppen die eigentlich Kreativen im emotionalen Bereich, denn sie erfinden emotionale Konzepte, entwickeln sie gemäß ihren Bedürfnissen weiter oder gestalten sie gänzlich neu, wie ich im Folgenden am Beispiel der „Ehre“ veranschaulichen werde. Dennoch - bei aller Varianz - ist jedes Konzept eingebunden in einen übergeordneten kulturellen Horizont, der seine Lesbarkeit und seine Funktionalität garantiert.

3.2.1 Das ständische Ehrkonzept

Obwohl im kulturellen Gedächtnis unserer Zeit das Duell untrennbar mit der Ehrenwahrung des *Bürgertums* verbunden ist, wurde rein rechtlich gesehen bis Mitte des 19. Jahrhunderts nur dem *Adel* ein Ehrbegriff zugestanden, der einen Zweikampf auf Leben und Tod rechtfertigen konnte. Duelle in außeradeligen Kreisen galten als Mordversuche und wurden von den Gerichten als solche geahndet und bestraft. Die gerichtliche Argumentation verlief dabei folgendermaßen:

„Von einem Duell könne man lediglich dort sprechen, wo Männer mit einem kraft ihrer Standeszugehörigkeit besonders hoch entwickelten Ehrbewußtsein zur Waffe griffen. Ein solch hohes Ehrgefühl sei nur bei Adligen und Offizieren vorauszusetzen, die sowohl aufgrund innerständischer Traditionen als auch als

⁴². Vgl. Geschichtliche Grundbegriffe, „Ehre“, S. 25. Weiter unten werden sowohl das bürgerliche, wie auch das adlige Konzept noch ausführlich dargestellt werden.

Reflex ihrer bedeutungsvollen Stellung im Staat eine besondere Ehre und einen besonderen Ehrenkodex ihr eigen nennen dürften.“⁴³

Die Richter waren sich sicher, dass eine bestimmte Tradition der Lebensführung und eine herausgehobene Stellung im Staat unabdingbare *Voraussetzungen* waren, um eine derart gravierende Ehrverletzung erfahren zu können. Da in ihren Augen diese Voraussetzungen für Bürgerliche nicht gegeben waren, hielten sie deren Anspruch, Ehrenkonflikte ebenso wie der Adel durch das Austragen eines Zweikampfes lösen zu dürfen, für anmaßend. Das Urteil des Gerichts beruht auf einer - für uns heute - erstaunlichen Argumentation, denn die Glaubwürdigkeit einer tiefgreifenden Ehrverletzung wurde *nicht* abhängig gemacht von der überzeugenden Beteuerung eines inneren Erlebens, sondern von der Zugehörigkeit zu einer adäquaten Sozialgruppe.

Damit schließt sich das Gericht einer Ehrkonzept-Tradition an, die Jahrhunderte lang das Selbstverständnis des Adels geprägt hatte und sich eben *nicht* an moralischen Kategorien orientierte, sondern an sozialer und rechtlicher Privilegierung. Diese Ehre war eine von allen sittlichen Ansprüchen befreite *Geburts-ehre*, und sie kam allen Mitgliedern des adligen Standes ohne Vor- bzw. Gegenleistung zu.⁴⁴ Diese „ständische Ehre“ rechtfertigte sich in ihrem Selbstverständnis durch eine Weltanschauung, die eine starke Hierarchie und mithin auch eine starke Privilegierung als Willen Gottes betrachtete.⁴⁵ Daher machte

⁴³ Ute Frevert: Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft. München 1991, S. 77.

⁴⁴ Geschichtliche Grundbegriffe, „Ehre“, S. 1-63, hier: S. 7-8.

Zwar gab es eine nominelle Verknüpfung mit adliger Tugend, doch in dem Begriff „Tugend“ schwingen heute Konnotationen mit, die in frühneuzeitlicher Zeit noch nicht gemeint waren. Ursprünglich wurde Tugend im Sinne von „Tauglichkeit, Kraft, Vortrefflichkeit“ verwendet und beschrieb die (wünschenswerten und *gleichzeitig* dem Adel *angeborenen*) Eigenschaften eines für den Krieg und den Streit ausgebildeten Mannes. Erst unter dem Einfluss des Christentums bekam das Wort seinen sittlichen Impetus und wurde zum Gegenspieler des „Lasters“. Etymologisches Wörterbuch, Duden Bd. 7, Mannheim 2001, Stichwort „Tugend“, S. 871. (Das Stichwort „Laster“, ebenda S. 471, gibt Auskunft über den ungefähren Zeitpunkt des Wandels. Erst seit dem 16. Jahrhundert wird „Laster“ im Sinne einer „tadelnswerten schändlichen Angewohnheit“ aufgefasst, auch hier haben wir es mit einer „Christianisierung des Begriffs“ zu tun, vorher wurde „Laster“ eher im Sinne von „Tadel“ und „Schmähung“ gebraucht, wie es heute noch im Begriff „lästern“ anklingt.)

⁴⁵ Siehe dazu: Ralf Peter Fuchs: Um die Ehre. Westfälische Beleidigungsprozesse vor dem Reichskammergericht (1525-1805). Paderborn 1999, S. 11-12. Dieser Gedanke ist im Ehrverständnis des Adels *zentral*. Er rechtfertigt nicht nur das adlige *Ehrempfinden*, sondern auch die *Ehrerbietung*. Für Vergleichszwecke mit anderen Ehrkonzepten möchte ich diesen Teil des ständischen Ehrkonzepts in NSM folgendermaßen darstellen:

Ehre

- (1) Jemand (X) fühlt etwas sehr Gutes
- (2) X denkt etwas wie dieses:

sich diese Ehre an Besitzrechten und Eigentum fest, bezog sich auf Lehen und Ämter und auf die damit verbundenen Einkünfte, Rechte und Begünstigungen. Die Wahrung dieser Ehre war eng damit verbunden, diese hierarchische Privilegierung zu überwachen. Da ein machtvolleres Lehen oder Amt einen Anspruch auf höhere Achtung bedeutete (im Sinne von Bevorzugung und Entgegenbringen von Ehrbezeugungen⁴⁶), war dementsprechend das adlige Ehrempfinden darauf trainiert, das Entgegenbringen dieser Anerkennungen einzufordern und zu beobachten. Je höher die Position in der adligen Hierarchie, desto mehr Ehrerbietung konnte erwartet werden und desto empfindlicher musste auf Verletzungen dieses Achtungsgebots reagiert werden.

Das Streben nach Ehre bedeutete in diesem Sinne ein Streben nach „mehr“: mehr Anerkennung, mehr Begünstigungen und höhere Positionen, wie es heute noch im Begriff „Ehrgeiz“ anklingt.⁴⁷ Es kann daher keine Frage sein, dass diese Ehre, die in ihrem Kern materielle Vorteilsnahme offerierte, auch *erkämpft* und *verteidigt* werden musste. Ein Sieg in einem Ehrenzweikampf bedeutete daher stets die Wahrung oder Mehrung von Eigentum, Macht oder Reichtum, während eine Niederlage einen Verlust dessen nach sich zog.⁴⁸

(3) „Es gibt etwas Großes (= Gott),

(4) Gott gibt, dass einige Leute mehr Gutes haben als andere.
...“

⁴⁶ Bevorzugung und Ehrerweisungen in einem sehr *materiellen* Sinn: Abgaben, Steuern, Arbeitsleistungen, Einfordern von Sonderdiensten etc. ...und auch das Einholen von Ehrengaben, wie bspw. Geschenken.

Selbst Zedler, der bereits einem anderen Konzept folgt (s. u.), verbindet mit „Ehre“ noch praktischen Nutzen, wenn er darauf hinweist, dass sich über wechselseitige Ehrerbietung ein Netz der gegenseitigen Verpflichtung aufbaut: „*die Ehre [ist] ein Mittel [...], die Kräfte anderer Leute mit denen seinigen zu verbinden [...]*“. *Er mahnt, Ehrenbezeugungen nicht nur einzufordern, sondern auch zu gewähren: „Wir können uns über andre erheben, wir können andere ihre Kräfte mit denen unsrigen verbinden, aber nicht so, daß uns nur der andre soll zu Diensten leben, und daß der Nutzen von seiner Hochachtung nur auf uns, nicht aber zugleich auf ihn gehen soll. Wer sich auf diese verkehrte Art nach der Ehre bestrebet, der wird zwar wohl eine Hochachtung von anderen erlangen, sie werden aber auf alle Art und Weise vermeiden, sich mit ihm zu verbinden und dadurch wird der Endzweck der Ehre hinwegfallen.“* Zedler, Artikel „Ehre“, Bd. 8, Spalte 415-423, Sp. 418.

⁴⁷ Wie „Ehrgeiz“, zeigt auch der Begriff „Ehrfurcht“ sich hier von seiner ursprünglichen Seite, indem er die Unsicherheit ausdrückt, die Nicht-Privilegierte angesichts der (von Gott verliehenen) Machtfülle des adligen Standes durchaus empfinden konnten.

Eine Ahnung von der Art und Weise, wie „Ehre“ in der frühen Neuzeit funktionierte, kann man gewinnen, wenn man sich den Verhaltenskodex vor Gericht vergegenwärtigt, wo auch heute noch „Ehrerbietung“ eingefordert wird, beispielsweise in der Anrede von Richtern mit „Euer Ehren“ und dem Gebot des Aufstehens beim Verlassen und Hereinkommen des Gerichts. Doch gelten diese Achtungsgebote heutzutage *nicht* der Person, sondern dem Amt.

⁴⁸ Vgl. dazu auch Peter Schuster: Ehre und Recht. Überlegungen zu einer Begriffs- und Sozialgeschichte zweier Grundbegriffe der mittelalterlichen Gesellschaft. In: Sibylle Backmann u.a.: Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. Berlin 1998, S. 40-66, hier: S. 47: „Das Reden über Ehre ist innerhalb der ständischen Ordnung Reden über den Anspruch auf Macht. Mit dem Wort Ehre wird er erhoben oder bestätigt [...].“

In der Frühen Neuzeit hatte *diese* Form von Ehre die gesamtgesellschaftliche Vorstellungswelt dominiert, auch wenn das Konzept selbst nur von einer schwindend kleinen Bevölkerungsgruppe praktiziert werden konnte.⁴⁹ Die Funktion dieses Ehrkonzepts ist offensichtlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Herrschaftsansprüche bis dahin noch nicht auf staatlicher Durchsetzungsfähigkeit und Organisation beruhten, sondern auf persönlicher Machtrepräsentanz. Daher war *dieses* Konzept auch ein förderliches Werkzeug, um eine Hierarchie herzustellen, die auf *tatsächlicher* Machtausübung basierte. Nicht nur hielten die zahlreichen Achtungsgebote im Alltag die Hierarchie ständig präsent und stabilisierten und überwachten diese; darüber hinaus sorgte das Konzept vor allem dafür, dass Konflikte um die Stellung in dieser Hierarchie leicht herstellbar waren und Anpassungen an tatsächliche Machtverhältnisse effektiv geklärt werden konnten. Dazu trug auch die relativ unkomplizierte Art der Verteidigung von Ehre bei, die noch weit davon entfernt war, ein hochgradig ritualisierter Zweikampf zu sein. Nicht allein das *Duell* führte zur Regelung eines Ehrkonflikts, „Raufhändel“, „Prügeleien“ und „Balgereien“ waren ebenso gängige Mittel, einen Streit um die gebotene Anerkennung zu klären.⁵⁰ Doch das Prinzip der Gleichheit erlaubte nur Ehrenkämpfe unter annähernd Gleichrangigen, so konnten sich zwar Könige bzw. Fürsten wechselseitig herausfordern, nicht aber konnte ein Ehrenstreit entbrennen zwischen Männern, die rangmäßig weit auseinander standen. Somit waren „Ehrenhändel“ vornehmlich ein politisches Instrument, das ermöglichte, Ansprüche und Vorrangstellung unter seinesgleichen auszutragen, ohne errungene Machtpositionen

Der Gedanke, dass Ehre „vermehrt“ werden kann - aber eben auch vermindert -, taucht in späteren Konzepten nicht mehr auf. In der Sprache allerdings sind diese Formen noch lebendig, beispielsweise scheint es noch immer möglich, dass jemand „zu höheren Ehren kommt“, bzw. jemand „mit Ehren überschüttet“ wird. Allerdings sind diese Formen inzwischen „entmaterialisiert“ und beziehen sich nicht mehr auf konkrete Besitzstände. Ermöglicht wurde die Vorstellung der „Vermehrung“ durch die enge Bindung des Konzepts an materiell wirksame Privilegien (Mehr Reichtum entspricht somit auch einem Mehr an Ehre...).

⁴⁹ Andere Bevölkerungsgruppen reagierten auf das Ausüben dieses Konzeptes sicherlich *nicht* in erster Linie mit der Entwicklung eines *eigenen* Ehrkonzeptes, sondern vielmehr mit dem Entwickeln von Konzepten, die auf diese „Ehre“ adäquat und der eigenen Sozialstellung gemäß *antworten*, wie beispielsweise: „Verehrung“, „Hochachtung“, „Demut“ und „Ergebenheit“.

⁵⁰ Frevert, S. 23-24. Gert Althoff weist darauf hin, dass Ehrenhändel auch durch Vermittler geschlichtet werden konnten, die sich allerdings in erster Linie *nicht* darum bemühten, herauszufinden, wer in einem Streit im Recht war. „Entscheidend war eher, wessen Lage in der bewaffneten Auseinandersetzung die bessere war.“ Vgl. Gerd Althoff: *Compositio*. Die Wiederherstellung verletzter Ehre im Rahmen gütlicher Konfliktbeendigung. In: Klaus Schreiner/ Gerd Schwerhoff: *Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Köln u.a. 1995, S. 63 - 76, hier: S. 72.

allzu offener Anfechtung aussetzen zu müssen oder die Hierarchie insgesamt in Frage zu stellen.⁵¹

Im Verlauf der Frühen Neuzeit führte die verstärkte Einbindung des Adels in den Staatsapparat nicht nur zu einer grundlegenden Disziplinierung der Konfliktaustragung, sondern auch zu einer tief greifenden Wandlung im Verständnis von „Ehre“. Denn in dem Maße, wie die Durchsetzungsfähigkeit des fürstlichen Absolutismus über einen organisierten Staatsaufbau wuchs, verlor das Ringen um Ehre seine *unmittelbare* Bindung an materielle Vorrangstellungen. Machtpositionen, die allein durch siegreiche Kämpfe hätten verteidigt oder errungen werden können, standen nun nicht mehr zur Verfügung.⁵² „Ehre“ zeigte sich zunehmend in einer entmaterialisierten Form: nicht mehr Eigentum, Reichtum und Ämter standen im Zentrum adligen „Ehrgeizes“, sondern ein Lebensstil, der für die obrigkeitsstaatliche Zuwendung an diesen Gütern quali-

⁵¹ Vgl. dazu auch Peter Schuster: Ehre und Recht. Überlegungen zu einer Begriffs- und Sozialgeschichte zweier Grundbegriffe der mittelalterlichen Gesellschaft. In: Sibylle Backmann u.a.: Ehrkonzepte in der Frühen Neuzeit. Identitäten und Abgrenzungen. Berlin 1998, S. 40-66, hier: S. 50: „Gerade in der Institution der Fehde zeigt sich, daß mit dem Rekurs auf die Ehre durchaus faktische Machtverhältnisse in Frage gestellt und rechtmäßiger Widerstand geleistet werden kann. Ehre, so könnte man zusammenfassen, regelt die sozialen und politischen Beziehungen gesellschaftlicher Stände auf einer gleichsam informellen Ebene und erweist sich so als das für das Mittelalter zentrale „Mittel der sozialen Selbsterhaltung“ [Georg Simmel] sozialer Individuen, Gruppen und Stände. Damit ergänzt sie das Recht.“

Um eine prägnante Kurzfassung für Vergleichszwecke zu erstellen, schlage ich vor, diese verschiedenen Gedanken folgendermaßen in NSM darzustellen (Bei dieser Kurzfassung geht es lediglich darum, einen ersten Eindruck davon zu verschaffen, inwiefern die verschiedenen Konzepte unterschiedlich *verfasst* sind. Die Kurzfassungen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit sondern lediglich auf Zweckmäßigkeit):

Ehre

- (1) Jemand (X) fühlt etwas sehr Gutes
- (2) X denkt etwas wie dieses:
- (3) „Es gibt etwas Großes (= Gott),
- (4) Gott gibt, dass einige Leute mehr Gutes haben als andere.
- (5) Gott will, dass alle, die weniger Gutes haben, etwas für die tun, die mehr haben.
- (6) Ich habe mehr Gutes als andere.
- (7) Das ist der Grund für: andere müssen etwas für mich tun.
- (8) Einige können etwas sagen oder tun, dass andere sagen, dass ich weniger habe als andere.
- (9) Das will ich nicht.
- (10) Ich kann etwas tun, dass andere dies nicht sagen können.

⁵² Auch ist der Ehrenzweikampf nun nicht mehr im Interesse des Staates, denn er stellt die grundsätzliche Richtung des Machtflusses in einem Obrigkeitsstaat in Frage. Seit Mitte des 17. Jahrhunderts werden zunehmend Duell-Edikte erlassen, die den adligen Ehrenzweikampf unter Strafe stellen.

fizierte. Die Orientierung der Verhaltensgewohnheiten an Gunst und Aufmerksamkeit des Fürsten gewann an Bedeutung, da dessen Person über Ämter, Positionen und „Ehrenstellungen“ verfügen konnte. „Ehre“ wird so von einer konkreten Hierarchiestellung zu einem abstrakten Potential, das im gesellschaftlichen Vorankommen unentbehrlich wird. Zwar gilt dieses Potential noch immer als angeboren, doch muss es sich nun auch in einem Lebensstil erweisen, der einerseits argwöhnisch beäugt wird von ständischen Konkurrenten, andererseits auf Seiten des Nichtadels aber auch Verehrung und Bewunderung hervorruft.⁵³

Auch *diese* Ehre hat, wenngleich abgeschwächt, einen materiellen Kern, der verteidigt werden muss. Das Absprechen von „Ehre“ bedeutet eine Disqualifizierung für eventuelle Vorrangstellung, wie Zedler 1734 erklärt: *„Die Ehre ist ein Gut [...] also haben wir das Recht, dieselbe zu vertheidigen. Wir vertheidigen sie wider unsere Verläumder. Diese dichten uns Unvollkommenheiten an, welche wir nicht haben.“* Diese Ehre *nicht* zu verteidigen, brachte zudem die Gefahr, sich aus der Sozialgruppe der Ehrenmänner herauszukatapultieren, wie Frevert schreibt: *„Eine Forderung abzulehnen oder bei gegebenem Anlaß nicht auszusprechen [...] wurde mit einem sozialen Todesurteil quittiert - einer Strafe, die für die meisten Standesgenossen offensichtlich schwerer wog als der mögliche Tod im Duell.“*⁵⁴ Denn mit der Durchsetzung des staatlichen Gewaltmonopols wurde allein dem Adel noch eine Zeit lang das Privileg überlassen, Konflikte in direkter Auseinandersetzung zu klären; allerdings galt diese Ausnahme nur für Angelegenheiten des inneradligen und privaten Bereichs. Damit wurde das Duell zu einem letzten, jedoch untrüglichen Zeichen adliger Autonomie und erhält eine feste Position im adlig-repräsentativen Lebensstil. Das Einlassen auf einen Ehrenzweikampf klärte von nun an darüber auf, dass man Teil einer privilegierten Sozialgruppe war und diese Privilegierung ernst nahm. So zeigte man sich der Gesellschaft von Ehrenmännern würdig. In dieser neuen

⁵³ Die Akzeptanz des adligen Ehrkonzepts in der nichtadligen Gesellschaft drückt sich in „freiwillige(r) Verehrung“ (GG, S. 39) aus. Dass auch dieses Ehrkonzept in *seiner* Zeit als „natürlich“ galt, belegen folgende Aussagen: *„Die Achtung (vor der edlen Geburt) scheint ebenso in der Empfindung der Menschen zu liegen, wie die Ehrfurcht, welche man dem Alter beweiset.“* Justus Möser: Über die Einwendungen des Herrn K. gegen die Abhandlung: Wie und wann mag eine Nation ihre Konstitution ändern? Berlinische Monatsschrift 19/1 (1792) 514; Die bürgerlichen Staatsbeamten *„ließen ihm (dem Adel) jederzeit den Vorrang, wie etwas, was sich ganz von selbst verstand“*. Marwitz, Ein märkischer Edelmann, Bd. 1, 512. beide Zitate nach GG, S. 39 Anmerkung 234.

⁵⁴ Frevert, S. 28.

Konstellation verliert der *Ausgang* des Zweikampfs deutlich an Belang, während die *Form* des Duells einen Bedeutungsschub erhält: Das Zeremoniell wird nun verbindlich festgelegt und von Sekundanten überwacht.⁵⁵

3.2.2 Das aufgeklärte Ehrkonzept

Die frühe wie auch die spätere Form der ständischen Ehre haben nur wenig gemeinsam mit dem sittlichen Ehrkonzept, das dem bildungsbürgerlichen Empfinden zugrunde liegt. Dessen Wurzeln liegen in einer gänzlich anderen Vorstellung von dem, was Ehre ist - oder sein könnte. Dieser *andere* Ehrbegriff entwickelte sich mit dem Rationalismus der frühen Aufklärung⁵⁶, und er setzte sich in offenen Widerspruch zum adelsständischen Ehrkonzept. Wie Justi 1751 ausführt, gründe sich die „wahre“ Ehre auf Vernunft und Erkenntnis, wobei die ständische Ehre nichts weiter sei „als das Vorurteil vor einen gewissen Stand und die äußerlichen Kennzeichen der Achtung, die wir dem Range, der

⁵⁵ Um auch dieses Konzept vergleichbar zu machen, schlage ich im Folgenden eine Kurzform in NSM vor. Der wichtigste Unterschied zwischen diesem späten ständischen Ehrkonzept und dem früheren scheint mir darin zu liegen, dass kein *direkter* Bezug mehr existiert zwischen Ehre und von Gott gegebenen Besitztümern (früher: „Gott gibt, dass einige Leute mehr Gutes haben als andere“). Wichtig wird nun die *persönliche Qualität* des „Ehrenmannes“, denn nicht mehr leitet sich seine Ehre von seinen Reichtümern ab, sondern von seiner Qualifizierung für potentiell zu erhaltende Ämter und Stellungen (der „adlige“ und also „ehrenhafte“ Charakter wird allerdings immer noch von Gott gegeben gedacht, daher jetzt: „Gott gibt, dass einige Leute *besser sind* als andere.“). Diese Qualitäten werden als Rechtfertigungen für Vorzugsstellungen und hohe Ämter ins Feld geführt.

Ehre²

- (1) Jemand (X) fühlt etwas sehr Gutes
- (2) X denkt etwas wie dieses:
- (3) „Es gibt etwas Großes (= Gott),
- (4) Gott gibt, dass einige besser sind als andere.
- (5) Gott will, dass alle, die besser sind, mehr Gutes haben, als die, die weniger gut sind.
- (6) Ich bin besser als andere.
- (7) Das ist der Grund für: ich habe mehr als andere.

Die Verpflichtung von weniger Privilegierten zu materiellen Ehrbezeugungen (früheres Konzept: „Gott will, dass alle, die weniger Gutes haben, für die etwas tun, die mehr haben“) wandelt sich in das Entgegenbringen von Respekt und Höflichkeit (diese Änderung wird in diese Kurzfassung allerdings nicht aufgenommen).

Es gibt in diesem Konzept die *Verpflichtung*, seine Ehre zu verteidigen. Allerdings nicht, um eine materielle Vorrangstellung zu verteidigen, sondern vielmehr, um als Person in den Augen der *anderen* für eventuelle Vorrangstellungen gerechtfertigt zu sein.

- (8) Einige können etwas sagen oder tun, dass andere glauben, dass ich weniger gut bin als andere.
- (9) Das will ich nicht.
- (10) Ich *muss* etwas tun, wenn andere dies sagen.

⁵⁶ GG, S. 23.

Macht, denen Reichtümern, und anderen äußerlichen Vorzügen zugestehen“. Auch Thomasius hatte zu Beginn des 18. Jahrhunderts erklärt, dass Ehre eigentlich „in rechtschaffender Erkenntnis der Ausübung des Wahren und Guten besteht.“⁵⁷ Grundlage dieser „vernünftigen“ Ehre war eine bewusste, an Moralität und Christlichkeit orientierte Lebensführung. Die alleinige Entscheidungsinstanz in Fragen der Ehre solle das Gewissen sein.⁵⁸ Dieser moralische Ehrbegriff glaubte sich selbst als unabhängig von äußerlichen Ehrbezeugungen, ja konnte sich bis zur völligen Verachtung des „geschätzten Nichts der eiteln Ehre“ steigern (Albrecht von Haller).⁵⁹ Diese Ehre hatte es denn auch nicht nötig, in einem Zweikampf verteidigt zu werden, denn sie konnte nicht beleidigt werden, es sei denn durch das Wissen um eigene Verfehlungen.⁶⁰ Daher verstand sie sich als frei vom Urteil anderer; ihre Protagonisten waren der Ansicht, dass sie ihrem Besitzer nicht genommen werden könne, weder dadurch, dass andere sie nicht erkannten, noch dadurch, dass andere sie abzusprechen suchten.⁶¹ Das Ehr-Interesse berührt sich zwar in einem Punkt mit dem Konzept der ständischen Ehre, nämlich in der Beobachtung des persönlichen Lebensstils, doch orientiert es sich nicht an „standesgemäßem“ Verhalten, sondern an den als „vernünftig“ reklamierten Normen und Werten. Insofern richtete sich das Ehr-Interesse nicht darauf, wie andere sich verhielten und was sie dachten (was im Zentrum des Interesses adligen Ehrempfindens gestanden hatte), sondern wie die eigenen Handlungen in der Welt standen. Das Neue an diesem Konzept wird vor allem darin deutlich, dass es sich nicht auf materielle Vorteilsnahme ausrichtete, sondern seine Unabhängigkeit von jeglichen auf andere ausgerichteten Kalkülen behauptete: „Der allein ist ein großer Mann, der den Beifall des großen Haufens verachten und frei von dessen Gunst seiner selbst genießen kann.“⁶²

⁵⁷ GG, S. 25, Christian Thomasius: Von der Kunst vernünftig und tugendhaft zu leben, oder Einleitung der Sittenlehre, §73, 8.Aufl. Halle 1726, S. 27.

⁵⁸ GG, S. 24-25.

⁵⁹ GG S.23 Albrecht von Haller: Über die Ehre (1738), in ders., Gedichte, hg. v. Ludwig Hirzel, in: Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz und ihres Grenzgebietes, hg. v. Jakob Baechtold und Ferdinand Vettiers, Bd. 3, Frauenfeld 1882, hier: S. 9.

⁶⁰ GG, S. 26.

⁶¹ GG, S. 27.

⁶² Zeitschrift „Zuschauer“ [Übersetzung des englischen „spectator“] Tl 3, 172, 2. Aufl. 1751, S. 19; zitiert nach: GG, S. 26.

Theodor Fontane findet später eine lyrische Form: „Es kann die Ehre dieser Welt / Dir keine Ehre geben,/ Was dich in Wahrheit hebt und hält, / Muß in dir selber leben. / Wenn’s deinem Innersten gebricht / An echten Stolzes Stütze,/ Ob dann die Welt dir Beifall spricht,/ Ist all dir wenig nütze./ Das flücht’ge Lob, des Tages Ruhm / Magst du dem Eitlen gönnen;/ Das aber sei

Die Trägergruppe dieses Ehrkonzepts waren die „Sittenlehrer“ des 18. Jahrhunderts, Gebildete, die in ihrem Denken sich von den Konventionen und Traditionen ihrer Umgebung lösen konnten, weil sie ihre Wertmaßstäbe und Ideale aus einer imaginären Welt schöpften, entweder aus einer dem christlichem Pietismus erwachsenden Welt oder aus einer Welt, die aus der Bewunderung und Re-Interpretation antiker Bildung erstiegen war. Mit dem Konzept der „inneren Ehre“ schufen sie einen Gegenentwurf zu den Handlungsmaßstäben der ständischen Gesellschaft und stellten dem „Geburtsadel“ den bürgerlichen „Tugendadel“ gegenüber. Somit erfüllte dieses Konzept auch die Funktion eines „Emanzipationsmittels“ des aufstrebenden Bürgertums, dass zwar reich an Utopien, jedoch noch arm an wirklicher politischer und gesellschaftlicher Teilhabe war.⁶³

3.2.3 Das bildungsbürgerliche Ehrkonzept

Obwohl diese Form von Ehre schon Elemente enthält, die den Nerv des Bürgertums im 19. Jahrhundert treffen, ist sie noch nicht mit dem bildungsbürgerlichen Ehrkonzept gleichzusetzen, denn sie kann in keiner Weise erklären, weshalb der *Bildungsbürger* bereit war, für seine Ehre sein Leben aufs Spiel zu setzen.⁶⁴ Weshalb nahm das Duell in diesen Kreisen eine so herausgehobene Rolle ein?

dein Heiligtum:/ Vor dir bestehen können.“ Aus: Theodor Fontane: Werke: Gedichte [Ausgabe 1898], S. 28 zitiert nach: Digitale Bibliothek Band 6: Fontane, S. 408.

⁶³ Mein Vorschlag für eine Kurzfassung:

***Ehre*³**

- (1) Jemand (X) fühlt etwas sehr Gutes
- (2) X denkt etwas wie dieses:
- (3) „Es gibt etwas Großes (= Gott/ Logos/ Wahrheit),
- (4) Dieses Große will, dass ich tue, was *es* will.
- (5) Ich will dies tun.
- (7) Wenn ich dies tue, dann bin ich gut.
- (8) Wenn ich dies nicht tue, dann bin ich schlecht
- (9) Wenn ich dies tue, können andere nichts tun, dass ich nicht gut bin.

⁶⁴ Mit jedem Duellgang wurde das Risiko eingegangen, den folgenden Tag nicht mehr zu erleben, denn sowohl der Herausforderer wie auch der Verteidiger konnten sich nicht sicher sein, ein Duell unbeschadet zu überstehen. Geübte und erfahrene Duellanten konnten in einem Zweikampf ebenso ihr Leben lassen wie ungeübte. In einer Zeit weniger präziser Waffen waren „Zufallstreffer“ vermutlich ebenso häufig wie „Nichttreffer“. Wie Frevert ausführt, blieb das Gros der Duelle allerdings folgenlos, auch wenn, wie sie erläutert, von den insgesamt 270 Duellen, die zwischen 1800 und 1914 in Preußen archivarisches rekonstruiert werden konnten,

Die gesellschaftsbestimmende Dominanz des Adels verliert im 19. Jahrhundert nach und nach an Kraft, so dass Kulturmaßstäbe, Moden und Politik sich nicht mehr ausrichten an den nun obsolet erscheinenden Traditionen einer durch Religiosität und Unterordnung geprägten Lebenswelt, sondern sich an den säkularen Utopien eines *neuen* Bürgertums zu kristallisieren beginnen, einer Gesellschaftsgruppe, die durch die unermüdliche Produktion von „vernünftigen“ und in Buchstaben gegossenen Werten und Normen die eigenen Maßstäbe für allgemeingültig erklärt. Aufgeklärte Lebenshaltungen bestimmen zunehmend den Zeitgeist, und aufgeklärte Ideen formen in den neu geschaffenen Institutionen und Richtlinien die Zukunft der nächsten Generationen - unsere unmittelbare Vergangenheit.

Immer öfter treffen in der Umbruchszeit die beiden konkurrierenden Ehrkonzepte von Adel und aufgeklärtem Bürgertum aufeinander. Wo die Lebenskreise von Adel und Bürgertum sich zu mischen beginnen, erodieren die fest gefügten Ehrbegriffe. Denn nun muss sich einerseits die Selbstverständlichkeit des angeborenen adligen Ehrempfindens arrangieren mit einem Ehranspruch, der sich aus bürgerlichen Lebensidealen speist (und eine aufwändige Persönlichkeitsbildung beinhaltet). Und andererseits muss das bürgerliche Ehrideal, das jeden einzelnen *persönlich* und als Individuum anspricht, sich damit auseinandersetzen, dass „Ehre“ *auch* etwas ist, das ständisch überwacht werden kann und im Interesse der Selbsterhaltung einer Gruppe zur Verteidigung angemahnt wird. Im Ergebnis erwächst aus dieser Konstellation für die nächste Generation ein neues Ehrverständnis, ein neues emotionales Konzept, das Elemente beider Ehrvorstellungen in sich zu vereinen sucht. Dabei verlieren die beiden „alten“ Ehrkonzepte nicht ihre Gültigkeit, sondern nur ihre Dominanz, denn für die neue Zeit weicht der Konflikt, der zwischen den Konzepten besteht, dem Bemühen um einen gemeinsamen Nenner: Mit jeder herausgehobenen Stellung, die einem Bürgerlichen zufällt, muss der Adel zugestehen, dass (Ämter-)Ehre nicht an Geburt gebunden sein muss, sondern Bildung und Leistung an seine Stelle treten kann. Und der Bürgerliche lernt aus der „Eroberung“ genuin adliger Positionen, dass die Achtung, die ihm durch höhere Ämter zufällt, keines-

29% einen tödlichen Ausgang fanden. Duelle mit tödlichem Ausgang zogen am ehesten die Aufmerksamkeit der Polizei- und Gerichtsbehörden auf sich, weil sie sich am wenigsten verheimlichen ließen. Vgl. Frevert, S. 320.

wegs gering geschätzt werden kann, sondern Ansporn und Bestätigung ist. So entsteht ein neues Ehrkonzept, eines das sich konzeptionell an der „inneren“ Ehre des aufgeklärten Bürgertums orientiert, aber dennoch Elemente des ständischen Ehrkonzepts aufnehmen kann. Der Machtzuwachs des Bildungsbürgertums und seine real anwachsende Teilhabe an politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Gestaltung führen zu einem erneuten Wandel in dem, was allgemeingesellschaftlich unter „Ehre“ verstanden wird. Man könnte sagen, dass in dem Maße, wie der Staat sich für das Bürgertum öffnet und Stellungen im Staatsdienst auch für Nicht-Adelige bereithält, der zuvor wehrlose „innere“ Ehrbegriff des Bürgers sich auf den „wehrhaften“ Ehrbegriff des Adels zubewegt.⁶⁵ Eine Entwicklung, die auch daran abzulesen ist, dass das Duell, das vormals allein dem Adel vorbehalten war, nun zu einer vornehmlich bildungsbürgerlichen Einrichtung wird.⁶⁶ Die gesellschaftlichen Veränderungen zwingen zu einer Neukonzeptionierung von Ehre.

Ehre wird nun so aufgefasst, dass sie, das wichtigste Element der aufgeklärten Ehre aufnehmend, *einen inneren Maßstab an das Handeln der Person anlegt*, doch gleichzeitig nimmt sie auch die Vorstellung auf, dass sie *unabdingbar ist, um eine Anstellung in herausgehobenen Stellungen und Ämtern zu rechtfertigen*. Wie zuvor die ständische Ehre, gerinnt die bildungsbürgerliche Ehre zu einem „Gut“ im gesellschaftlichen Fortkommen. Daher wird sie selbstverständlich gegen jeden verteidigt, der es wagt, sie anzuzweifeln. Doch erstarrt diese Ehre nicht zu einer Konvention, denn sie behält ihre fordernde „innere“ Dimension, indem sie eine vollständige Identifikation mit den Idealen und Umgangsformen dieser neuen Gesellschaftsformation verlangt.

⁶⁵ Mit dem Aufrücken des Bildungsbürgertums in ähnlich machtvolle Stellungen und Ämter wie der Adel fiel, zumindest für einen großen Teil des Adels, ein wichtiger Hinderungsgrund weg, gekränkte bürgerliche Ehre nicht als hinreichenden Grund für das Austragen von „Ehrenzweikämpfen“ zu sehen. (Ein Indiz dafür, dass der Adel noch immer ein Konzept praktizierte, das „Ehre“ *auch* von Machtpositionen ableitete). Je enger der berufliche und gesellschaftliche Kontakt zwischen Adel und Höherem Bürgertum sich gestaltete, desto bereitwilliger ließen Adlige sich von Bürgerlichen „fordern“. Seit der Jahrhundertmitte unterschied dann auch die Rechtssprechung nicht mehr zwischen adligen und bürgerlichen Duellanten und erkannte das Duell unter Bürgerlichen als *Ehrenzweikampf* an. (Nichtsdestotrotz wurde es unter Strafe gestellt, nur eben unter die *gleiche* Strafe wie das Duell unter Adligen.) Frevert S. 132 und S. 180. Vermutlich veränderte sich durch den Kontakt mit den bürgerlichen Wertvorstellungen auch das Ehrkonzept des Adels ein weiteres Mal, doch gibt es m. W. hierzu noch keine Forschungen.

⁶⁶ Wie Frevert ausführt, verlor das Duell im Verlauf des 19. Jahrhunderts mehr und mehr sein adliges Profil und entwickelte sich zu einer Veranstaltung des Bürgertums. Zwischen 1800 und 1869 gehörten von 232 preußischen Duellanten 101, also 44 Prozent, dem Adel an, bei Zweikämpfen zwischen 1870 und 1914 (bei 303 Duellanten) betrug der Adelsanteil nur noch 19 Prozent. Frevert, S. 179.

Insbesondere zwei Institutionen des 19. Jahrhunderts sind die Schmieden dieses neuen Konzepts von Ehre: das Militär und die Universität. Obwohl der Staat bereits seit der Frühen Neuzeit in immer neuen Duelledikten gegen die adlige Tradition des Ehrenzweikampfs ankämpft und das alleinige Gewaltmonopol für sich zu etablieren sucht, erwächst aus diesen beiden Institutionen ein Ehrverhalten, das sich bis ins 20. Jahrhundert hinein im Duell zu verteidigen sucht.

Den Offizieren, die zunächst fast ausschließlich dem Adelsstand angehörten, wurde das Duell als legitime Form der Konfliktbewältigung in persönlichen Angelegenheiten allerdings noch lange von offizieller Seite *nahe gelegt*. Es schien selbst höchsten Stellen unumgänglich, dass ein Offizier auf seine „Ehre“ hielt, da „*Ehre und Ehrenhaftigkeit [...] für den Offizierstand das erste Erfordernis, die erste und höchste Bedingung seines Berufs*“ sei.⁶⁷ Doch konnte sich trotz Fortführung der adligen Duellpraxis das adlige *Konzept* von Ehre nicht dauerhaft behaupten, denn je mehr Bürgerliche die Offizierslaufbahn einschlugen und je höher Bürgerliche in der Militärhierarchie stiegen, desto offensichtlicher entlarvte sich die adlige Vorstellung, dass ausschließlich höhere Geburt und adlige Lebensführung eine Begründung für Ehransprüche sein könne, als Ideologie. Bildung und Leistung verdrängten allmählich das „adlige Herkommen“ als (vorherrschendes) Beförderungskriterium.

Aber ebenso wenig konnte sich das aufgeklärt-bürgerliche Verständnis von „innerer Ehre“ durchsetzen, einer Ehre, die keinen überwachenden Sozialverband brauchte und kein Duell, das sie verteidigte. Denn wenn Bürgerliche sich im Militär bewähren wollten, wenn sie sich Aufstiegschancen bewahren wollten, hatten sie keine andere Wahl, als sich den hergebrachten adligen Gepflogenheiten der Ehrenwahrung im Offizierskorps anzuschließen; sie mussten ihre friedfertige Konzeption von Ehre aufgeben und adlig-militärische Umgangsformen adaptieren. Zumal sich für die Praxis des Duells ein neuer Sinn aufdrängte: Der Zweikampf gilt nun als eine willkommene Charakterprobe. Sein Bestehen erforderte aus Sicht der Zeitgenossen die „männlichen“ Tugenden Gradlinigkeit, Entschlusskraft und Mut, bis hin zur Todesverachtung ange-

⁶⁷ So argumentierte Prinz Wilhelm, der spätere preußische König und deutsche Kaiser 1846, als es um eine Revision des Injurienstrafrechts ging. Zitiert nach: Frevert, S. 93.

sichts höchster Lebensgefahr.⁶⁸ Jeder Soldat und im Besonderen jeder Offizier musste sich dieser Tugenden rühmen können. Die Bereitschaft zum Duell war daher gleichbedeutend mit beruflicher Qualifizierung; eine Duellforderung nicht auszusprechen oder nicht anzunehmen, konnte in diesem Zusammenhang nur als ein Mangel an soldatischer Eignung gesehen werden.⁶⁹

Mutet das skizzierte Ehrkonzept innerhalb des Offizierskorps noch etwas oberflächlich an, dann liegt dies vor allem daran, dass die gedankliche Ausformung der bildungsbürgerlichen Ehre vornehmlich eine Aufgabe der Akademiker war, die in breiten Diskussionen und alle Arten von literarischen Formen das Thema Ehre und Duell ausgiebig thematisierten.⁷⁰ Was allerdings nicht zu der Vermu-

⁶⁸ Siehe Frevert, S. 99; Dieser Gedanke ist für das neue Ehrkonzept elementar. Er erklärt, warum die Ehrengerichte, die von der Obrigkeit zur Schlichtung in Ehrkonflikten eingesetzt werden sollten, in der Regel das Duell nicht ersetzen konnten. Denn in einem Duell dieser Zeit geht es nicht um Recht und Unrecht oder um Rache und Wiedergutmachung. Es geht vielmehr darum, dass der Gekränkte *zeigen* kann, dass er seinem Herausforderer hinsichtlich des Ehranspruchs ebenbürtig ist. Daher gibt es in diesen Duellen auch keine Gewinner oder Verlierer - und nur die *Weigerung*, ein Duell anzunehmen, bewirkt den wirklichen Verlust von Ehre. Dieser Gedanke lässt sich folgendermaßen darstellen:

Ehre⁴

Jemand (X) fühlt etwas sehr Gutes,
X denkt etwas wie dieses:

...

Das ist der Grund für: ich bin gut.

Andere können etwas sagen oder tun, dass andere und ich selbst denken, dass ich nicht gut bin.

Dann will ich etwas *tun, um zu zeigen*, dass ich gut bin.

⁶⁹ Das Duell verteidigte (zumindest während einer gewissen Übergangszeit) vermutlich beiderlei Ehre, zum einen die ständische Ehre des Adels aufgrund höherer Geburt, zum anderen die bürgerliche Ehre aufgrund der Befolgung verinnerlichter Normen. Vielleicht gerade deshalb, *weil* die Quelle der Ehre nicht mehr in allen Fällen eindeutig zu bestimmen war, richtete sich die Aufmerksamkeit auf die *Ehrenwahrung*, auf die Einhaltung von Umgangsformen. Neben den die Ehre bewahrenden Handlungsmaximen, die vor allem von staatlicher Seite an die Offiziere herangetragen wurden, wie z.B. keine Schulden zu machen, keinen unpassenden gesellschaftlichen Umgang zu pflegen, Verschwiegenheit zu bewahren und keine Neigung zu unmäßigem Alkoholkonsum und Glückspiel zu zeigen, wurden vor allem Handlungen als unvereinbar mit der Offiziersehre angesehen, die - aus heutiger Perspektive - die Kameradschaftlichkeit innerhalb der eigenen Gruppe trübten: Als Angriffe auf die Ehre gewertet werden beispielsweise abschätzige Worte, ironische Blicke, die Unterlassung eines Grußes, das Übergehen eines Kameraden bei einer gesellschaftlichen Einladung etc. (Frevert, S. 101.)

Damit wird die Funktion dieser Ehre offensichtlich: sie ist, wie der preußische General von Borstell bereits 1821 selbst erläuterte: das „Bindungs- und Verwarnungsmittel“, das dazu führt, den Offizierstand „in sich einig und rein und bei den Gebildeten und Ungebildeten in allen Volksständen in Achtung [zu] erhalten.“ (General von Borstell (1821) abgedruckt in Demeter, K.: Das deutsche Offizierskorps in Gesellschaft und Staat 1650-1945, 4. Aufl. Frankfurt 1965, S. 279-285, hier S. 280, zitiert nach Frevert, S. 100.)

⁷⁰ Natürlich ist die Frage sehr schwer zu klären, inwieweit Literatur *aktiv* in die Entstehung eines Emotionskonzeptes eingebunden ist. Der Hinweis Michael Ott's, dass dies zumindest „als Möglichkeit im Auge zu behalten sei“, ist nicht zu vernachlässigen. Literatur *nur* als

tung verleiten sollte, die akademischen Formen der bildungsbürgerlichen Ehre wären friedfertiger bzw. weniger eng an die Praxis des Duells gebunden. Ganz im Gegenteil: die größte Gruppe, die Konflikte im Duell auszutragen pflegte, waren Studenten.⁷¹

Seinen Weg ins akademische Milieu hatte das Duell über adlige Studenten gefunden, deren Zweikämpfe die Universität trotz offiziellen Duellverbots meist tolerierten, da die Universitäten sich seit dem 17. Jahrhundert vermehrt um Studierende adliger Herkunft bemühten. Obwohl die Gruppe dieser Studenten auch gegen Ende des 18. Jahrhunderts noch relativ klein war (der Anteil lag zwischen 13 und 18 Prozent), konnte sie über akademische Verbindungen und Landsmannschaften einen prägenden Einfluss auf Kommilitonen anderer Herkunft gewinnen und das studentische Alltagsleben und den Umgang untereinander formen.⁷² Doch die Übernahme des Duells aus dem aristokratischen in das akademische Milieu war auch hier *nicht* mit der Übernahme des aristokratisch konzeptionierten Ehrbewusstseins verbunden. Denn Privilegien und Hierarchien waren in den Verbindungen - zumindest nominal - eingegeben. „Ehre“ wurde hier ausdrücklich *nicht* als eine Geburtsehre gefasst. In der Verfassung der Erlanger Westphalen von 1802 lautet dies folgendermaßen: *„Keiner darf sich aber einen Vorzug [...] anmaßen, am wenigsten kann dies wegen der Geburt geschehen, da es nur Einen Adel gibt, nämlich den, der durch eigenes Verdienst erworben wird.“*⁷³ Der spätere Arzt Adolf Kussmaul beschrieb seinen Eintritt 1841 in einen Heidelberger Corps folgendermaßen:

Illustration des „eigentlich Gemeinten“ heranzuziehen, unterschätzt, dass jede Zeit Quellen der Inspiration und Imagination braucht. Vgl. dazu Michael Ott: Das ungeschriebene Gesetz. Ehre und Geschlechterdifferenz in der deutschen Literatur um 1800. Freiburg i. Br. 2001, S. 26f.

⁷¹ Frevert, S. 135: *„Die ‚Scholaren-Ehre‘, wie sie Weber etwas abschätzig nannte, war kein billiges Imitat adlig-militärischer Ehrenmodelle, sondern besaß einen spezifischen Eigensinn, der sie selbst für prinzipienfeste Bürger attraktiv machte. Daß dieser Eigensinn nicht nur Jugendlichen einleuchtete, sondern auch erwachsene Männer in seinen Bann zog, lässt zudem vermuten, daß der akademische Duellcomment kein bloßes Phänomen einer abgegrenzten Jugendkultur war, sondern, wie der Zentrumsabgeordnete Gröber 1895 im Reichstag meinte, „eine der Hauptquellen ... für die im späteren Leben vorkommenden ... Duelle.“*

⁷² Landsmannschaften und Verbindungen waren für viele Studenten von größter Bedeutung, bewahrten sie sie doch vor Vereinzelung und Vereinsamung, wenn die familiäre Gebundenheit und ein vertrautes Umfeld für die Aufnahme eines Studiums verlassen worden waren. Die Verbindungen gaben den studentischen Neulingen Verhaltensregeln an die Hand, mit deren Hilfe sie sich schnell in den Kreis der Kommilitonen einfügen und sich in Universitätskreisen orientieren konnten.

⁷³ Zitiert nach Frevert, S. 140.

„Jetzt gehörte ich zu der studentischen Ritterschaft, worin Prinzen und Barone, Beamten- und Bauernsöhne einander als freie und gleiche Burschen ehrten.“⁷⁴

Unter Studenten und Akademikern dominierte offensichtlich ein Ehrbegriff, der sich zwar in Anschluss an die „innere Ehre“ des aufgeklärten Bürgertums gebildet hatte, der jedoch die Elemente der Unangreifbarkeit und der Friedfertigkeit verloren hatte - nichts war leichter zu erregen oder zu kränken als studentische Ehre. Im Zweifelsfall galt es sogar, diese Ehre eher zu stürmisch als zu nachlässig zu verteidigen. Wie der Göttinger Professor Meiners 1802 anmerkte, käme es einem sozialen Todesurteil gleich, würde ein Student einem Duell auszuweichen versuchen oder ein bevorstehendes Duell der Obrigkeit anzeigen. Er müsste die Universität über kurz oder lang verlassen, denn die kollektive Verachtung seiner Mitstudenten würde *„wahrscheinlich alle seine künftigen Glücks-Entwürfe stören oder erschweren“*.⁷⁵

Hatte es im Konzept der aufgeklärten Ehre noch geheißt, dass niemand anderes als man selbst die „wahre“ Ehre verletzen könne, weil sie gänzlich auf eigenen Handlungen beruhe, so wird nun zwar noch immer gesehen, dass eigene Handlungen die Grundlage von Ehre sind und daher Verfehlungen zu einem Ehrverlust führen, doch kommt als ein neues Element hinzu, dass Ehre auch von anderen „angetastet“ werden kann. Der Burschenschaftler Robert Wesselhöff formuliert 1817 diesen Gedanken in einer Rede folgendermaßen: *„So wollen wir denn offen gestehen vor aller Welt, daß wir jeden für ehrlos fortan halten, [...] der seine Vergehungen, statt sie einzugestehen, mit der Faust beschönigen und der Wahrheit den Mund zu stopfen sich vermisst. [... Wer aber] am heiligsten, an seiner wahren Ehre, von ruchlosen Frevlern angetastet wurde, der ergreife den rächenden, richtenden, ehrlichen Stahl und kämpfe als Mann und Held für Ehre und Wahrheit.“⁷⁶*

⁷⁴ Kussmaul, Adolf: Erinnerungen eines alten Arztes, Stuttgart 1899 (3. Aufl.), S. 125; zitiert nach Frevert, S. 140.

⁷⁵ Meiners, C.: Über die Verfassung und Verwaltung deutscher Universitäten, Bd. 2, Göttingen 1802, ND Aalen 1970, S. 369, zitiert nach Frevert, S. 137.

⁷⁶ Hugo Böttger: Handbuch für den deutschen Burschenschafter. Berlin 1912, S. 99; zitiert nach GG, S. 44.

Die Verteidigung der Ehre wird als dringende Handlungsaufforderung verstanden. Die Bezeichnung als „Heiligstem“ bezeugt, wie wichtig dem Bildungsbürger seine Ehre ist, ein höchstes Gut, für das es sogar lohnend erscheint, sein Leben zu verlieren. Wie wir oben gesehen haben, steht dieses Konzept damit in der Tradition der „innere Ehre“, die diese hohe Wertschätzung teilt. Doch anders als dort steht die Wahrung dieser Ehre nicht mehr gänzlich in der Macht des Individuums, nun haben auch *andere* Zugriff darauf. Das führt dazu, dass diese Ehre auch auf zwei Arten *abhanden* kommen kann: zum einen (wie bereits im Konzept der „aufgeklärten Ehre“ angesprochen) durch eigenes Versagen, beispielsweise durch einen Gesetzesbruch oder eine schwere Verletzung der moralischen Konventionen. Weitaus dramatischer jedoch ist die Macht der *anderen*, die durch ihr vermeintliches oder tatsächliches Fehlverhalten, durch vermeintliche oder tatsächliche Zuschreibung von unehrenhaften Charaktereigenschaften, diese Ehre für nichtexistent erklären können.⁷⁷ Dieses Absprechen der Ehre ist daher ein neuer Weg, seiner Ehre verlustig zu gehen - und es ist ein *nur* für das bildungsbürgerliche Konzept geltendes Element.

Ein weiteres bezeichnendes Licht auf das bildungsbürgerliche Ehrkonzept wird geworfen durch die Möglichkeiten der Wiederherstellung der einmal abgesprochenen Ehre. Sie gelingt nicht - und das ist anders als bei *modernen* Ehrkonzeptionen unserer Gesellschaft -, indem erwiesen wird, dass der kränkende Vorwurf absurd ist oder unrechtmäßig ausgesprochen wurde, oder indem der Kränkende dazu bewegt wird, seinen Vorwurf zurückzunehmen. Einzig die Konfrontation im Duell, die *Charakterprobe*, kann zu der Überzeugung führen, dass eine Ehre zu Unrecht angetastet wurde und dass der Gekränkte nichtsdestotrotz ein Ehrenmann ist.⁷⁸

⁷⁷ Frevert betont, dass es keinen festen Kanon von Ehrabschneidungen gab, sondern es jedem selbst überlassen blieb, was genau er als Kränkung seiner Ehre auffasste: „Was er [der bürgerliche oder adlige Mann, J.S.] als einen solchen Angriff ansah, oblag dabei im wesentlichen seiner eigenen Interpretation. Gewiß gab es bestimmte Ausdrücke und Verhaltensweisen, die sich nicht schickten und von allen Angehörigen der satisfaktionsfähigen Gesellschaft in stillschweigendem Übereinkommen als beleidigend gewertet wurden. Dennoch waren der persönlichen Empfindlichkeit keine gewohnheitsrechtlichen Grenzen gesetzt, so daß die Anlässe, die zu einer Duellforderung führten, äußerst vielfältig waren. Eine abschätzige Bemerkung, eine falsche Bewegung konnten einen Wortwechsel nach sich ziehen, in dessen Verlauf das Codewort ausgesprochen wurde, dem unweigerlich eine Duellforderung folgen musste.“ S. 191.

⁷⁸ Frevert, S. 190. Gegenwärtig wirkt dieser enge Bezug zwischen „Absprechen von Ehre“ und dem Zwang zur Charakterprobe befremdlich, doch vor nicht allzu langer Zeit war vor allem bei Kindern noch ein ganz ähnliches Verhaltensmuster üblich: die Mutprobe. Um zu einer Gruppe

Die An- bzw. Aberkennung der Ehre in den Augen der anderen und die Be- bzw. Missachtung dieser Ehre vom jeweiligen Gegenüber sind daher essentielle Bestandteile dieses Ehrkonzepts. Wobei der andere, um konkret zu werden, nicht eine beliebige Person sein kann: Bildungsbürgerliche Ehre war darauf angewiesen, dass die Mitglieder der *eigenen Sozialgruppe* das Vorhandensein von Ehre bestätigten. Das Ehrempfinden anderer Gruppen hingegen konnte weitgehend ausgeblendet werden. Paul de Lagarde bemerkt zum Ehrempfinden seiner Zeit folgendes: „*Der Vorwurf der Ehrlosigkeit [...ist] leicht zu ertragen [...] wenn der, dem er gemacht wird, einer andern Gesellschaft angehört als der ihn Erhebende, wann er also als selbstverständlich mit seinem Kreise etwas anders ansieht als der ihn ächtende Kreis.*“⁷⁹

Damit taucht ein weiteres wesentliches Moment in der bildungsbürgerlichen Ehrkonzeption auf, denn die exklusive Bezogenheit auf die jeweilige Gruppe ist kein elementarer Bestandteil aller Ehrkonzeptionen (auch wenn es uns heute so erscheint), sondern eine Entwicklung des 19. Jahrhunderts. Wie wir gesehen haben, war der frühneuzeitliche Ehrbegriff geradezu angewiesen darauf, dass alle Gesellschaftsgruppen diese Konzeption in ihrem Verhalten bestätigten. Ständische Ehre konnte nur funktionieren, wenn andere Gesellschaftsgruppen den Ehranspruch des Adels unhinterfragt akzeptierten. Wesentlich dazu beigetragen hatte die Verankerung der mit der Ehrenhaftigkeit verbundenen Privilegierung im allgemeinen Landesrecht.

Im 19. Jahrhundert jedoch, mit dem gesellschaftspolitischen Übergang von der traditionellen Gesellschaft in die staatsbürgerliche Gesellschaft, oder anders formuliert: mit der Auflösung der rechtlichen Privilegierung sozialer Gruppen durch die Gleichstellung aller Individuen im Staat, werden rechtlich-soziale Stände wie der Adel oder das Bürgertum gezwungen, sich als *reine Sozialgruppen* neu zu definieren. Für den Bereich der Ehrkonzeptionen bedeutet dies, dass bisher rechtlich geschützte Ehransprüche nun allein in sozialer Kommuni-

dazuzugehören (oder um den Verdacht der Feigheit auszuräumen), *musste* eine gefährvolle Situation bestanden werden.

⁷⁹ Notwendig richtete sich nun das Ehrempfinden des einzelnen (fast) ausschließlich nach den Vorgaben der Sozialgruppe. Immerhin hatte diese Gruppe die Macht, Ehre anzuerkennen oder abzusprechen.

Zitat: Paul de Lagarde. Zum letzten Male Albrecht Ritschl, in: ders, Mittheilungen, Bd. 4. Göttingen 1891, S. 403; zitiert nach GG, S. 35.

kation ausgehandelt werden müssen.⁸⁰ In Folge der Aufhebung dieser Festschreibung weitet sich der Raum der Ehrkonzeptionen, denn nun vermag (zunehmend) jede Sozialgruppe für sich selbst zu entscheiden, an welche Eigenschaften und Verhaltensweisen ihr Ehrempfinden geknüpft wird.⁸¹

Aber der erweiterte Spielraum in der Konzeptionierung von Ehre eröffnet nicht nur neue Freiheiten. Für das Individuum bedeutet diese Festlegung auf den *Gruppenkonsens* zugleich eine Einengung seiner Möglichkeiten. Denn mit der Exklusivität steigt zugleich die Abhängigkeit der Gruppenmitglieder *untereinander*. Hatten die Protagonisten der „inneren Ehre“ noch stets betont, in ihrem Denken und Handeln unabhängig zu sein von den Konventionen ihrer Zeit, und hatten sie auf Prinzipien (Gott, Logos, Vernunft) verwiesen, die ihnen jederzeit eine Rechtfertigung liefern konnten, um aus dem Gruppenkonsens auszubrechen, so sind die Bildungsbürger in ihrem Ehrempfinden gänzlich auf die Anerkennung der eigenen Sozialgruppe angewiesen.⁸²

War der Maßstab des Handelns im Konzept der „inneren Ehre“ ein rationaler gewesen und leitete dort die Frage: „Was ist *vernünftig* zu tun?“ oder: „Was will Gott, das ich tue?“ zu ehrenhaftem Verhalten an (einem Verhalten, das sich durchaus auch *gegen* die eigene Sozialgruppe richten konnte!), verändert sich dieser Maßstab dahingehend, dass nun folgende Frage zur Handelsmaxime wird: „Was ist *Konsens in der Gruppe*, das getan werden soll?“⁸³

⁸⁰ Das Duell erweist sich in diesem Kontext, wie ein Zeitgenosse formuliert, als eine „Form geregelter Selbsthilfe auf einem Gebiete, wo der Rechtsschutz versagt“. Carl Gottlieb Svarez: Vorträge über Recht und Staat, (1791/92) hg. v. Hermann Conrad u. Gerd Kleinheyer. Köln 1960, S. 445, zitiert nach GG, S. 40.

Die Möglichkeiten des Duells gehen daher auch weit über die Mittel eines Gerichts hinaus. Das Duell zielt darauf, die Ehrenhaftigkeit eines Mannes zu *beweisen* und die *gegenseitigen* Achtung wieder herzustellen, - eine Aufgabe, die kein modernes Gerichtsverfahren zu lösen vermag. Daher auch die Unwirksamkeit von Ehrengerichten, die von der Obrigkeit eingesetzt wurden, um das Duell zu ersetzen. Es fehlt ihnen aufgrund der neuen Dimension der Ehre als „sozialem Kitt“ an Wirksamkeit. Schließlich bezweckte das Duell weder die Zurücknahme der Beleidigung noch die Bestrafung des Beleidigers (Frevert S. 190), sondern die Wiederherstellung des Friedens in der Gruppe durch eine *Charakterprobe*.

⁸¹ Von nun an definieren Gruppen weit eigenständiger, was ehrenhaft ist - es ist ihnen inzwischen möglich, Ehrkonzeptionen zu entwerfen bzw. zu bewahren, die in starkem Kontrast zu allgemeingesellschaftlichen Überzeugungen stehen.

⁸² Die „innere Ehre“ unterstreicht damit die Selbständigkeit des Individuums und stärkt die einzelne Person in ihrem individuellen Handeln und Denken, wo hingegen die *bildungsbürgerliche* Ehre das Handeln und Denken des Einzelnen auf den Gruppenkonsens hin ausrichtet und eine stark (gruppen-)homogenisierende Wirkung entfaltet.

⁸³ Was hier auf den ersten Blick vielleicht als Inbegriff der Oberflächlichkeit daherkommt, ist in *seiner* Zeit ein höchst innovativer und keinesfalls zwangsläufig seichter Gedanke. Er ist *nicht* gleichzusetzen mit der Handlungsempfehlung: „Tue das, was die Gruppe schon immer getan hat“ oder „Richtig ist das, was die anderen sagen, dass du tun sollst“. Der starke Reflex auf die Willensabsichten innerhalb der Sozialgruppe *kann* durchaus rational und anspruchsvoll

Dieses hohe Maß an sozialer Abhängigkeit rechtfertigt, bildungsbürgerliche Ehre auch als *soziale Ehre* zu bezeichnen.⁸⁴

Die starke Sozialgruppen-Gebundenheit dieser Ehrkonzeption ist, wie bereits angemerkt, nicht etwas, das jedem Ehrkonzept zukommt. Die ständische Ehrkonzeption der Frühen Neuzeit beispielsweise bezog alle relevanten Sozialgruppen in ihr Konzept ein. Waren andere Gruppen keine Träger von Ehre, waren sie diejenigen, die der adligen Forderung nach Ehrerbietung nachzukommen hatten. Das bildungsbürgerliche Konzept von Ehre hingegen existierte weitgehend unabhängig von seiner Überzeugungskraft auf andere Sozialgruppen. Dabei vermochte es wie kein anderes Ehrkonzept, *innerhalb* der Gruppe vorhandene Unterschiede auszugleichen.⁸⁵ Die Bindung von Ehre an den

begründet sein. Allerdings braucht diese Begründung dann die Annahme, dass die Vernunft, die sich über die Diskursivität *innerhalb* einer Gruppe herstellt, höher zu bewerten ist als die Vernunft eines Einzelnen. Diese Utopie einer „vernünftigen Gesellschaft“ findet sich in ähnlicher Weise auch in Kants kategorischem Imperativ. Nach Kant soll die Maxime des Handelns die Überlegung sein: Kannst du wollen, dass der Maßstab Deines Handelns der Maßstab des Handelns von allen wird? (In seinen Worten: *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 61, Ziffer 437) Neu und innovativ an dieser Maxime ist, dass zur Klärung der Frage, wie ethisches Handeln gelingen kann, nicht auf metaphysische Überlegungen zurückgegriffen wird, sondern auf eine Kombination von individueller Vernunft und gesellschaftlichem Regulativ. Auch wenn die Handelsmaxime des Bildungsbürgertums nicht *logisch* mit Kants kategorischem Imperativ zusammenhängt, so arbeiten doch beide vor dem gleichen Hintergrund und stellen sich dem gleichen Ziel: Menschen herauszulösen aus ihren traditionellen Handlungszusammenhängen und ihnen *Alternativen der Orientierung* anzubieten, Alternativen, die auf Metaphysik verzichten, den Menschen zu vernünftigem Handeln ermächtigen und dennoch nicht den Horizont des Einzelnen zum alleinigen Maßstab nehmen.

⁸⁴ Vgl. GG., S. 34-35.

Hier nun der Vorschlag für eine Kurzfassung:

*Ehre*⁴

- (1) Jemand (X) fühlt etwas sehr Gutes,
- (2) X denkt etwas wie dieses:
- (3) „Ich und andere sind Teil von etwas Großem
- (4) Ich will tun, was *es* will, dass ich tue
- (5) Wenn ich dies tue, dann bin ich gut.
- (6) Wenn ich dies nicht tue, dann bin ich schlecht
- (7) Andere können etwas sagen oder tun, dass andere und ich denken, dass ich nicht gut bin und kein Teil von etwas Großem.
- (8) Das will ich nicht.
- (9) Ich muss etwas *tun, um zu zeigen*, dass ich gut bin und dass ich ein Teil von etwas Großem bin.“

⁸⁵ Die Homogenisierungsfunktion war in ihrer Zeit so überzeugend, dass Simmel und Weber sie als eine *genuine* Aufgabe von Ehre sahen und Ehre bis heute in vielen wissenschaftlichen Publikationen vor allem für ihre Funktion bekannt ist, eine Sozialgruppe in ihrem Handeln zu vereinheitlichen. Doch ist dies eine Generalisierung, die nicht berücksichtigt, dass diese Homogenisierungsfunktion in verschiedenen Konzepten sehr unterschiedlich ausfallen kann. Nicht *jedes* Ehrkonzept trägt überhaupt zur Homogenisierung bei: das *aufklärerische* Konzept

Gruppenkonsens ermöglichte den Bildungsbürgern einerseits, eine sehr starke Gruppenidentität auszubilden; andererseits führte sie aber auch dazu, in einer Zeit des gesellschaftlichen Wandels sich immer neu über den Gruppenkonsens zu verständigen. Das Konzept der bildungsbürgerlichen Ehre zwang den Mitgliedern ein Verhalten auf, das auf die Herkunft des Einzelnen wenig Wert legte, aber umso mehr auf sein „angemessenes“ Verhalten und einen respektvollen Umgang untereinander. Dies schuf ohne Zweifel ein Klima, das als besonders diskursfreudig bezeichnet werden kann und den bürgerlich initiierten „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ mittragen konnte.⁸⁶

Betrachtet man die Geschichte der verschiedenen Emotionskonzepte von Ehre, fällt auf, dass trotz einer starken begrifflichen Kontinuität unter dem Begriff „Ehre“ in jeder Sozialgruppe etwas anderes verstanden wurde. Wir haben es - historisch betrachtet - mit sehr unterschiedlichen Ehrkonzepten zu tun, die in ihrer Funktion und Sinnstiftung ihrer jeweiligen Trägergruppe angepasst waren. Doch fällt auch auf, wie diese Konzeptionen einander beeinflussten, sich gegenseitig einschränkten und sich auch wechselseitig befruchteten. Zeitweilig kam es sogar zu Koexistenz verschiedener Ehrkonzepte in der gemeinsamen emotionalen Praxis des Duells.⁸⁷ Stets bleibt jedoch das Ehrkonzept gebunden an seine Sozialgruppe, an die Menschen, die es (ge)brauchen, nutzen und leben. Verändern sich wesentliche Einflussfaktoren auf das Leben dieser Gruppen, oder lösen die Gruppen sich im Laufe der Zeit auf, dann verschwin-

von Ehre kann sogar als stark *individualisierendes* Konzept aufgefasst werden, das genau das Gegenteil von dem bewirkt, was im Interesse einer Sozialgruppe stehen kann: es *kann* die konsensualen Handlungsabsichten zerstören, weil der Maßstab des Handelns in letzter Instanz nicht die Konventionen der Gruppe, sondern die verinnerlichten Normen des Individuums sind - diese Normen können sich eben auch an Idealen ausrichten, die sich nur zum Teil mit den Idealen der Gruppe decken.

⁸⁶ Welche Rolle ein „angemessenes Verhalten“ auf politische Meinungsbildung haben kann, zeigt insbesondere Richard Sennetts Veröffentlichung: *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Frankfurt a. M. 1986 (Orig.: New York 1974). Er vertritt unter anderem die These, dass es zum Aufbau eines „öffentlichen Lebens“ gehört, dass Menschen sich verständigen, ohne auf Herkunft, Zugehörigkeit zu einer Gruppe oder Art der Beschäftigung zu achten. Jürgen Habermas machte durch seine Veröffentlichung „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ (1962) darauf aufmerksam, wie wichtig für die Entstehung der (politischen) Öffentlichkeit ein Diskursklima ist, das sich an Rationalität und nicht an Traditionalität orientiert und in dem nicht die Autorität, sondern nur das bessere Argument eine Diskussion entscheidet.

⁸⁷ Vgl. Ott, S. 52. Ott spricht im Rückgriff auf Max Weber von einer „paradoxen Gleichzeitigkeit“ von ständischer, bürgerlicher und individueller Ehre. Das Problem des „Paradoxen“ existiert allerdings nur, wenn man davon ausgeht, dass es *eine* allgemeingültige Definition von Ehre geben muss. Doch alle Versuche, „Ehre“ als etwas „Überzeitliches“ zu definieren, bleiben sehr abstrakt und unklar, und sie reizen zur Polemik. Vgl. die Auseinandersetzung zwischen Vogt und Frevert, näheres bei: Ott, S. 56-57.

det auch ihr Konzept aus dem aktiven Geschehen. Es wandert eventuell für eine gewisse Zeit in das kulturelle Gedächtnis und verliert dann gänzlich an Bedeutung, sobald es keinerlei Tradierung mehr erfährt.

Für den emotionalen Bereich bedeutet dies, dass Entstehung, Wandel und Verschwinden emotionaler Konzepte eng verbunden sind mit der Entstehung, dem Wandel und dem Verschwinden einer gesellschaftlichen Gruppe.

4. Die individuelle Ebene

Obwohl im Bereich der Emotionalität bereits die Anthropologie, die Kultur und die Gemeinschaft prägend auf das Individuum einwirken, ist nicht zu unterschätzen, welcher Spielraum dem Individuum zur Verfügung steht, um Einzigartigkeit zu entwickeln, zu empfinden und auszudrücken. Denn auf jeder der drei vorhergehenden Ebenen, der anthropologischen, der kulturellen und der sozialen, stehen den Mechanismen, die Übereinstimmung herstellen, Faktoren entgegen, die Unterschiede erzeugen. Auf jeder Ebene existieren - neben den Quellen der emotionalen Gleichheit – *auch* Quellen der jedes Individuum auszeichnenden Einmaligkeit.

Die Anthropologie des Menschen gibt die grundlegenden Regeln der Emotionalität vor: eingeschrieben in den genetischen Code bestimmt sie die Linien, entlang deren sich menschliche Emotionalität entfalten kann. Kein Individuum kann die von der Anthropologie gesetzten Grenzen verschieben oder sprengen – die Angelegtheit des Menschen *als Mensch* setzt definitive Grenzen. Jedoch: derselbe genetischen Code, der menschliche Gleichheit erzeugt, enthält *auch* die wichtigste und am wenigsten regulierbare Quelle für Individualität: die genetische Differenz. Das, was das Individuum als „gegeben“ erfährt und unwiderruflicher Teil seiner Persönlichkeit ist, wie beispielsweise die Körperphysiologie, das Temperament und die allgemeine Empfindsamkeit, variieren von Beginn an.⁸⁸ Die für jedes Individuum charakteristische Kombination von

⁸⁸ Die Variabilität der genetischen Veranlagung wird für den emotionalen Bereich oft unterschätzt. Unterschiedlich *gegebenen* Fähigkeiten entfalten von Beginn der menschlichen Entwicklung an Wirkung. Dass heißt, jemand mit einer sehr niedrigen Erregungsschwelle im sensorischen Bereich erfährt die Welt von Grund auf anders als jemand, der eher unempfindlich ist für sensorische Informationen. Jemand, der ein empfindsames Gehör

Fähigkeiten, Talenten und sensorischen Dispositionen ist ebenso einmalig wie ein Fingerabdruck - und bestimmt in starkem Maße, was der Einzelne tatsächlich fühlt und empfindet. Daher gilt: Die genetische Einmaligkeit eines Menschen bewirkt zugleich seine emotionale Einmaligkeit.

Die unterschiedlichen genetischen Startbedingungen des Menschen werden multipliziert mit den historisch-gesellschaftlichen Bedingungen. Der spezifische Platz, den eine Person in einer Gesellschaft einnimmt, seine Rolle innerhalb seiner Sozialgruppe, seine frühkindlichen und auch späteren Erfahrungen – all diese Zufälligkeiten führen dazu, dass äußerst unterschiedliche emotionale Erfahrungen gemacht werden und kein Lebensweg einem anderen gleicht. Nicht einmal Geschwister und Zwillinge, die die höchstmögliche genetische Gleichheit auszeichnet *und* deren historisch-soziale Verortung in nächster Nähe zueinander liegt, entwickeln einander ähnliche emotionale Konstitutionen.⁸⁹

Wie stark die Spanne emotionalen Erlebens *außerhalb* von Familien und Verwandtschaften sein kann und welche Extreme in der Emotionalitätsforschung zu klären sind, thematisierte der Emotionspsychologe Dieter Ulich in den 80er Jahren, indem er fragte: „*Was heißt z.B. ‚Überleben‘? Heißt es dasselbe für einen Hindu aus der Kaste der ‚Unberührbaren‘ wie für einen Geschäftsmann in Düsseldorf, für einen römischen Legionär aus der Zeit Caesars wie für einen Computer-Techniker bei Siemens, für einen Säugling dasselbe wie für einen alten Menschen? Bedeutet der Hunger eines Sterbenden in Bangla-Desh das-*

mitbekommen hat, erlebt die messbar gleichen Geräusche um ihn herum sehr viel intensiver als jemand mit durchschnittlicher Hörfähigkeit. Diese Unterschiedlichkeit der genetischen Veranlagung führt in seiner Folge zu unterschiedlichen Erlebnissen und Charakterprägungen, denn Menschen suchen oder meiden Situationen entlang den Fähigkeiten und Talenten, die sie bei sich entdecken. (Jede Begabung entwickelt *auch* ein Bedürfnis.)

⁸⁹ Geschwister sind sich oft erstaunlich unähnlich. Vgl. zu diesem Thema Judy Dunn/ Robert Plomin: Warum Geschwister so verschieden sind. Stuttgart 1990 (Orig. „*Seperate Lives. Why siblings are so different*“. New York 1990). Dunn und Plomin zählen folgende Faktoren zu den Ursachen, dass Kinder innerhalb derselben Familie sich sehr unterschiedlich entwickeln: (1) die genetische Variabilität, (2) die unterschiedlichen Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, (3) unterschiedliche Erfahrungen innerhalb der Geschwisterbeziehungen, (4) die Auswirkungen des Aufwachsens mit einem Menschen, der ganz anders ist als man selbst, (5) Einflüsse von außerhalb der Familie und (6) der Zufall. (Vgl. ebenda, S. 182) Anders gesagt: Innerhalb von Familien differieren sowohl die kindliche Anlagen wie auch die kindlichen Strategien, mit denen um elterliche Aufmerksamkeit gewetteifert wird. Elterliche Fürsorge ergießt sich nicht über jedes Kind gleichermaßen, sondern schwankt in ihrer Intensität und Dauer für jeden Sprössling nach seiner und seiner Eltern Art. Kinder erleben ihre Geschwister aus einer Perspektive, die prägend für sie selbst sind, und nicht zuletzt bauen Kinder sich aus den Bekanntschaften mit Gleichaltrigen und anderen Familienfreunden eine eigene kleine Welt auf.

*selbe wie der Hunger eines Studenten in München, der überlegt, ob er in die Mensa oder lieber in die Pizzeria geht?*⁹⁰ Mit diesen Fragen wollte Ulich seine Kollegen provozieren und darauf hinweisen, dass nicht einmal die Reduktion des Menschen auf seine elementarsten Bedürfnisse eine Gleichsetzung über verschiedene Gesellschaften, Kulturen und Zeitpunkte hinweg erlaube, denn selbst diese grundlegenden Erfahrungen werden unterschiedlich erlebt und haben eine sehr unterschiedliche Bedeutung im Leben verschiedener Menschen.⁹¹

Die Fokussierung auf die Unterschiedlichkeit von Anlagen, Bedürfnissen und Situationen schärft den Blick dafür, dass, bei genauer Betrachtung, keine zwei Individuen und keine zwei Erfahrungen einander gleichen. Doch diese Konzentration auf die Unterschiedlichkeit darf nicht für das Ganze genommen werden, denn dann gerät aus den Blick, dass Individuen *immer* eingebettet sind in Sozialgruppen und Kulturen, - und dass sie *von sich aus* danach streben, übergeordnete Deutungsmustern und Normensystemen zu übernehmen.

Zwar gibt es mächtige Faktoren in der Entstehung emotionaler Eigenheit, doch gibt es genauso machtvolle Faktoren in der Entstehung emotionaler Gemeinsamkeit: Die sehr hohe Plastizität und Lernfähigkeit des menschlichen Nervensystems produziert zwar eine Vielfalt von Anlagen und Bedürfnissen, aber sie ermöglicht zugleich auch einen sozialen Abgleich und eine Homogenisierung über die gegebene Vielfalt hinweg.

Des Menschen Angewiesenheit auf kulturelle Prägung und die Notwendigkeit sozialer Bindung nehmen der genetischen und gesellschaftlichen Individualität ihre Spitzen, und sie fügen den Einzelnen ein in das ihn umgebende kulturelle und soziale Netz.

Menschen *brauchen* Orientierung, daher übernehmen sie kulturelle Wahrnehmungsschemata und soziale Normen, und Menschen brauchen andere Menschen. Daher bemühen sie sich, selbst in Kulturen, die einen starken Individualismus pflegen, ihre emotionalen Eigenheiten zu glätten. Menschen sind darauf angelegt, *ihrer gegebenen Individualität zum Trotz* ihre Emotionalität in Über-

⁹⁰ Dieter Ulich: Das Gefühl. Eine Einführung in die Emotionspsychologie. München/ Wien/ Baltimore 1982, S 132.

⁹¹ Ulich, S. 132.

einstimmung mit sozialen Erwartungen auszuprägen. Denn nur ein emotionales Leben entlang den gruppeninternen Vorstellungen von Normalität sichert dem Individuum sein Eingebundensein. Nur eine Person, die sich weitgehend in Einklang befindet mit den Emotionsnormen einer Gruppe, verfügt über die Sicherheit, die sie braucht, um sich weder *allein* noch *ausgeschlossen* noch *fehl am Platz* zu fühlen.

Die für das Individuum so wichtige Balance zwischen individuellem Fühlen und gruppenkonformer Emotionalität kann auf sehr unterschiedliche Weise hergestellt werden, denn es gibt sowohl stark individualisierte wie auch gruppenorientierte Kulturen, wie die beiden Emotionsforscherinnen Hazel Rose Markus und Shinobu Kitayama in einem Vergleich zwischen amerikanischer „Ich-“ und japanischer „Wir-“ Orientierung aufzeigen konnten.⁹²

In historischer bzw. in kultureller Perspektive bedeutet dies, in der Untersuchung von Selbstkonzepten, Traditionen, Ritualen und Erziehungsstilen darauf zu achten, wo sich das Gleichgewicht zwischen Individualität und Konformität einpendelt und an welchem Punkt eine Balance als gelungen gilt.⁹³

Das Verhältnis von Individuum und Sozialgruppe ist von zwei Seiten zu betrachten: Zum einen stellt sich die Frage, wie sehr und auf welche Weise die *Gruppe* die Emotionalität des Individuums herstellt, anleitet und kontrolliert. Zum anderen lässt sich darüber nachsinnen, wie das *Individuum* diese Anpassung erfährt, auf welche Weise es ihm gelingt, sein Fühlen dem Gruppenkonsens anzupassen, und wie es seine emotionale Identität und Eigenheit bewahrt. Beide Seiten sollen im Folgenden kurz angesprochen werden.

⁹² Die Emotionsforscherinnen Hazel Rose Markus und Shinobu Kitayama legen dar, dass in der amerikanischen Kultur das Ideal einer eher individualisierten „Ich“-orientierten Emotionalität herrscht, während in der japanischen Kultur eine eher gruppenorientierte „Wir“- Emotionalität praktiziert wird.

Die Erziehung von „Wir“-Gefühlen geschieht beispielsweise dadurch, dass man sagt: „Sieh was du gemacht hast, andere werden über dich lachen. Geh jetzt allein in dein Zimmer und denk darüber nach. Wenn Du weißt, was falsch ist an deinem Benehmen, darfst du wiederkommen.“ „Ich“- Gefühle entstehen beispielsweise wenn Kinder stark in ihrem Selbstwertgefühl gefördert werden und ausgesprochen viel Lob erhalten für jede Anstrengung, die sie unternommen haben. Vgl. Hazel Rose Markus and Shinobu Kitayama: the Cultural Construction of Self and Emotion: Implications for Social Behavior. In *Emotion and Culture* 1994, S. 89-130, hier S. 112-115.

⁹³ Vgl. Kap. 8, Abschn 4..

4.1 Der Gruppenkonsens als Kompass individuellen Fühlens

Einen Schlüssel im Verständnis des Einflusses, den eine Gruppe auf das Individuum ausübt, birgt der deutsche Begriff „Gefühlserwartung“. Er bringt genau das auf den Punkt, was im englischen durch die Wendungen „expect to feel“ und „should ideally feel“ ausgedrückt wird: Zum einen bezeichnet er die Haltung, mit der Individuen in bestimmten Situationen emotionale Erfahrungen erwarten, zum anderen bezeichnet er die Erwartung einer Gruppe gegenüber dem Einzelnen, so und nicht anders zu fühlen.

Die Verbindung von *gruppeninterner* und *individueller* Erwartungshaltung ist äußerst eng, denn die Erwartungen der Gruppe steuern die Erwartungen des Individuums. Die amerikanische Emotionssoziologin Arlie Russell Hochschild hat zur Erforschung des Zusammenhangs viele Interviews geführt. Die folgende Interviewpassage enthält die Erlebnisbeschreibung eines Hochzeitstages aus Sicht einer Braut. In ihr wird deutlich, wie sehr die individuellen Emotionsvorstellungen sich anlehnen an kulturelle und soziale Vorgaben, und wie sehr die Verinnerlichung dieser Vorgaben das tatsächliche Emotionserlebnis bestimmt:

Marriage, chaos, unreal, completely different in many ways than I imagined. Unfortunately we rehearsed the morning of our wedding at eight o'clock. The wedding was to be at eleven o'clock. It wasn't like I thought (everyone would know what to do). They didn't. That made me nervous. My sister didn't help me get dressed or flatter me (nor did anyone in the dressing room until I asked them). I was depressed. I wanted to be so happy on our wedding day. I never dreamed how anyone would cry at their wedding. A wedding is "the happy day" of one's life. I couldn't believe that some of my best friends couldn't make it to my wedding and that added to a lot of little things. So I started out to the church and all these things that I always thought would not happen at my wedding went through my mind. I broke down - I cried going down. "Be happy" I told myself. Think of the friends, and relatives that are present. (But I finally said to myself „Hey, people aren't getting married, you are. It's for Rich and you.“) From down the pretty long aisle we looked at each other's eyes. His love for me changed my whole being. From that point on we joint arms. I was

*relieved and the tension was gone. In one sense it meant misery - but in the true sense of two people in love and wanting to share life - it meant the world to me. It was beautiful. It was indescribable.*⁹⁴

Die Gefühlserwartungen der Braut sind hoch gesteckt: ein Hochzeitstag sollte der „glücklichste Tag im Leben“ sein⁹⁵ - doch ihr Tag ist weit davon entfernt, dieser Erwartung zu entsprechen. Die Unstimmigkeit zwischen Erwartung und Erleben verwirrt die Frau, ihr abweichendes Empfinden befremdet sie, und sie bemüht sich, ihre negativen Gefühle beiseite zu schieben („*be happy*“- *I told myself*). Doch dieses Kunststück gelingt ihr erst, als sich ihr ein neuer Blick auf diesen Tag eröffnet, ein Blick, oder besser: eine Einstellung, die sie mit den unerwarteten Geschehnissen versöhnen kann, ihnen sogar einen „höheren“ Sinn verleiht (*In one sense it meant misery - but in the true sense...*). Das soziale Versprechen, sie werde an diesem Tag sehr glücklich sein, erfüllt sich durch diese Umdeutung nun doch. Damit verlässt sie die Anspannung, die sich nährte von der Widersprüchlichkeit zwischen dem, was sie erlebte und dem, was sie meinte, erleben zu müssen. (*From that point on.... [...] I was relieved [...] It was beautiful.*)

Diskrepanzen zwischen den sozial vermittelten Emotionserwartungen und der tatsächlich individuell erlebten Emotionalität sind sicherlich Erfahrungen, die

⁹⁴ Hochschild 1979, S. 564.

⁹⁵ Diese Erwartungshaltung, die es auch im europäischen Kulturraum gibt, wurzelt in den Lebens- und Glücksentwürfen einer anderen Zeit, und sie gilt – interessanter Weise - ausschließlich für Frauen. Der Hochzeitstag hat m. W. für den *Mann* zu keinem Zeitpunkt diese Bedeutung, eher scheint für ihn die Geburt seines ersten Sohnes diese Rolle eingenommen zu haben. Dass sich die Vorstellung, die Hochzeit sei „der schönste Tag im Leben einer Frau“ bis in die Gegenwart streckt, hat vermutlich vor allem kommerzielle Gründe, denn anders als in historischem Kontext, lassen sich *heute* keine rationalen Argumente mehr finden. Die Stellung der Frau als *Ehefrau*, über Jahrhunderte eine äußerst privilegierte Stellung, hat inzwischen an Glücksversprechen eingebüßt. Der Gedanke, dass mit der Hochzeit eine Festschreibung der Frau auf die Wirtschaftskraft und die Reputation des Mannes erfolgt, würde *heute* viele Frauen eher von einer Heirat *abhalten* als sie dazu motivieren. Schließlich übt auch sie im Regelfall einen Beruf aus und überlegt erst im Falle von Mutterschaft, ihre Berufstätigkeit für eine Weile in den Hintergrund zu schieben. Auch die Vorstellung, dass eine Frau mit ihrer Heirat einen neuen, bedeutenden Lebensabschnitt eröffnet, der ihr gesamtes Leben *verändern* wird, wirkt auf karrierebewusste und gesellschaftlich erfolgreiche Frauen eher abschreckend, zumal Sexualität *vor der Ehe* schon lange kein Tabu mehr ist und kein Grund mehr, eine Ehe anzustreben.

Gegenwärtig führt vermutlich nur noch das Konzept der „romantischen Liebe“ zu dieser Erwartung – und im obigen Interviewausschnitt klingen die Motive der romantischen Liebe auch ganz klar an: „His love for me changed my whole being. [...]. In one sense it meant misery - but in the true sense of two people in love and wanting to share life - it meant the world to me.“

alltäglich sind. Dennoch werden sie nicht als eine Selbstverständlichkeit betrachtet, sondern stets als störender Einzelfall. Obwohl doch unzählige Romane, Gedichte, Lieder und Briefe von der Normalität der Abweichungen zeugen, werden sie üblicherweise als Scheitern oder gar als persönliche Tragödie erlebt. Denn es ist dem Einzelnen äußerst wichtig, sich in den vermittelten Erwartungshorizont einzupassen. Die Glücks-Erwartungen der Braut waren ihr „innerer Kompass“, an ihnen orientierte sie sich. Da dieser Kompass im Laufe der Geschehnisse immer weniger Orientierung bot, springt der Braut als erstes das Chaotische und Unwirkliche dieses Tages ins Gedächtnis.

Üblicherweise verläuft die Harmonisierung zwischen individuellem Empfinden und sozialer Norm nicht so konfliktreich wie im obigen Beispiel, sondern glücklich und völlig unauffällig.⁹⁶ Denn gruppenkonformes Empfinden ist keine Zauberei. Es wird durch eine Vielzahl von emotionalen Praktiken angeleitet, sie lotsen das individuelle Fühlen in vorgegebene Bahnen. Im obigen Beispiel führte vor allem die Planlosigkeit der anderen Hochzeitsakteure (gepaart mit ihrer Unkenntnis in den Dingen, die sie zu tun haben) dazu, dass die Braut sich unglücklich fühlte. Hätten die Akteure sich an ihre traditionellen Rollen gehalten und ihre Aufgabe wahrgenommen, die Braut in allen Belangen zu unterstützen, wäre es vermutlich nicht dazu gekommen, dass die Hauptperson des Tages sich als unglücklich erfährt.

Emotionale Praktiken, die zum Hervorrufen von bestimmten Empfindungen eingesetzt werden, sind äußerst vielfältig, auch wenn sie oft als solche gar nicht wahrgenommen werden: So gibt es nicht nur die bereits angesprochenen traditionellen Rollen bei großen Festereignissen, die jedem zuweisen, was er oder sie zu tun oder zu lassen hat – diese „großen“ Rollenzuschreibungen sind eher die Ausnahme. Weit effektiver steuern die „kleinen“ und mit großer Selbstverständlichkeit praktizierten Regeln unser Empfinden. So gibt es Regeln, die in bestimmten Situationen Blick- und Berührungskontakte festlegen, die Nähe und Intimität herbeiführen oder schützen, die Privatsphäre aufbauen oder verbieten. Wie subtil diese Mechanismen wirken, lässt sich verdeutlichen durch Situationen, in denen Nacktheit eine Rolle spielt: beim Arzt, am Strand, in

⁹⁶ Vgl. Hochschild 1990, S. 172 „Fragt man einen Handelnden, lautet seine Antwort: er handele so, ohne besonderen Grund oder weil ihm gerade danach war.“

Zweisamkeit. Ein Mensch kann sich aller Kleidung entledigt haben und sich dennoch nicht als „nackt“ empfinden – vorausgesetzt die Menschen um ihn herum halten sich an die jeweils geltenden Regeln. In historischer Perspektive sind diese (die Empfindungen anleitenden) Regeln nur schwer rekonstruierbar; Liebesbriefe aus dem 19. Jahrhundert zeugen davon, dass Blicke, die heute ein Zeichen von Aufmerksamkeit und Sympathie wären, bereits als „intimer Kontakt“ wahrgenommen wurden. Das von der heutigen Mode als attraktiv und frech bewertete „Blitzen“ von (Damen *und* Herren-) Unterwäsche oder das Zeigen des Bauchnabels waren im vergangenen Jahrhundert (in unserer Kultur) nur dem eindeutig zweideutigen Milieu zuzuordnen, heute gilt nur derjenige als frivol, der diese modischen Neuheiten nicht lesen kann und meint, sie mit einer sexuellen Anspielung kommentieren zu müssen.

Die Mittel, die unserem Fühlen eine Richtung geben, sind äußerst mannigfaltig, und sie erstrecken sich auf alle Bereiche des menschlichen Lebens: die Architektur trägt genauso effektiv dazu bei wie Aspekte der Raumgestaltung, der Kleidung, der Gestik oder der Musik. Ein Angebot an Speisen und Getränken (von *bestimmten* Speisen und Getränken) und Formen des Essens können ebenso wirkungsvoll sein wie Erzählungen, Ansprachen, Reden oder Geschenke - oder auch öffentlich geteilte Erinnerungen ... kurz: am Aufbau eines den Erwartungen entsprechenden Empfindens arbeitet ein ganzes System von sozialen Institutionen. Die Einrichtungen der katholische Kirche können vielleicht ein besonders anschauliches Beispiel für die Vielfalt und Effektivität der Mittel liefern, die Emotionalität in Bahnen lenkt: Von der Architektur der Kirchen, Kathedralen und Dome, über deren Inneneinrichtung, die Musik, die Texte, die Bilder und Plastiken, bis hin zu Weihrauch, Kerzenschein und Gottesdienstliturgie, – viele dieser Dinge erzeugen – gerade auch in ihrer Kombination - ein emotionales Klima, das religiösen Erfahrungen Vorschub leistet und Fühlerlebnisse provoziert, die im Deutungshorizont der Kirche einen religiösen Sinngehalt annehmen müssen.⁹⁷

⁹⁷ Das Wissen um die Zusammenhänge zwischen Spiritualität und Kirchen-Architektur ist alltäglich und für jeden erfahrbar, der eine Kirche besucht und sich auf diesen Orte phantasievoll einlässt. Obwohl vermutlich alle Kirchen in ihrer Architektur diese Zusammenhänge berücksichtigen, gibt es sicherlich Unterschiede in der Intensität, mit der die Baumeister von Kirchen und Kathedralen dieses Ziel verfolgten. Interessant finde ich in diesem Zusammenhang den Hinweis eines Zisterzienser-Abtes, der gegenwärtig eine aus dem

Es ist ein Spezifikum der Gegenwart, dass viele traditionelle Regeln, die die Abläufe beispielsweise einer Trauerfeier, eines Festtages, der Begegnung mit Fremden oder auch des Umgangs in einer Partnerschaft in groben Zügen vorgeben, keine Anwendung mehr finden, bzw. an Verbindlichkeit eingebüßt haben. Diese Regeln vermochten dem Einzelnen eine für seine Situation, seinen Stand und seine Lebensperspektiven angemessene Form des Verhaltens in emotional relevanten Situationen bereitzustellen, und sie konnten sein Fühlen in eine Richtung lenken, die weder ihm noch seiner Sozialgruppe Sorge bereiten musste. Denn Traditionen und Rituale halten einen Weg des Denken und Handelns bereit, der große emotionale Überraschungen unwahrscheinlich werden lässt. So ist noch heute beispielsweise ein Empfinden von Teilnahmslosigkeit oder gar ein Fröhlichkeitsausbruch bei einer Trauerfeier kaum denkbar – werden die Regeln des für diesen Fall spezifischen Kleidens, Sprechens und Verhaltens angenommen. Das Befolgen der emotionalen Praxis des Trauerns oder anders gesagt, das Vollziehen der Trauer-Rituale, führt in der Regel tatsächlich zu Traurigkeit, Ernst, Anteilnahme und Stille. Die Traditionen des Trauerns bieten für die nächsten Angehörigen einen ‚heilsamen‘ Weg aus der Trauer hinaus.⁹⁸

Europa des 12. Jahrhunderts stammende Zisterzienserabtei in Kalifornien neu aufbauen lässt, weil er davon überzeugt ist, dass die Zisterzienser „der einzige Orden [sind], der eine Architektur hat, die auf Spiritualität basiert.“ Die Mönche hätten ihre Gebäude nach den Prinzipien Raum, Einfachheit und Harmonie entworfen. „Jeder, der diese Gebäude betrat, sollte tief beeindruckt sein von ihrer Harmonie, ihrer Schönheit und Herrlichkeit. [...] dies sei der beste Weg, Gott zu erfahren und zu verstehen.“ In: Jo Müller: Die Seele der Steine. In: *Chrismon* 02/2005, S. 30-36, hier S. 35.

⁹⁸ Der heutigen Gesellschaft ist die Selbstverständlichkeit der Pflege von Trauertraditionen abhanden gekommen, sowohl weil Individuen ihre Traditionslosigkeit als Freiheit begreifen, wie auch deshalb weil Gesellschaftsstrukturen den Traditionen des Trauerns zuwiderlaufen, beispielsweise wenn das Tragen von schwarzer Kleidung am Arbeitsplatz als störend empfunden wird. Da Menschen jedoch konkrete Fühl- und Handlungsanweisungen brauchen, und emotional fordernde Situationen heute genauso wenig *allein* bewältigt werden können wie früher, hat sich unsere moderne Zeit darauf verständigt, Ratgeber-Literatur für die engsten Angehörigen bereitzustellen. So werden die noch bis vor kurzem selbstverständlichen Traditionen und Rituale des Trauerns abgelöst durch ein neues Ritual: das selbsterforschende Lesen (allein oder in/mit einer Selbsthilfegruppe). Viele Ratschläge erinnern an das, was Jahrhunderte lang in vielen Sozialgruppen *praktiziert* wurde. Jedoch: Die in modernen Ratgebern üblicherweise beschriebene Notwendigkeit von „Trauerarbeit“ – das heißt, die Notwendigkeit des aktiven Begegnens und Einschätzens der *eigenen* Empfindungen und ihre *Beobachtung und Bearbeitung* – ist eine moderne Erfindung. Trauerarbeit wurde erst in dem Moment erdacht, als die Gesellschaft „vergaß“, wie Trauernden angemessen, tröstend und helfend begegnet werden kann. In unserer (post-)modernen Gesellschaft ist das Trauern *individualisiert* und zu einer Aufgabe des Einzelnen geworden. Anders ist dies noch in Gesellschaften mit festen Traditionszusammenhängen. Darauf weist beispielsweise der Mediziner und Psychotherapeut Sami Mohtadi hin, der in den verschiedensten Katastrophengebieten der Welt Erfahrungen gesammelt hat darüber, wie unterschiedlich Menschen mit dem Verlust ihrer Angehörigen umgehen. Auf die Frage: „Trauern Hindus,

Traditionen beinhalten somit einen von der Kultur angebotenen Weg des Empfindens. Mit der Schwächung von Traditionen und der zunehmenden Freiheit des Individuums, ihnen zu folgen oder sie abzulehnen, gehen daher „überindividuelle“ emotionale Strategien verloren.⁹⁹

Eine weitere Konsequenz dieser „Individualisierung“ der Emotionalität ist der Verlust von Fühlerfahrungen, die das Individuum nur erleben kann, wenn es sich den Traditionen und/oder Ritualen einer Gruppe anschließt. Religionen sind bis heute die Wächter des Wissens, dass in Gemeinsamkeit erbrachte Rituale zu Erfahrungen führen, die das Individuum aus sich heraus nicht erleben kann. Die christliche Zusicherung beispielsweise: „Wenn zwei oder drei in Jesu Namen versammelt sind, dann ist er mitten unter ihnen“ ist kein rein transzendentes Versprechen, sondern ein Ausdruck des Wissens darum, dass Menschen in Gemeinschaft andere Erlebnisse haben als allein. Aber Gruppenerfahrungen sind nicht auf den religiösen Bereich beschränkt, auch in säkularen und modernen Zusammenhängen tauchen sie auf: bei Fußballspielen, Konzertveranstaltungen, Erlebnisreisen. Dass Journalisten und Kulturkritiker in der Beschreibung von Fanverhalten immer wieder die Metapher der „Jünger“ und bei der Beschreibung von Gruppenreisen das Bild der „Pilgerreise“ bemühen, liegt da nahe.

Menschen, die größere Menschenmengen meiden oder ihre Dynamik noch nicht erfahren haben, stehen oft voller Unverständnis denjenigen gegenüber, die in überschwänglichen Worten ihrer Begeisterung über diese *einmaligen* Erfahrungen kundtun. Doch ihre Skepsis ist unbegründet, solche Phänomene wie Gruppenekstase und Massenhysterie sind keine „Einbildungen“ von Esote-

Buddhisten, Muslime und Christen auf unterschiedliche Weise um ihre Toten?“ antwortet er: „Die Verarbeitung in einer Individualgesellschaft wie der unseren ist natürlich anders als in einer, in der die Familie eine größere Rolle spielt. In Thailand haben die Hinterbliebenen der Opfer häufiger eine feste, sie stützende Familiengemeinschaft als wir in Deutschland. Das macht es den Hinterbliebenen einfacher. [...] der Verlust des Einzelnen schmerzt sicher genauso wie bei uns auch. Aber die Trauer über den Verlust wird meist von mehr Angehörigen getragen.“ In: Chrismon 02/ 2005, Katastrophen „Die Suche nach Schuldigen behindert die Trauer“, S. 7.

⁹⁹ Der Verlust eines *vorgegebenen* Weges des Empfindens ist unter Umständen eine wirkliche Verarmung, wenn an seine Stelle kein *anderer* Weg tritt - oder aber ein Weg mit weniger „Erfolgsaussichten“. In Traditionen bewahrt sich das Wissen von Generation auf eine stark handlungsorientierte Art und Weise. Traditionen sind, ebenso wie Rituale, Formen des kollektiven Gedächtnisses. Mit dem Verlust einer Tradition kann daher einhergehen, dass das Wissen darum verloren geht, wie Personen in bestimmten Situationen empfinden und wie ihr Empfinden so gelenkt werden kann, dass weder sie, noch die Gesellschaft Schaden nehmen.

rikern oder die unberechtigte Zuschreibung personaler Erfahrung auf nicht-personale Strukturen, sondern in der Geschichte immer wieder gut dokumentierte Ereignisse. Der Einfluss dieser Phänomene auf das individuelle Empfinden ist für den Einzelnen nicht steuerbar: Die Übergänge von einem *Gruppenerlebnis* zu einer *Gruppenekstase* und weiter zu einer *Massenhysterie* sind fließend - und problematischer Weise können Individuen durch jede dieser Erfahrungen zu Handlungen angeleitet werden, die ihnen ohne diese Eindrücke nicht oder nur schwerlich in den Sinn gekommen wären.¹⁰⁰

Eine historische Emotionsforschung, die sich darauf beschränken würde, nur Emotionen zu untersuchen, die das Individuum *für sich selbst* oder aus *sich selbst heraus* erleben kann, wäre daher unvollständig. Sie übersähe, dass eine Vielzahl von Emotionen davon abhängig ist, dass sie innerhalb einer Gruppe erfahren werden und vermutlich auch nur im Verbund einer Gruppe existieren.¹⁰¹

¹⁰⁰ Zu denken ist hierbei nicht nur an die allseits bekannten Beispiele der Massenhysterie im Nationalsozialismus oder an hysterische Inquisitions- und Hexenjagden in der Frühen Neuzeit, sondern auch an Vorfälle, bei denen die stimulierende Gruppenerfahrung weit weniger offensichtlich und nicht sofort verurteilenswert ist: Sportveranstaltungen, politische Demonstrationen, Gründungsversammlungen, Konferenzen. – Heutige Journalisten verwenden gern den Begriff „Aufbruchsstimmung“ um zu beschreiben, dass etwas „Überindividuelles“ eine Gruppe bewegt – frühere Zeiten sprachen von einem die Gruppe belebenden „Geist“ (z.B. „der Geist von Genf“ 1955). Bleibt zu erwähnen: Gruppenerlebnisse können sowohl spontan auftreten, wie auch geplant und vorbereitet sein. Das Sprechen über Fühlerfahrungen, die bei Gruppenerlebnissen entstehen, ist schwierig, vor allem deshalb, weil es in unserer Kultur kaum Konzepte gibt, die diese Erlebnisse aufbereiten. Das macht sie flüchtiger und vergänglicher – und entzieht sie vermutlich zugleich einem kulturellen Diskurs, der sie „zähmen“ könnte... Lucien Febvre weist in seinem Aufsatz „Sensibilität und Geschichte. Zugänge zum Gefühlsleben früherer Epochen“ (1941) darauf hin, dass die Gesellschaft durch Riten oder Zeremonien Emotionen provoziert, die sie dann dazu einsetzt, alle Individuen auf eine Gruppenhandlung einzustimmen: „Bei den Primitiven sind viele Zeremonien Simulationsspiele, die den offensichtlichen Zweck verfolgen, durch gleiche Verhaltensweisen und Gesten eine identische Gemütbewegung zu erzeugen, alle Beteiligten in einer Art höherer Individualität zusammenschweißen und auf dieselbe Handlung vorzubereiten“ In: M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u. a.. Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse. Hrsg. v. Claudia Honegger. Frankfurt a. M. 1977, S. 313-333, hier: S. 315..

¹⁰¹ Inwieweit generell *andere* Personen gebraucht werden, um Emotionalität zu erleben, ist eine interessante Frage. Ein erstaunliches Ergebnis brachten Vergleichsversuche zu dieser Problematik zwischen einer West-Sumatraischen Kultur und Amerikanern. Obwohl bei der West-Sumatraischen Kultur während eines emotions-psychologischen Experiments gleiche Reaktionen beobachtbar waren wie bei amerikanischen Probanden, wichen die Minangkabau bei der subjektiven Wahrnehmung ihres Erlebens deutlich von den amerikanisch geprägten Erwartungen ab: Das Zeigen von Bildern mit Gesichtern mit starken positiven bzw. negativen Gesichtsausdrücken rief zwar in beiden Kulturen einen „Spiegeleffekt“ im Gesicht des Betrachters hervor, doch nur bei den Amerikanern war dieser Spiegeleffekt auch begleitet mit einem subjektiven Gefühl, das dem positiven oder negativem Bild entsprach. Die Minangkabau brauchen, so die abschließende These der Forscher, zum Erleben eines Gefühls andere Personen, mit denen sie diese Situation teilen. Vgl. Hazel Rose Markus and Shinobu Kitayama:

4.2 Die individuelle Emotionsregulierung

Je unverbindlicher ein Sozialverband die emotionalen Praktiken pflegt, desto mehr ist der einzelne darauf angewiesen, die Emotionsnormen aus eigenem Vermögen heraus zu erfüllen. Denn die sozialen Normen sind nicht nur die Richtschnur der Individuen und reglementieren deren Erwartungen, ebenso drücken diese Normen auch die Erwartungshaltung der Gruppe gegenüber dem Einzelnen aus, dass er so und nicht anders empfinde. Der *normative Charakter* der Gruppenerwartungen und der soziale Druck, den die Gruppe auf das Individuum ausübt, offenbaren sich in Konfliktfällen.¹⁰² Der Erwachsene, der sich den Gruppenerwartungen nicht fügt, muss u. U. mit Sanktionen rechnen, denn zumindest einige Erwartungen an ihn sind verbindlich, manchmal sogar strafrechtlich relevant, und der Ausschluss aus seiner Sozialgruppe ist ihm für grobe Abweichungen sicher.¹⁰³

Trotzdem kommt es immer wieder dazu, dass *individuelles* Fühlen und *soziale* Emotionserwartung auseinander fallen. Beruht dieses Auseinanderfallen nicht auf willentlicher Abweichung – ein Fall, den ich im nächsten Abschnitt ansprechen möchte –, gibt es auch *von Seiten des Individuums* einige Techniken, die es ihm ermöglichen, seine Emotionalität in einer Weise zu regulieren, dass sie

the Cultural Construction of Self and Emotion: Implications for Social Behavior. In *Emotion and Culture* 1994, S. 89-130, hier: 103-104.

¹⁰² Dabei werden Kinder bis zu einem gewissen Alter noch vor zu hohen Ansprüchen geschützt: *sie* dürfen noch abweichen von den Normen der Gruppe. „Lachen“ sie auf Trauerfeiern, werden sie ermahnt, „nörgeln“ sie auf Festveranstaltungen, werden sie (mehr oder weniger nachsichtig) zurechtgewiesen. Ist zu erwarten, dass sie sich den Regeln nicht anpassen *können*, oder dass sie andere stören werden, werden sie abgesondert.

Da der Prozess der Emotionalisierung sich in einigen Bereichen über einen langen Zeitraum erstrecken kann, kommen oft auch *Jugendliche* in den Genuss einer größeren emotionalen Freiheit.

Eine Untersuchung, die den Zusammenhang zwischen dem Alter und dem Beherrschen von emotionalen Normen und Konzepten herstellt, wäre sicher in vielerlei Hinsicht sehr aufschlussreich.

¹⁰³ Im vorherigen Kapitel wurde bereits darauf hingewiesen, wie wichtig dem Bürgertum des 19. Jahrhunderts ein adäquates Ehrbewusstsein war und mit welcher harten Konsequenzen jemand zu rechnen hatte, der den gesellschaftlichen Normvorstellungen nicht genüge. Bis in die Gegenwart hinein führt das Bekenntnis zur Homosexualität zu einer sozialen Ausschließung. Dabei ist zu beachten, dass nicht allein die *Praxis* der Homosexualität die Gruppe irritiert, sondern bereits das abweichende „Fühlen“.

Wie oben angesprochen, kann eine Gemeinschaft eine strenge „Wir“ - Emotionalität ausprägen, d.h. unter Umständen bereits kleinste individuelle Abweichungen sanktionieren. Sie kann aber auch eine individualisierte „Ich“ - Emotionalität ermöglichen, in der die Unterschiedlichkeit der Individuen als Teil eines gemeinsamen Spiels verstanden wird und Toleranz gegenüber Abweichlern geübt wird. Doch Regellosigkeit wird in keiner Gemeinschaft zu finden sein, dazu nimmt das emotionale Verhalten eine zu starke Rolle ein in der Versicherung gemeinsamer Solidarität und als Voraussetzung für gemeinsame Handlungsfähigkeit.

den sozialen Vorstellungen entspricht - oder zumindest zu entsprechen *scheint*. Personen verfügen in der Regel über ein Wissen darüber, wie Emotionen „*ge-managed*“¹⁰⁴ werden: Die passende Emotion wird produziert in den Momenten, in denen es gesellschaftlich erwünscht ist; sie wird auf verschiedene Arten unterdrückt, wenn die sie nicht zur Situationen passt.

Um eine Vorstellung von diesen Regulationstechniken zu vermitteln, möchte ich kurz diejenigen Techniken darstellen, die der Emotionspsychologe James J. Gross in der angloamerikanischen Kultur als vorherrschend herausgearbeitet hat. Er unterscheidet fünf Wege der individuellen Emotions-Regulation¹⁰⁵:

1. Sollen bestimmte Emotionen nicht erfahren oder besonders erfahren werden, wird entweder die Situation, in der sie auftreten, des Öfteren herbeigeführt bzw. gesucht, oder aber sie wird vermieden (situation selection).
2. In einer Situation kann, um Emotionen zu regulieren, aktiv auf die Situation eingewirkt werden (situation modification), sie kann verändert werden.
3. Oder aber in der Situation kann die Aufmerksamkeit so gelenkt werden, dass unerwünschte oder erwünschte Emotionen vermindert bzw. verstärkt werden (attentional deployment).
4. Auch eine gänzliche Neubewertung der Situation verändert das emotionale Erleben u. U. erheblich (cognitive change).
5. Direkter Einfluss auf eine Emotion wird auch genommen, wenn ihr Ausdruck versteckt oder überzeichnet wird. Dazu gehört auch der Einfluss durch Körperkontrolle, beispielsweise das „besonders langsame Atmen“ (response modulation).

Mit diesen Techniken kann das Individuum versuchen, eine emotionale Unaufmerksamkeit herzustellen in Situationen, in denen individuelles Empfinden und

¹⁰⁴ Dieser Begriff wurde von der Emotionssoziologin Hochschild geprägt, die mit ihrer Veröffentlichung „The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling. Los Angeles 1983“ darauf aufmerksam machte, dass Emotions-Regulation eine allseits gepflegte Gewohnheit ist. Sie legte jedoch auch dar, dass in neuerer Entwicklung die großen Wirtschaftsunternehmen im Dienstleistungssektor dazu übergehen, von ihren Angestellten zu verlangen, dass sie Emotionsregulierung nicht in ihrem eigenen Interesse leisten, sondern in den Dienst des Unternehmens stellen, um Kundenzufriedenheit und -bindung zu erhöhen. Deutsch: Arlie Russell Hochschild: Das gekaufte Herz. Zur Kommerzialisierung der Gefühle. Frankfurt a. M. 1990.

¹⁰⁵ James J. Gross: Emotion Regulation: Past, Present, Future. In: Cognition and Emotion, 1999, 13 (5), S. 551-573, hier S. 559-560.

Gruppenerwartung auseinanderfallen.¹⁰⁶ Die Frage, inwieweit diese Fähigkeiten kultur- bzw. geschichtsvariant sind, ist schwer zu beantworten. Sind Kulturen vorstellbar, in denen diese Regulations-Techniken gar nicht bekannt sind? Oder sind Kulturen denkbar, in denen gänzlich *andere* Techniken gefunden und praktiziert werden?

Dass es starke Unterschiede gibt hinsichtlich der Frage, welchen Wert eine Gemeinschaft auf Traditionen legt, wurde bereits dargelegt. Auch Unterschiede hinsichtlich der emotionalen Selbst-Regulation sind zu finden. Hochschild macht darauf aufmerksam, dass die Methoden der Emotions-Regulation, ebenso wie die Gefühlsnormen selbst, *situations-, gesellschafts-, geschlechts- und sozialgruppenspezifisch* sind. Hochschild stellt in den 80er Jahren fest: „*Unsere Kultur fordert von den Frauen im Unterschied zu den Männern, sich mehr auf das Gefühl als auf das Handeln zu konzentrieren. Von den Protestanten fordert sie, in einen inneren Dialog mit Gott einzutreten, ohne dabei von den intermediären Instanzen wie der Kirche, den Sakramenten und dem Glaubensbekenntnis zu profitieren. Schließlich verlangt sie von den Angehörigen der Mittelschichtberufe Gefühlsarbeit im Dienstleistungssektor.*“¹⁰⁷ So übernimmt der Einzelne das in einer Sozialgruppe als selbstverständlich und als ‚natürlich‘ angesehene Maß an Selbstregulation. Er praktiziert diejenigen Regulierungstechniken, die ihm vermittelt wurden und wendet sie in dem Umfang an, wie sie *üblicherweise* innerhalb seiner Sozialgruppe angewendet werden. Diese Abhängigkeit zwischen individueller und sozialgruppenspezifischer Selbstregulation übersieht der Wissenschaftsredakteur und Bestsellerautor Daniel Goleman, der in den 90er Jahren die emotionale Selbstregulation publikumswirksam unter dem Schlagwort „emotionale Intelligenz“ thematisierte.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Die emotionalen Techniken der Emotions-Regulation sind uns so vertraut, dass sie uns nicht auffallen, wenn sie uns begegnen. Im Interviewzitat zu Beginn des vorigen Abschnittes wurden drei dieser Techniken beschrieben. Zuerst versucht die Braut die Ursachen, die sie unglücklich machen, zu beseitigen (*My sister didn't help me get dressed or flatter me (nor did anyone in the dressing room until I asked them)* – Technik 2: die Situation verändern), dann versucht die Braut sich auf ihre positiven Gefühle zu konzentrieren (*be happy, I told myself* – Technik 3: die Aufmerksamkeit auf etwas richten). Doch erst Technik 4, die Umdeutung der Situation, führt die Braut zu dem erwünschten Ergebnis (*But I finally said to myself „Hey, people aren't getting married, you are. It's for Rich and you.“*).

¹⁰⁷ Hochschild (1990), S. 74.

¹⁰⁸ Zur emotionalen Intelligenz gehören nach Goleman „Selbstbeherrschung, Eifer und Beharrlichkeit und die Fähigkeit, sich selbst zu motivieren“. Daniel Goleman: EQ. Emotionale Intelligenz. München Wien 1995 (U.S. - Orig. Emotional Intelligence. Why it can matter more than IQ. New York 1995, hier: S. 12. Golemans Erfolg hält bis heute an, im Dezember 2004

Goleman schlug die flächendeckende Förderung von emotionaler Intelligenz vor als akutes Heilmittel gegen die zivilisatorische Krise der U.S. Gesellschaft, die sich in einer Zunahme von Gewaltverbrechen, Selbstmorden, Drogenmissbrauch und anderem emotionalem Elend ausdrücke.¹⁰⁹ Es sei die wachsende Unfähigkeit im Umgang mit den eigenen Emotionen, die zu Ratlosigkeit und Brutalität führe in den Familien, in den Gemeinden und im kollektiven Gefühlsleben. Daher greife Wut und Verzweiflung um sich, „sowohl in der stillen Einsamkeit von Schlüsselkindern, die mit dem Fernseher als Babysitter allein gelassen würden, wie im Leid von Kindern, die ausgesetzt, vernachlässigt oder missbraucht würden.“¹¹⁰ Eine beispiellose Vernachlässigung der emotionalen Erziehung führe im Folgenden zu mangelnder Selbstdisziplin, der Wurzel aller Übel. Die Steigerung der emotionalen Intelligenz sei eine Notwendigkeit und ein gut begründeter Weg aus der Krise, sie würde wieder „Höflichkeit auf unsere Straßen und gegenseitige Fürsorge in unser Gemeinschaftsleben“ bringen.¹¹¹

wurde die 17. deutsche Taschenbuch-Auflage gedruckt. Die „Emotionale Intelligenz“ ist zu einem Modethema geworden.

¹⁰⁹ Goleman, S. 7. Goleman vermittelt in seinem Buch eine Sicht auf Emotionalität, die zwar mit einem neuen Namen daherkommt, jedoch keinesfalls tatsächlich neu ist. Er pflegt das Bild einer „bösen“ impulsiven Emotionalität, die Ausdruck unserer evolutionsbiologischen Vergangenheit ist, und einer „guten“ gezähmten Emotionalität, die sich entwickle, wenn man „Intelligenz in unsere Emotionen“ bringe (S. 15). Keinesfalls dürfe die Emotionalität gering geschätzt werden – schließlich erfülle sie wichtige physiologische und motivationale Zwecke –, nur eben sei sie aufgrund ihrer langen Entstehungsgeschichte nicht an das Leben in der Zivilisation angepasst. „Kurz, allzu oft gehen wir an Probleme der Postmoderne mit einem emotionalen Repertoire heran, das auf die Bedürfnisse des Pleistozäns zugeschnitten war.“ (S. 21) Doch wenn die wichtigsten Fähigkeiten zur Beherrschung der Emotionalität ausgebildet seien, dann optimiere diese emotionale Intelligenz die persönliche Entwicklung jedes Einzelnen; sie führe zur Erhaltung der wichtigsten Beziehungen, führe zu Erfolg am Arbeitsplatz, körperlicher Gesundheit und Wohlbefinden. (S. 14) Daher dürfe es nicht versäumt werden zu lernen, „den emotionalen Bereich zu meistern“. Jeder (insbesondere auch Kinder) sollte(n) „mit jenen emotionalen Fertigkeiten vertraut gemacht werden“, die gebraucht würden, um das Leben „im Griff zu behalten“. (S. 14)

Was auf den ersten Blick plausibel zu sein scheint, verliert bei näherem Hinsehen jedoch sämtlichen Charme. Obwohl sein Buch ein großer Erfolg ist, ist die Art, in der Goleman seine Leser für seine Position zu gewinnen sucht, eher abschreckend – und erinnert fatal an billige Verkaufstricks: Zunächst schürt er die Angst vor „entfesselten böartigen Impulsen“, über die tagtäglich zu lesen sei (S. 10). Dann stellt er sicher, dass ausnahmslos jeder Leser sich dieser Bedrohung bewusst wird, denn: „Vor dieser unberechenbaren Flut von Gefühlsausbrüchen und ihren bedauerlichen Folgen ist niemand sicher; auf die eine oder andere Weise dringt sie in unser aller Leben ein.“ (S. 10) Schließlich bietet er einen Ausweg aus dieser „bedrohlichen emotionalen und sozialen Entwicklung“ (S. 8) – und das auch noch zu einem äußerst günstigen Preis: es reiche allein schon zu *verstehen*, was es heißt, intelligent mit Emotionen umzugehen (S. 13).

¹¹⁰ Goleman, S. 10-11.

¹¹¹ Goleman, S. 11. Diese Einsicht, versichert Goleman, stehe nicht auf tönernen Füßen, sie sei Folge des beispiellosen Aufschwungs der neurowissenschaftlichen Forschung, die mit ihren neuen Erkenntnissen auf die [bislamg?] *ungenutzten Möglichkeiten* aufmerksam mache, wie

Obwohl die Argumentation des Autors deutliche Schwächen zeigt (s. u.), ist seine Gesellschaftsdiagnose eine interessante Quelle zur Zeitgeschichte - und beantwortet einmal mehr die Frage nach der Kulturabhängigkeit und Wandelbarkeit der Emotionalität, indem sie ein wachsendes Unbehagen in der amerikanischen Kultur belegt und einen zunehmend misstrauischen Blick auf den emotionalen Bereich beschreibt. Die eigentliche Selbstverständlichkeit im Umgang mit Emotionen scheint zu schwinden und einer nervösen Unsicherheit Platz zu machen. Golemans Ausführungen zeigen, dass selbst in der hoch individualisierten U.S. – Gesellschaft eine gelungene Integration einhergeht mit der Erfüllung von sozial definierten Emotionsnormen¹¹², doch dass immer weniger Individuen diese Normen anerkennen und praktizieren. Sein dringlicher Appell, die emotionale Intelligenz zu steigern, beruht allerdings auf einer schwachen Argumentation: Er glaubt, es sei vor allem die Unkenntnis und die Unfähigkeit des Individuums im emotionalen Selbstmanagement, die dazu führe, dass immer mehr US Bürger wirtschaftlich und in ihrem privaten Leben scheitern. Selbst wenn man darüber hinweg sieht, dass es viele Gründe geben kann, weshalb ein Leben nicht gelingt, und Goleman sich einäugig auf den emotionalen Bereich konzentriert, ist es nur auf den ersten Blick plausibel, das emotionale Verhalten des Individuums kritisch unter die Lupe zu nehmen. Denn es trägt die Intuition, die sich auf die Untersuchung der Fähigkeiten des

man der kollektiven emotionalen Krise Herr werden könne. Allein dem Fortschritt in den Neurowissenschaften sei der Weg aus der Krise zu verdanken, vorher habe es zwar schon „allerlei Selbsthilfe-Bücher“ und „gutgemeinte Ratschläge“ gegeben, doch erst jetzt sei es der Wissenschaft gelungen, „das menschliche Herz mit leidlicher Genauigkeit kartographisch zu erfassen.“

Bisher sei die emotionale Bildung „dem Zufall überlassen“ worden, sie führe zu „immer katastrophaleren Ergebnissen“. Er hoffe, „dass es eines Tages zur üblichen [Schul-] Bildung gehören wird, wesentliche menschliche Kompetenzen wie Selbsterkenntnis, Selbstbeherrschung und Empathie und dazu die Künste des Zuhörens, der Konfliktlösung und der Kooperation zu vermitteln.“ Dieses „Vermitteln“ stellt Goleman sich allerdings nicht als eine tätig angewandte Praxis, sondern als ein Unterrichtsfach vor, und er führt Schulen an, in deren Kanon das Fach „Self Science“ bereits aufgenommen wurde. (S. 14 und S. 328ff.)

¹¹² Vornehmlich diejenigen Menschen geraten seiner Meinung nach in Krisensituationen, die das „emotionale Alphabet“ nicht beherrschen. Goleman unterscheidet zwischen emotional kompetenten und emotional inkompetenten Personen; den einen winkt das private und wirtschaftliche Glück, jene anderen werden als wirtschaftliche, private und gesundheitliche Krisenherde beschrieben – eine Gefahr für sich und ihre Mitwelt. Goleman hat kein Gespür für die Gruppenabhängigkeit von Emotionalität, ihre soziale Verortung und die Möglichkeiten der Eingebundenheit von Menschen, die *nicht* über außergewöhnliche Fähigkeiten auf dem Gebiet der Selbstregulation verfügen. Da Goleman nicht historisch denkt, kommt ihm die Frage nicht in den Sinn, wie denn andere Gesellschaften oder andere Zeiten eine Emotionalität ohne die beschriebenen Krisenphänomene ausbilden konnten.

Einzelnen beschränkt: Im emotionalen Bereich ist *nicht* das Individuum der eigentlich Kreative; der Einzelne ist *nicht* der Macher oder Urheber seiner Emotionalität, sondern er ist ein „Nach-Macher“, ein „Teil-Nehmer“. Individuen *passen sich sozialen Normen und Maßstäben an*, der Einzelne übernimmt und praktiziert die Maßstäbe und Regeln, die er vorfindet – darunter auch das Maß der selbstverständlichen Emotions-Regulation. Das grundlegende Interesse des Individuums im emotionalen Bereich ist Übereinstimmung und Verträglichkeit. Statt also dem Individuum unzureichende Fähigkeiten zuzuschreiben, sollte eher die soziale Gruppe betrachtet werden, die es nicht fertig bringt, das Individuum an die Gruppenvorstellungen zu binden. Die Dringlichkeit und Wichtigkeit der Erfüllung von Normen muss notwendig über die Erziehung und über das selbstverständliche Praktizieren innerhalb einer Gruppe *erfahren* werden. Da es im Fall der US Gesellschaft offensichtlich sozialgruppenübergreifende Schwierigkeiten darin gibt, Emotionsnormen verbindlich zu vermitteln, reicht es vermutlich nicht, sich nur auf einzelne Gruppen zu konzentrieren. Vielmehr müssen die Rahmenbedingungen befragt werden: Welches sind die Faktoren, die es sozialen Gruppen nicht (oder nicht mehr) ermöglichen, die Verbindlichkeit ihrer Normen durchzusetzen?

Wenn daher Individuen und soziale Normen nicht mehr zueinander finden oder eine mangelnde Selbstregulation beklagt wird, dann beruht dies (Einzelfälle ausgenommen) nicht auf *individuellen* Schwierigkeiten, sondern liegt an Problemen auf sozialer oder kultureller Ebene – es gelingt den *Sozialgruppen* und/oder der Kultur nicht (mehr), dem Einzelnen emotionale Normen als verbindliche Richtschnur zu vermitteln. Daher führt der Weg aus der emotionalen Unverbindlichkeit auch nicht über eine Stärkung der Fähigkeiten des Individuums, sondern über eine Stärkung der sozialen Gruppen und der Verbindlichkeit ihrer Normen.¹¹³ Es ist nicht zu erwarten, dass das Individuum sich die

¹¹³ Die Antwort Golemans ist interessant insofern, als er das Individuum weiter zu *individualisieren* versucht: es läge in der Hand eines jeden selbst, sich zu einem wirtschaftlich und privat glücklichen Menschen zu entwickeln. Sehr klar wird diese Sichtweise auch in der Nachveröffentlichungen: Daniel Goleman: EQ 2. Der Erfolgsquotient. München 1998. Das Wissen um die Abhängigkeit des individuellen Fühlens von sozialen Vorgaben ist zwar dem Individuum verborgen, auch deshalb weil in der Öffentlichkeit eine Ideologie der „Natürlichkeit“ und „Spontaneität“ von Emotionalität gepflegt wird, doch sprechen Werbekaufleute, Rhetoriker, PR-Berater und Event-Manager eine ganz andere Sprache. Ihre Kenntnisse darin, Erwartungen aufzubauen, Emotionen anzuleiten, Menschen zu führen und zu *verführen*, lassen die Forderung Golemans nach Stärkung von emotionaler Kompetenz denn

Bedeutung der Emotionsnormen und der Emotionsregulation in einer Selbstbelehrung beibringen könnte. Die westlichen Gesellschaften, allen voran die USA, haben den Einzelnen weitgehend aus seiner Gruppengebundenheit und seinen Traditionen gelöst, doch ist das Individuum noch immer kein „Selbstschöpfer“ – eine Vision, die sich niemals erfüllen wird, weil Menschen auf Orientierung und Kultur hin angelegt sind.

4.3 Die Freiheit des Einzelnen

Als „innerer Kompass“ geben Emotionsnormen dem individuellen Empfinden Richtung und Struktur vor. Sowohl die emotionalen Praktiken wie auch die individuellen Regulationstechniken versetzen den Einzelnen in die Lage, diese Normen zu erfüllen. Doch immer bleibt eine Kluft zwischen den von der Gruppe praktizierten Emotionskonzepten und dem individuellen Fühlen – eine Lücke, die bedeutsam werden kann, weil sie dem Individuum Freiheit und Entwicklung ermöglicht.

Es gibt es eine Vielzahl von Gründen, weshalb das Individuum einer sozialen Erwartung nicht nachkommen *kann* oder nachkommen *will*. Zum einen kann seine Konstitution ihn daran hindern, d.h. seine Veranlagung, sein bisheriger Lebensweg und seine Lebenserfahrungen. Dies sind Ursachen für Abweichungen, auf die das Individuum keinen Einfluss hat.¹¹⁴ Aber es gibt auch Abweichungen, die durch das Individuum bewusst herbeigeführt werden.

Denn nicht immer erfüllen die sozialen Normen ihre Aufgabe, das Individuum in seinem Fühlen zu orientieren und einzubinden. Zwar wächst der Einzelne zunächst in die von der Kultur und seiner Sozialgruppe geprägte Emotionalität

doch attraktiv erscheinen. Es ist unerlässlich, dass als Gegengewicht zur Kommerzialisierung der Emotionalität ein Mindestmaß an individueller Widerständigkeit aufgebaut wird, oder anders gesagt: an Selbstkontrolle und an Selbst-Bestimmtheit im emotionalen Bereich. Doch führt diese Steigerung der individuellen emotionalen Kompetenz nicht, wie Goleman hofft, zu einer Steigerung der Verbindlichkeit von emotionalen Normen, sondern eher zu einem unbeirrten Festhalten an bereits internalisierten Konzepten.

¹¹⁴ In gewisser Weise ist jeder Einzelne auch immer das „Opfer“ seiner Lebensgeschichte – je ungewöhnlicher und/oder erschütternder die Erfahrungen, desto schwieriger wird vermutlich die Selbstverständlichkeit in der Erfüllung von sozialen Normen. Traumatisierte Menschen können auf eine Weise verändert sein, die es ihnen dauerhaft unmöglich macht, soziale Erwartungen im emotionalen Bereich zu erfüllen.

Vgl. dazu: Thomas Elbert im Interview mit Ulrich Schnabel. In: Die Zeit, Nr. 7/ 2005, Wie die Angst in den Kopf kommt.

hinein und übernimmt das von seinen Nächsten praktizierte Wahrnehmungsschema und dessen Konzepte. Aber mit dem Erreichen einer gewissen Reife kann das Individuum sich Kompetenzen aneignen, die es ihm ermöglichen, aus seiner historisch-gesellschaftlichen Prägung auszubrechen und sich eine neue – *eigene* - emotionale Identität zu suchen. Die Sozialisation des Einzelnen in eine Gemeinschaft ist eine Notwendigkeit, und sie ist ebenso zwingend wie zufällig, doch sind die darin entstandenen Prägungen veränderbar und offen für individuelle Gestaltung. Das Individuum ist (in der Regel) kein *gänzlich* ohnmächtiger Spielball in einem Gefüge größerer Strukturen. Mit Ausweitung seiner Beziehungen erhält es zunehmend Einblicke in die Emotionalität anderer Sozialgruppen und kann in die Lage kommen, sich andere Emotionskonzepte anzueignen. In modernen Gesellschaften steht der kulturelle Pool an Emotionskonzepten nicht nur den Sozialgruppen offen, sondern auch dem Individuum. Und der Einzelne kann sich dort fremder Konzepte bedienen.¹¹⁵ In jedem Individuum steckt das Potential, sich bewusst anders als seine Sozialgruppe zu entwickeln und sich durch ein anderes emotionales Verhalten von der Gruppe abzugrenzen. Die selbstverständlichen Erwartungen, die der Sozialverband – das kann die Familie sein oder ein anderer Gemeinschaftsverband - an ihn herantragen, *wie* bestimmte Situationen für ihn zu empfinden sind, welche „Gefühle“ zu zeigen sind und wie auf bestimmte Situationen emotional reagiert werden soll, *kann* er auch enttäuschen. Der Einzelne kann den gesellschaftlichen Erwartungen entsprechen, aber er kann sie auch negieren oder ihnen ausweichen.

Jedoch ist das Individuum nicht so frei, *gänzlich ohne* Gruppenvorstellungen zu leben, denn es braucht Gewissheiten im emotionalen Bereich. Auch ist mit dem Praktizieren fremder Emotionskonzepte das Risiko des Scheiterns verbunden, denn jede Gruppe schützt ihre eigenen Vorstellungen und Normen durch den Ausschluss von Abweichlern.¹¹⁶ In westlichen Kulturen wird Jugendlichen eine besondere Phase der Orientierung zugestanden: die Pubertät. In dieser Zeit ist das Wechselspiel von Individualisierung und Solidarisierung besonders aus-

¹¹⁵ Die Möglichkeit, die sich dem Individuum mit dem Herauswachsen aus seiner gegebenen Sozialgruppe ergeben, kann auch als Chance begriffen werden.

¹¹⁶ In einigen Fällen kann das Individuum mit der Annahme anderer Emotionskonzepte auch ein „Trendsetter“ werden: eine Person, die ein zunächst „fremdes“ Emotionskonzept für eine Sozialgruppe aufschließt und in einer kreativen Umdeutung auf die Bedürfnisse innerhalb dieser Sozialgruppe ausrichtet.

geprägt, vermutlich weil das Individuum eine Vielzahl von neuen Fühlereignissen erlebt und zugleich eine Vielzahl an Gruppen um die Solidarität des Heranwachsenden konkurriert.¹¹⁷

Ob das Individuum es weiß oder nicht, ob es *bewusst* die Entscheidungen für bestimmte Konzepte trifft oder eher *zufällig* an sie gerät, die Annahme eines Konzeptes ist oft auch die Wahl für einen bestimmten Lebensentwurf. Mutterliebe, Romantische Liebe, Ehrgeiz oder Coolness – das Praktizieren dieser Emotionskonzepte *drängt* in entsprechende Lebenswege.

Nicht *alle* Konzepte sind für das Individuum frei verfügbar, nicht alle Konzepte sind miteinander kombinierbar, und vermutlich sind auch *einige* Konzepte außerhalb der frühkindlichen Entwicklungsphase nicht mehr erlernbar: Die Risiken, die das Individuum mit der Wahl eines Konzeptes eingeht, dürfen nicht unterschätzt werden.

Zum einen ist die Wahl, die der Einzelne trifft, für *ihn* nicht in ihren Konsequenzen zu überblicken. Die „Stimmigkeit“ seiner Wahl ist nicht garantiert. So kann es zu Identitätsidealen kommen, die von schroffen Unvereinbarkeiten geprägt sind: jemand möchte spontan, aber auch planend sein, viel Erleben, aber Aufsehen vermeiden... Mutterliebe und Romantische Liebe wählen, die einen hohen Investitionsbedarf haben, und gleichzeitig an den „One-Night-Stand“ glauben, sexuelle Freizügigkeit genießen wollen und persönlichen Ehrgeiz kultivieren. Dass jemand auch dann unglücklich werden kann, wenn er die – aus *seiner* Sicht – Glück-verheißendsten Konzepte gewählt hat, ist also durchaus wahrscheinlich.

¹¹⁷ Diese Konkurrenz um die Solidarität des Jugendlichen ist ein Kennzeichen von liberalen Gesellschaften, in denen nicht von vornherein ein Lebensweg vorgezeichnet ist, sondern dem Jugendlichen eine Wahl gelassen wird. Die Wahl des Individuums ist allerdings risikobehaftet, heute mehr denn je, denn Jugendlichen wird es zunehmend schwieriger gemacht, eine zukunftsfähige Wahl zu treffen. In unserer postmodernen Welt entstehen täglich Hunderte von neuen Orientierungsangeboten, die eigentlich keine sind. Problematisch an ihnen ist ihre Herkunft – sie sind Produkte der traditions- und geschichtslosen Kulturlabors der Gegenwart: Radio, Fernsehen, Film- und Musikindustrie – der Einzelne wird bedrängt mit emotionalen Normen und Konzepten aus einer Welt wie „Disneyland“, einer Fantasiewelt. Denn diese neuen Emotionsregeln entstehen nicht aus dem *wirklichen* Leben, beispielsweise aus der Verarbeitung von kollektiven Traumata, aus dem gewachsenem Umgang mit emotional fordernden Situationen oder als Antworten auf brennende emotionale Probleme – sie entstehen allzu oft lediglich aus den Verkaufsphantasien von Marketingexperten, die ihr Produkt zudem noch auf Absatz und Konsumierbarkeit trimmen. Jugendliche versuchen, sich Vorbildern anzupassen, die nur in den Köpfen von PR Managern existieren, und sie versuchen nach Regeln zu leben, die nur in der Märchenwelt des Konsums unweigerlich zu einem Happy-End führen.

Eine andere Schwierigkeit, die mit der Wahl von Konzepten einhergeht, hat mit dem Erlernen der Emotion, oder anders gesagt, mit der *Emotionalisierung* selbst zu tun. Wie oben schon erläutert wurde, geschieht die Emotionalisierung in der Regel völlig unauffällig, und die meisten Konzepte werden *nicht* gewählt, sondern als „gegeben“ akzeptiert. Doch manche Emotionen *sind* wählbar, und einige scheinen sogar danach zu *verlangen*, denn sie setzen Investitionen voraus, um erlebbar zu sein. Doch diese Konzepte müssen sich, trotz aller Bemühung seitens des Individuums, nicht zwangsläufig an ihm erfüllen. Zum einen können die Konzepte zu voraussetzungsvoll sein. „Romantische Liebe“ beispielsweise ist ein so voraussetzungsvolles Konzept, dass die Wahrscheinlichkeit des Eintreffens relativ klein ist.¹¹⁸ Zum anderen gibt es keine Garantie dafür, dass das Abstimmen von individuellem Empfinden und sozial vermittelter Erwartung in allen Fällen gelingt. Als das Konzept der „Mutterliebe“ noch neu war, fiel es vielen Frauen zunächst schwer, die Lust und das Glück darin zu erkennen – es gab nur wenige Vorbilder und noch weniger Mitstreiterinnen. Das Erlernen des neuen Konzeptes war mit aktivem Bemühen verbunden. Idealismus und Glaube waren der wichtigste Antrieb. In einigen Zeugnissen der Zeit ist diese Mühe aufspürbar und es wird die Gradwanderung zwischen Gelingen und Scheitern sichtbar. Badinter macht ihre Leser mit dem Schicksal Madame Rolandes vertraut. Obwohl Madame Rolande mit mehreren Widrigkeiten zu kämpfen hatte, um ihr Kind stillen zu können, hält sie unter großen persönlichen Opfern an dem Glauben fest, dass es ihr Freude und Vergnügen bringen wird. Doch muss sie lange warten und daran arbeiten, bis sich ihre Erwartungen erfüllen. Eineinhalb Monate nach der Geburt ihres Kindes schreibt sie an ihren Mann: *„Ich habe fast keine Schmerzen mehr, wenn ich ihr die Brust gebe, und was ich nicht für möglich gehalten hätte, ich spüre, wie die*

¹¹⁸ Das Konzept der „romantischen Liebe“ verlangt, dass zwei Personen *gleichzeitig* und dabei *einer den anderen* lieben. Das ist für sich schon hoch kompliziert. Hinzu kommt: die jeweilige *Gegenliebe* des Geliebten ist (entsprechend dem Selbstverständnis der romantischen Liebe) *aller Machbarkeit entzogen*. Es gilt also abzuwarten, ob sie „sich ereignet“ oder nicht. Die romantische Liebe ist damit nahe ans Unglück gebaut; aber gerade *das* führt dann dazu, diese Liebe wie ein „Wunder“ zu erleben.

Vgl. dazu Niklas Luhmann: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt a. M. 1984.

Auch das so schlicht erscheinende Konzept „Liebe auf den ersten Blick“ ist nicht voraussetzungslos. Roland Barthes hat eine kunstvolle Analyse dargelegt in: *Fragmente eine Sprache der Liebe*. Frankfurt a. M. 1984 (Orig.: Paris 1977), S. 128-135.

*Lust daran wächst.*¹¹⁹ Noch ist der Prozess der Emotionalisierung nicht ganz abgeschlossen, die junge Mutter ist recht vorsichtig in ihren Formulierungen, als sei sie sich noch nicht ganz sicher, dass der Silberstreif von Lust- und Glücksempfinden, den sie zu spüren *beginnt*, auch tatsächlich als Großwetterlage dauerhaft heraufziehen wird.¹²⁰

4.4 Die Geschichtlichkeit der Emotionalität

Jedes (moderne westliche) Individuum glaubt in erster Linie, dass die Emotionen, die es empfindet, ganz ihm eigen sind. Es vermutet sie spontan aus seinem „Innern“ kommend, als unmittelbare Antwort auf Erlebnisse, Geschehnisse und Erfahrungen. Zwar gelten ihm seine Emotionen auch als Zeichen seiner allgemeinen Menschlichkeit und als Bindeglied in seine evolutionäre Vergangenheit, doch steht die Privatheit seines Empfindens für ihn außer Frage.

Auch wenn das Fühlen des Einzelnen genauso einmalig ist wie seine Existenz – so sind seine Emotionen dennoch nicht so „spontan“ und „natürlich“, wie sie ihm erscheinen, sondern eingebunden in den Sinnhorizont und das kulturelle Verständnis seiner Zeit. Dem Individuum steht in seiner emotionalen Orientierung lediglich ein begrenztes Repertoire an Möglichkeiten zur Verfügung, eines das ihm die Gesellschaft mal mit mehr, mal mit weniger Offenheit für Abweichungen bereitstellt.

Obwohl jedes Individuum einzigartig ist, entfaltet es – ohne dass es ihm selbst einsichtig ist – ein emotionales Erleben entlang von Kultur- und Sozialgruppenvorstellungen: Der Einzelne bemerkt und erinnert nur die Gefühle, die sprachlich und kulturell kodiert sind, und er empfindet in der Regel nur das,

¹¹⁹ Badinter, S. 171.

¹²⁰ So sind *einige* emotionale Konzepte vielleicht nur als *Möglichkeiten* zu betrachten, wie die oben genannten Konzepte „Romantische Liebe“ und „Mutterliebe“: Es ist *möglich*, dass eine starke und befriedigende Bindung zwischen Mutter und Kind aufgebaut wird, und es ist eine lebenslang freudvolle Bindung zwischen Partnern möglich – Bindungen, die das Glück, das sie verheißen, auch wirklich bringen. Doch muss etwas dafür getan werden – es muss den Regeln gefolgt werden, die das Eintreffen dieser Emotion wahrscheinlicher machen: Zeit muss investiert werden, Nähe hergestellt, Fürsorge entwickelt werden. „Mutterliebe“ und „Romantische Liebe“ sind keine naturgegebenen Konzepte, die voraussetzungslos wären. Vielmehr sind sie daran gebunden, dass das Individuum eine Vielzahl von Bedingungen erfüllt, sowohl Forderungen, die an das Handeln gestellt werden, wie auch Bedingungen an Umstände und Ereignisse.

was die Zeit und die Gesellschaft ihm an Konzepten bereitstellt. Seine emotionalen Erwartungen und die Lösungswege aus individuell erscheinenden Problemlagen sind für ihn bereits vorformuliert worden – manchmal sind es Antworten, die schon seit Generationen als sinnvoll erachtet und über Traditionen weiter vermittelt wurden. Manchmal sind es Antworten, die aus den aktuellen Sozialgruppen durch die Bewältigung momentaner Probleme gerade erst erschaffen wurden.

Was sich aus der Perspektive des Individuums als eine Art Ereignisgeschichte der Emotionalität darstellt, deren Merkmal die Kurzfristigkeit der emotionalen Veränderungen ist und ihre Abhängigkeit von individuell erlebten Ereignissen, erweist sich für den Betrachter, der über das Individuum hinaussieht, als ein Muster, das nach kulturellen und gesellschaftlichen Erwartungen verläuft.

Das individuelle Empfinden fügt sich ein in eine Sozial- und Kulturgeschichte der Emotionalität. Ein geschichtlicher Wandel ist dem Individuum nicht bewusst. Es kennt die historischen Prämissen seiner Emotionalität nicht; dass die Kultur und die Gesellschaft Wahrnehmungsoptionen und Konzepte für ihn erschaffen, ist ihm fremd.

Auf individueller Ebene spielen Zufall und Regelmäßigkeit, Erwartung und Abweichung ein intelligentes Spiel. Es gibt keine festen Gesetze der Abfolge, dazu ist der Einzelne zu sehr Individuum, aber es gibt auch keine gänzliche Zufälligkeit. Das Verhältnis von Regel und Einzelfall ist vergleichbar der Regelmäßigkeit von Klima und Wetter. Ob letztendlich die Sonne scheint, oder ob es regnet, die Vorhersage gestaltet sich aufgrund der Komplexität der Einflussfaktoren sehr schwierig. Doch gibt es Tendenzen, Regelmäßigkeiten – und aus den einzelnen Ereignislagen entwickelt sich bei längerem Hinsehen ein sinnvolles, insgesamt stabiles Bild, das durchaus Vorhersagen und Erklärungen erlaubt.

Kapitel 4

Quellendiskussion

1. Einleitung

Nachdem im ersten Teil der Arbeit die Emotionalität des Menschen neu in den Blick genommen wurde, um deren prinzipielle Geschichtlichkeit zu verdeutlichen, möchte ich im Folgenden mit der in Teil I entwickelten Begrifflichkeit die emotionale Welt des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts beschreiben.

Als Quellen dienen wissenschaftliche Veröffentlichungen im deutschsprachigen Raum aus den Jahren 1695 bis 1853 zu den Themen „Neigungen“, „Gemütsbewegungen“, „Affekte“, „Leidenschaften“ und „Gefühle“.

Diese Quellen sind für die Erforschung der historischen Emotionalität von außerordentlicher Relevanz, denn allein ihre Existenz ist eine erstaunliche Tatsache und wirft ein interessantes Licht auf die sie herstellende Sozialgruppe. Wie in Teil I erläutert wurde, ist die nicht-reflektierende Akzeptanz kulturell geformter Sichtweisen die Regel, – eine wissenschaftliche Diskussion jedoch setzt ein Reflektieren voraus: Neugier muss geweckt sein, Fragen müssen vorhanden sein. Woher stammt die Neugier und, vermutlich noch aufschlussreicher, wo führt sie hin?

Die Quellen, die für die Beschreibung der emotionalen Welt dieser Zeit befragt werden, sind allerdings in zweierlei Hinsicht in ihrem Aussagevermögen eingeschränkt. Zum einen handelt es sich um Veröffentlichungen von Autoren einer recht kleinen Sozialgruppe, der Gruppe der Bildungsbürger.¹ Damit sprechen die Quellen vor allem für die Auffassungen einer Sozialformation, die

¹ Wissenschaftliche Theorien über den emotionalen Bereich werden im 18. und 19. Jahrhundert fast ausnahmslos von Angehörigen der Universitäten verfasst, d.h. von Professoren der Fachwissenschaften Philosophie und Medizin. Die Zugehörigkeit der Autoren zur Gesellschaftsformation des Bildungsbürgertums ist gesichert; es kann sogar davon ausgegangen werden, dass die Professoren die „eigentliche Elite“ des Bildungsbürgertums bilden. Der Wissenschaftshistoriker T. S. Turner betrachtet die deutschen Hochschullehrer für den Zeitraum von 1770-1830 als „die unmittelbaren Schöpfer des deutschen Bildungsbürgertums“. Charles E. McClelland: Die deutschen Hochschullehrer als Elite 1815-1830. In: Klaus Schwabe (Hrsg.): Deutsche Hochschullehrer als Elite 1815-1945. Boppard a. R. 1983 (Bündinger Forschungen zur Sozialgeschichte, Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit, Bd. 17), S. 27-52, hier: S. 35. Siehe auch Stichprobe der Berufszugehörigkeit im Anhang („Chronologie der Quellen“).

zwar aufgrund ihrer Stellung in der Gesellschaft privilegiert und in ihrer kulturellen Wirkung kaum überschätzt werden kann, die aber dennoch in ihren Äußerungen nicht repräsentativ ist für die Gesamtgesellschaft dieser Zeit.²

Zum anderen geben diese Quellen nicht über alle Ebenen der Emotionalität Auskunft. Aufgrund der Tatsache, dass es sich um *wissenschaftliche* Literatur handelt, können lediglich Erkenntnisse über Veränderungen auf der kulturellen und auf der sozialen Ebene gewonnen werden und dies auch nicht vollständig.³

Der erste Schritt in der Befragung dieser Quellen besteht in der Rekonstruktion der ihr eigenen Geschichte. Die weiteren Schritte werden aus dieser Rekonstruktion hervorgehen und anschließend erläutert werden.

Betrachten wir also zunächst die Quellen und ihre Autoren etwas genauer.

2. Die Quellen

Anders als man vielleicht vermuten würde, herrscht kein Mangel an Quellenmaterial. Es gibt reichlich wissenschaftliche Literatur⁴ zu den Themen „Neigungen“, „Empfindungen“, „Gemütsbewegungen“, „Affekt“, „Gefühl“ und „Leidenschaften“ sowohl im 18. wie auch im 19. Jahrhundert. Denn mit dem Ende des 17. Jahrhunderts bricht sich ein neues Interesse in der Gelehrtenwelt Bahn: Die Erforschung des Menschen mit empirischen Mitteln.

Metaphysische Spekulationen um des Menschen Stellung in der Schöpfung Gottes und um sein Seelenheil werden nun abgelöst von einem Denken, das

² Bedeutsam ist die emotionale Welt dieser recht kleinen Gruppe jedoch vor allem, weil ihre Vorstellungen, Ideen und Gedanken die Gesellschaft des 19. Jahrhunderts insgesamt formten und eine „Leitkultur“ erschufen, die bis heute Akzeptanz findet. Auch schuf das Bildungsbürgertum durch seine Art des Denkens und Forschens eine Wissenschaft vom Menschen, die noch heute sowohl das Alltagsdenken wie auch das wissenschaftliche Forschen - zumindest im emotionalen Bereich – anleitet. Die Wahrnehmung der Emotionalität in „Gefühlen“, „Leidenschaften“ und „Affekten“ ist vor allem das Werk dieser Autoren und die Folge ihrer Veröffentlichungen.

³ Nähere Erläuterungen, welche Bereiche der sozialen Ebene beschreibbar und welche nicht beschreibbar sind, folgen.

⁴ Ausschlaggebende Kriterien bei der Entscheidung, ob eine Veröffentlichung als „wissenschaftlich“ eingeordnet wurde, waren (1) die Einbettung in die wissenschaftliche Diskussion, (2) die Adressierung an den wissenschaftlichen oder gelehrten Leser und (3) die Selbsteinschätzung des Autors. Veröffentlichungen wurden stets als wissenschaftlich und als für die Diskussion relevant betrachtet, wenn sie in anderer wissenschaftlicher Literatur Besprechung fanden. In der Regel nicht als Quellen aufgenommen wurden Zeitschriften oder Magazine und die darin enthaltenen unselbständigen Veröffentlichungen.

den Menschen auf die Seite der wissenschaftlichen Gegenstände rückt.⁵ Zunehmend wird ergründet, welches die Fähigkeiten des Menschen sind, wie er „funktioniert“, welches seine natürlichen Qualitäten sind, sein(e) Vermögen, seine Physiologie, und ganz besonders beschäftigt die „Weltweisen“⁶, wie Seele und Leib miteinander zusammenhängen. Hier richtet sich das Interesse der Autoren, formuliert in den Worten der Zeit, auf *„die Wirkungen des menschlichen Verstandes, seine Denkgesetze und seine Grundvermögen; ferner die thätige Willenskraft, den Grundcharakter der Menschheit, die Freyheit, die Natur der Seele, und ihre Entwicklung.“*⁷

⁵ Zur Neuartigkeit der „Wissenschaft vom Menschen“ vgl. Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt 1971.

⁶ Der Begriff „Weltweise“ klingt im heutigen Zeitalter der Spezialisierung verwirrend anmaßend. Doch war er überaus treffend für die damalige Zeit, denn es ging um das Wissen von den „natürlichen Dinge[n] der Welt, wie sind und wie sie waren“. Dieses Wissen sollte über „Vernunftwahrheiten“ gewonnen werden, nicht über Offenbarungstexte oder metaphysische Spekulationen. Vgl. Wörterbuch J.C. Adelung, Ausgabe 1811, Spalte 1484-1485. Der Begriff „Weltweise“ bzw. „Weltweisheit“ findet sich in zahlreichen Titeln zur (frühen) Wissenschaft vom Menschen.

⁷ Johann Nicolas Tetens: Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Leipzig 1777, 2 Bde, Bd. 1, S. III. Das neue wissenschaftliche Interesse fußt auf einem Jahrhunderte alten Philosophieren über die Seele des Menschen: Aus dem 13. Jahrhundert sind an die 40, aus dem 14. Jahrhundert an die 60 Werke rein seelenkundlichen Inhalts erhalten, aus dem 15. Jahrhundert an die 70, aus dem 16. Jahrhundert ca. 150 und bis 1650 noch einmal ca. 100 (Sven K. Knebel: Scientia de Anima: Die Seele in der Scholastik. In: Gerd Jüttemann, Michael Sonntag, Christoph Wulf (Hg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland. Weinheim 1991, S. 123-141, hier: S. 132, Anmerkung 1.). Der größte Teil dieser frühen Literatur besteht jedoch aus Kommentaren zu den Werken antiker Autoren, insbesondere zu Aristoteles „De anima“ und zu Galenus „De temperamentis“. Erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ändert sich diese vorwiegend rezeptive Haltung, die größten Veränderungen gehen dabei von Philipp Melanchthon und seinen Schülern aus. Die Beschränkung des Philosophierenden auf Übersetzung, Kommentar und Deutung des überlieferten Textes und die Problematisierung des *Autors* weicht nun einer Problematisierung des *Themas*. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bildet sich der Wissenschaftsbegriff der „Psychologia“; er löst das äußerst enge Band zu den antiken Autoren und schafft einen Freiraum für selbständige Überlegungen (vgl. Hermann Schüling: Bibliographie der psychologischen Literatur des 16. Jahrhunderts. Hildesheim 1967, S. 7). Noch die Fragestellungen des 16. Jahrhunderts betreffen das religiöse Interesse am ewigen Heil des Menschen. So ist die in diesem Jahrhundert am häufigsten gestellte Frage die nach der Untersterblichkeit der Seele, gefolgt von der Frage nach den Kräften des menschlichen Willens angesichts des Wirkens der allmächtigen göttlichen Gnade (ebenda, S. 8-9). Die Antworten des 16. Jahrhunderts gründen noch auf Autoritätsbeweisen. Erst mit dem 17. und zunehmend im 18. Jahrhundert beginnt mit der Frühaufklärung die Infragestellung der überkommenen Antworten. Nunmehr werden diese Antworten mit den Mitteln der „selbstdenkenden“ Vernunft überprüft.

Der Begriff „Psychologie“ für die Erforschung des menschlichen Innenlebens wird sich erst Mitte des 19. Jahrhunderts einbürgern. Im 18. Jahrhundert ist es noch üblich, die deutsche Übersetzung des lateinischen „psychologia“, nämlich „Seelenkunde“, anderen Begriffen vorzuziehen. Und der Begriff beschreibt in sehr anschaulicher Weise das Selbstverständnis der Wissenschaftler in dieser Zeit. Sie erforschen, wie Christian Wolff 1738 schreibt: „was uns bewusst (nobis consciis) in unserer Seele geschieht“. Christian Wolff: Psychologia empirica, 1738, hier: § 2. Vgl. Artikel „Psychologie“ in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Darmstadt 1989, Bd. 7, Spalte 1559ff. Siehe dazu auch: Hans-Jürgen Schings (Hrsg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. Stuttgart/ Weimar 1994.

Grundsätzlich werden den emotionalen Themen selten *eigenständige* Veröffentlichungen gewidmet. Zunächst noch als Teilbereiche erforscht, werden sie aus Gründen der Vollständigkeit und der Systematik abgehandelt.

Nichtsdestotrotz erscheinen immer wieder Arbeiten, die sich *ausschließlich* um die Erforschung der Themen bemühen, die hier im Zentrum stehen; eine der frühesten und einflussreichsten Veröffentlichungen in der europäischen Neuzeit ist René Descartes „Les Passions de L’Ame“ (Die Leidenschaften der Seele) von 1649. Sie dient nachfolgenden Forschern immer wieder als Anregung, sich auf den emotionalen Bereich zu konzentrieren. So entstehen in Deutschland beispielsweise 1695 und 1731 in kritischer Auseinandersetzung mit Descartes die Schriften: „Über den mannigfaltigen Einfluß von Gemütsbewegungen auf den menschlichen Körper“ (1695 v. G. E. Stahl) und „Kurtze Fragen von den menschlichen Gemüths-Bewegungen“ (1731 v. J. W. Trier).⁸

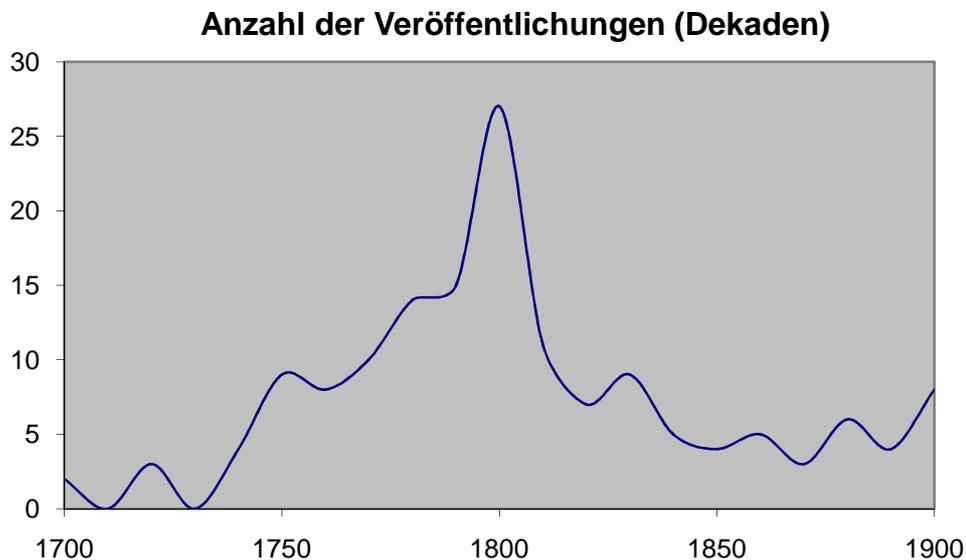
In der Mitte des 18. Jahrhunderts charakterisiert G.F. Meier die Forschungssituation in der Einleitung seiner Publikation „Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt“ folgendermaßen: „*Ich habe in dieser Schrift von den Gemüthsbewegungen gehandelt, einer Sache, die so oft abgehandelt worden, dass man bey nahe nicht mehr wissen kann, wie oft?*“⁹ Er nennt seine zahlreichen Vorgänger nicht, er bezeugt aber die ungebrochene Kontinuität wissenschaftlicher Neugier. Er weist darauf hin, dass diese Forschungen bislang noch recht unspezifisch sind; so kann er seine Schrift mit den Worten rechtfertigen: „*Mein Unternehmen wird von allen denen überhaupt gebilliget werden, welche wissen, daß eine vollständige Abhandlung der Gemüthsbewegungen noch nicht in der Welt ist.*“

In den zweihundert Jahren zwischen 1700 und 1900 werden mehr als 150 Werke in deutscher Sprache verfasst, die, mal mehr und mal weniger ausführ-

⁸ Über die unterschiedlichen Kontroversen, die Descartes Schrift hervorgerufen hat, siehe. Artikel „Seele“ im 1735 veröffentlichten „Lexikon für Gelehrte Stände“ von Johann Heinrich Zedler, Bd. 36, Sp. 1049ff, besonders Sp. 1077ff.

⁹ Georg Friedrich Meier: Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt. Halle 1744 (Reprint Frankfurt a. M. 1971), S. 4-5.

lich, das „emotionale Geschehen“ thematisieren.¹⁰ Grafik 1 gibt Auskunft über die Anzahl der Veröffentlichungen und deren Verteilung in diesem Zeitraum.



Grafik 1

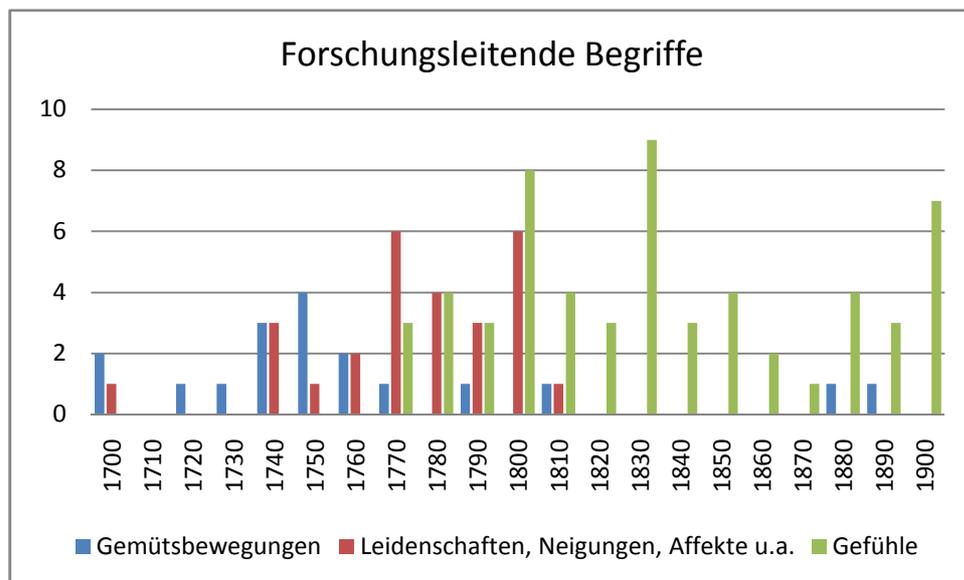
Relevante Literatur: Anzahl der Publikationen und ihre Verteilung zwischen 1700 und 1900.

Eine rege Publikationstätigkeit zeigen die Jahre zwischen 1770 und 1830, sie sind ein Zeitraum auffällig großen Interesses an diesem Thema. Um die Jahrhundertwende kümmern sich über 30 Forscher intensiv um die Klärung dessen, was Gemütsbewegungen bzw. Gefühle, Leidenschaft oder Affekte sind. Daher bietet dieser Zeitraum für die Analyse der historischen Emotionalität eine besonders ergiebige Quellenlage, - ein wichtiger Grund für die Wahl des Zeitraums zwischen 1770 und 1850 als Schwerpunkt der Analyse.

Ein weiteres gewichtiges Argument für die Wahl dieses Schwerpunktes wird deutlich, wenn man die *forschungsleitenden Begriffe* genauer betrachtet. Taucht von 1700 bis 1760 vornehmlich der Begriff „Gemütsbewegung“ auf, übernimmt ab 1810 der Begriff „Gefühl“ die Aufgabe, das Erkenntnisinteresse auf den Punkt zu bringen. Im späteren 19. Jahrhundert begegnen uns fast ausnahmslos „Gefühlstheorien“ (siehe Grafik 2).

¹⁰ Nicht aufgenommen in die Liste der Quellen (s. Anhang) wurden Veröffentlichungen, die zwar das „Seelenleben“ erforschen, jedoch den Bereich der Emotionalität nur marginal behandeln.

Die Gesamtheit der Quellen von 1700 bis 1900 bewegt sich somit um zwei Zentren: Zum einen gibt es diejenigen Quellen, deren Autoren sich am Begriff „Gemütsbewegungen“ orientieren. Und zum anderen gibt es diejenigen Quellen, deren Autoren „Gefühle“ erforschen.



Grafik 2: Forschungsleitende Begriffe zwischen 1700 und 1900.

Was hat diese Änderung in den die Forschung anleitenden Begriffen zu bedeuten?

Nikola Bobtschef, ein früherer Geschichtsschreiber auf dem Gebiet der Gefühlsforschung, beginnt seine historisch-kritische Darstellung der Gefühlslehren 1888 mit den Worten:

„Die Lehre von Lust und Unlust ist so alt, wie die Psychologie selbst; die Lehre vom Gefühl ist aber verhältnismäßig neuen Datums. Begreiflicherweise hat auch die älteste Psychologie solch tief in unser ganzes Seelenleben eingreifende, unser Handeln und Wollen so mannigfaltig bestimmende psychische Faktoren, wie es die Lust- und Unlustphänomene sind, nicht übersehen können. Allein, daß dieselben bestimmte Eigenschaften der Gefühle sind, d.h. solcher psychischer Momente, die weder mit anderen vergleichbar, noch auf andere zurückzuführen und daher als eigenartige Grundtatsachen unseres Seelenle-

*bens anzuerkennen sind, - zu dieser Einsicht sind wir erst in neuerer Zeit gekommen.*¹¹

Bobtschef weist seine Leser darauf hin, dass sowohl der Gegenstandsbereich seiner Abhandlung als auch die Auffassung, dass „Gefühle“ *eigenständige psychische Momente* sind, eine Einsicht erst der neueren Zeit sind. Es sei zu unterscheiden zwischen der bis zu den Anfängen der Psychologie¹² reichenden kontinuierlichen Erforschung von Lust- und Unlustphänomenen und der erst deutlich später gewonnenen Erkenntnis, dass es „Gefühle“ sind, die es zu erforschen gilt.

Damit beweist Bobtschef ein feines historisches Gespür, denn anders als die Mehrzahl der Emotionsforscher¹³ erkennt er den tief greifenden Theoriewandel in der Erforschung der Emotionalität am Ende des 18. Jahrhunderts.¹⁴

Bobtschef datiert den Anfang des Theoriewandels im weiteren Verlauf seiner Ausführungen auf Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ von 1798; er weist jedoch darauf hin, dass Kant auf Vorarbeiten anderer Erforscher des Seelenlebens zurückgreifen konnte.

Anhand der Grafik 2 kann ein erster Anhaltspunkt gegeben werden, wann „Gefühle“, wie Bobtschef schreibt, als „Grundtatsachen des Seelenlebens“ (an)erkannt wurden: Der Wandel vollzieht sich innerhalb einer Forschergeneration, in den Jahren von 1770-1810. Zudem wird sichtbar, dass damit die Selbstverständlichkeit der Erforschung von „Gemütsbewegungen“ verloren geht.

Dieser Theoriewandel, der sich in der sukzessiven Veränderung der forschungsleitenden Begrifflichkeit ausdrückt, kann als Hinweis auf das Entstehen

¹¹ Nikola Bobtschef: Die Gefühlslehre in ihren hauptsächlichsten Gestaltungen von Kant bis auf unsere Zeit historisch-kritisch beleuchtet. Leipzig 1888 (Diss.), S. 5.

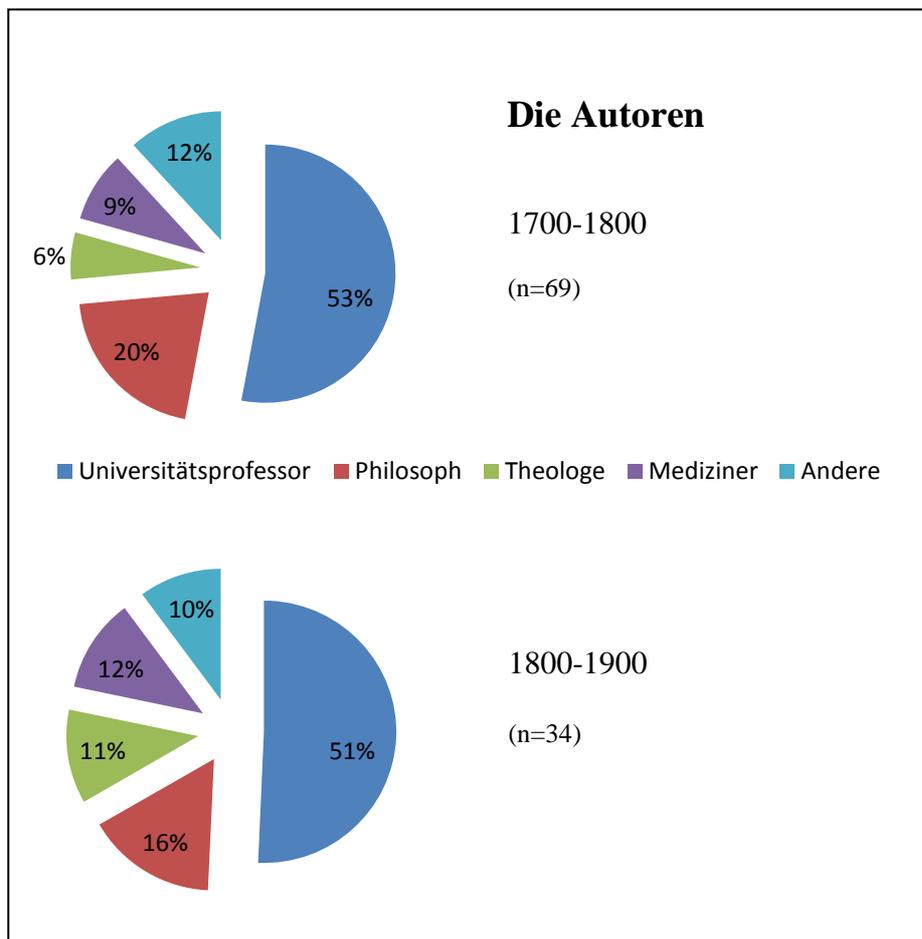
¹² Bobtschef sieht den Beginn der Psychologie in der Antike.

¹³ Die Erforschung von *Gefühlen*, so die Mehrzahl aller Autoren, habe es bereits in der Antike gegeben. Beispielhaft: Hans Hermsen: Emotion/Gefühl. In: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaft. Hrsg. v. H.-J. Sandkühler, Hamburg 1990, Bd. 1, S. 665, Spalte 2. Ebenso: Martin Hartmann: Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären. Frankfurt a. M. 2005, S. 13: „*Gefühle werden in der antike Philosophie durchaus erörtert, auch wenn es keinen Ausdruck im Altgriechischen gibt, der unserem Begriff ‚Gefühl‘ entspricht.*“

¹⁴ Allerdings erkennt Bobtschef nicht, dass bereits das Erforschen von „Gemütsbewegungen“ eine starke Veränderung der philosophischen Tradition bedeutet.

eines Forschungsparadigmas¹⁵ interpretiert werden. Im Zentrum des neuen paradigmatischen Zugriffs auf die Emotionalität des Menschen steht die Untersuchung von ‚Gefühlen‘. Das Ansteigen der Publikationszahl ist dabei ein Ausdruck des Ringens der wissenschaftlichen Gemeinschaft um eine gültige Sicht auf den emotionalen Bereich.¹⁶

Eine Stichprobe hinsichtlich der Berufszugehörigkeit der Autoren kann ausschließen, dass der beobachtete Wandel in den forschungsleitenden Begriffen hervorgerufen wurde, weil die Theoriediskussion in andere Gruppen wechselte.



Grafik 3: Stichprobe Berufszugehörigkeit der Autoren (im Publikationsjahr)

¹⁵ Paradigma im wissenschaftshistorischen Sinne. Vgl zum Begriff: Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt 1967 (Orig. The Structure of Scientific Revolutions. 1962).

¹⁶ Von den ca. 150 Publikationen zwischen 1700 und 1900 entfällt knapp die Hälfte (ca. 70) auf die Zeit zwischen 1780 und 1820, also auf ein Fünftel des betrachteten Zeitraums. Genau in diesem Zeitraum lässt sich auch die größte Variation der forschungsleitenden Begriffe in den Titeln der publizierten Werke beobachten. Dies lässt sich als Ausdruck eines tastenden Suchens interpretieren, das anzeigt, dass kein einheitlicher allgemein akzeptierter Standard (mehr) vorhanden ist. Es ist ein für Phasen wissenschaftlichen Umbruchs typisches und mehrfach beschriebenes Phänomen.

Vorstellbar wäre, dass z.B. im 18. Jahrhundert vornehmlich Theologen sich zum Thema Emotionalität austauschten, im 19. Jahrhundert jedoch Mediziner. Wie Grafik 3 zeigt, gibt es kaum Unterschiede in den Anteilen der Berufsgruppen.

Im Folgenden werde ich die Geschichte der Theorien der menschlichen Emotionalität als das Entstehen eines neuen Forschungsparadigmas beschreiben.

3. Überblick über das Paradigma der Gefühlsforschung

Das Entstehen eines neuen Forschungsparadigmas setzt in der Regel einen Entdeckungsprozess voraus, der in einer bestimmten Weise zu verstehen ist. Es handelt sich nicht um die singuläre plötzliche Entdeckung eines Gegenstandes oder Faktors, der immer vorhanden war, nur noch nicht berücksichtigt wurde, sondern um einen länger andauernden Prozess, der eine Revision des gesamten Systems des bisherigen Wissens erfordert: Erst dadurch wird die Entdeckung dauerhaft sichtbar und gewinnt an Selbstverständlichkeit.

Der Prozess der Entdeckung der Gefühle ist daher tiefgreifend und vielschichtig. Er wird gegen Ende des 17. Jahrhunderts angestoßen, als Theorien aus England und Frankreich den Menschen auf ganz neue Weise betrachten. Die allmähliche Aufnahme dieser Theorien im deutschsprachigen Raum und vor allem ihre Vernetzung mit der vorhandenen und allgemein akzeptierten Wissensstruktur verändern die wissenschaftliche Betrachtung des „Innenraums“ – und erfordern ein neues Vokabular der Beschreibung; nun werden „Gefühle“ als „eigenständige psychische Momente“ entdeckt.

Erstmals um 1750 lässt sich der Gebrauch des Begriffs „Gefühl“ in einer auch heute noch charakteristischen Weise nachweisen. Er wird verwendet, um dem übergeordneten Begriff der Empfindung eine neue Dimension abzurufen: er beschreibt - zu diesem Zeitpunkt noch sehr vage - diejenigen Empfindungen, die „*Veränderungen in unserem innern Zustand*“ anzeigen.¹⁷

¹⁷ P. Sulzer: A. Th. IV 195 (wg. A XX), zitiert nach Palme 1905. Sulzer unterscheidet 1759 „Gefühl“ und „Empfindung“ noch nicht klar und stringent, beschreibt aber sehr genau dasje-

Doch es dauert noch bis zur Jahrhundertwende, bis sich der Begriff „Gefühl“ und mit ihm die Erforschung seines Gegenstandsbereichs in der wissenschaftlichen Welt etablieren können. Kant verwendet „Gefühl“ 1798 bereits mit Selbstverständlichkeit; er nutzt ihn zur Beschreibung der Eigenwahrnehmung von Lust und Unlust, die (für uns) „klassischen“ Gefühle wie Furcht, Freude oder Wut fallen für Kant allerdings nicht darunter.

Die Theorien über „Gefühle“ kurz vor und nach der Jahrhundertwende sind sich der Neuheit ihres Forschungsgegenstandes bewusst, und sie konkurrieren noch offen bezüglich der treffendsten Beschreibung ihres Untersuchungsobjekts. Auch lassen sich zu diesem Zeitpunkt ebenso viele Forscher finden, die „Gefühle“ als überflüssige Neuerung ignorieren oder ablehnen, wie vehemente Befürworter der neuen Sichtweise. Doch setzt sich unaufhaltsam der neue Blick ins Innere durch. In den 20er Jahren gibt es eine heftige Kontroverse zwischen den Professoren Wilhelm Traugott Krug (Leipzig), Andreas Neubig (Bayreuth) und Heinrich Richter (Privatdozent in Leipzig) über die Frage, welchen Raum „Gefühlen“ in philosophischen Erörterungen zugemessen werden sollte. Ihr Konflikt zeigt sehr aufschlussreich die Bedeutung des Gefühlsbegriffs für das wissenschaftliche und alltagsübliche Denken in dieser Zeit.

Trotz der Differenzen unter den Gefühlstheoretikern kann von einem durchgehenden forschungsleitenden Paradigma gesprochen werden, wobei die unterschiedlichen Theorien allerdings nur Familienähnlichkeit verbindet. Denn die junge Wissenschaft der Psychologie zeichnet sich zu diesem Zeitpunkt vor allem dadurch aus, dass sie keine engen Festlegungen hinsichtlich der Methodik, des Forschungsstils und der Grundlagen trifft. Um 1850 liegt die Zahl der sich im Feld der Psychologie bewegenden „Denkkollektive“ je nach Bewertungskriterien zwischen drei und sieben – eine Forschungssituation, die auch von den Wissenschaftlern dieser Zeit als unübersichtlich und unbefriedigend empfunden wird.¹⁸

nige, was später als „Gefühl“ klassifiziert werden wird. Johann Gottlob Krüger verwendet „Gefühl“ 1756 in einer für uns intuitiv verständlichen Form: „*Eine innere Empfindung und ein unleugbares Gefühl überzeugt jedermann, daß er sich seiner und anderer Sachen bewusst sey.*“ J. G. Krüger: Versuch einer Experimental Seelenlehre. Halle und Helmstädt 1756, S. 23. Allerdings verwendet Krüger an keiner weiteren Stelle seiner Erörterungen den Begriff „Gefühl“. Er arbeitet mit dem Begriff „Gemütsbewegung“.

¹⁸ Der Begriff „Denkkollektive“ wird zur Beschreibung der unterschiedlichen Strömungen und Methodiken der Psychologie des 19. Jahrhunderts von Horst-Peter Braun verwendet, der sich

Insofern gibt es auch keine Phase der allgemeinen Anerkennung einer einzelnen Gefühlstheorie. Dennoch haben sich der Gefühlsbegriff und die Anerkennung von „Gefühlen“ als relevante Forschungsobjekte der Psychologie bis Mitte des 19. Jahrhunderts durchsetzen können. In den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts ist das „Gefühl“ der Schlüsselbegriff zur Erforschung der menschlichen Emotionalität. Es hat sich um die Vorgänge im Innern des Menschen ein „stillschweigendes Wissen“ gebildet, welches die Forschungen in diesem Bereich leitet. „Gefühle“ sind aus dem Innenleben des Menschen von nun an nicht mehr wegzudenken, sie werden als eigenständige psychische Phänomene wissenschaftlich nicht mehr angezweifelt. Diese Selbstverständlichkeit des Gefühlsbegriffs schlägt sich auch in der Alltagssprache nieder. Das Grimmsche Wörterbuch enthält 48 lexikalisch unterschiedene Zusammensetzungen, von *gefühligkeit* über *gefühlfülle*, *gefühlleben*, *gefühlspolitik*, *gefühlreligion*, *gefühlssache*, *gefühlsscene*, *gefühlsschwärmerei*... bis hin zu *gefühlswerkzeug*.¹⁹

Zum Ende des 19. Jahrhunderts nimmt die Erforschung der Emotionalität erneut eine Wendung. Die Einführung der experimentellen Psychologie verändert die bisher geisteswissenschaftlich orientierte Psychologie von einer Erfahrungswissenschaft (wie sie sich bis dahin selbst nannte) zur Experimentalwissenschaft im naturwissenschaftlichen Sinne. Das Experiment wird schnell zur psychologischen Methode schlechthin und erhält den Nimbus, der einzige Weg zu sein, der zu gesicherten psychologischen Erkenntnissen führt²⁰, sämtliche andere Forschungsmethoden treten von nun an in den Hintergrund. Insbesondere die Introspektion gerät in Verruf, sie war bisher die psychologische Methode erster Wahl.

Diese Änderung in der Forschungsmethodik bewirkt für den Bereich der Gefühlsforschung eine deutliche Verschiebung des Forschungsinteresses und damit auch eine Neubewertung ihrer bisherigen Forschungsergebnisse. Lediglich diejenigen Theorien, die dem neuen Verständnis von Wissenschaftlichkeit ent-

damit an die Überlegungen Ludwik Flecks anschließt. Siehe: Horst Peter Braun: Zur Lage der Psychologie um 1850. In: Horst Gundlach (Hrsg.): Arbeiten zur Psychologiegeschichte. Göttingen 1994, S. 207-218. Ludwik Fleck: Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Frankfurt 1980 (Orig. 1935).

¹⁹ Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm. Bd. 5, Nachdruck der Erstausgabe von 1897. München 1984, Spalten 2167-2189 (!).

²⁰ Vgl. dazu Braun 1994, S. 215-216.

sprechen, werden in das Gedächtnis der sich nunmehr als Naturwissenschaft begreifenden Psychologie übernommen.²¹

Mit dem Wandel des Erkenntnisinteresses geht erneut ein Wandel der Begrifflichkeit einher, dieses Mal jedoch schleichend und eher zögerlich. Zunächst noch unter dem Begriff des „Gefühls“ werden nun Forschungen betrieben, die die subjektive Dimension der Emotionalität ausblenden und die menschliche Emotionalität über ihre „objektiveren“ körperlichen Veränderungen zu erfassen suchen. C. G. Langes Veröffentlichung von 1885 setzt eine deutliche Zäsur, indem sie erklärt: „*Es sind die körperlichen, physiologischen Aeusserungen [...] die einen Anhaltspunkt, sicherlich den einzigen, für [...] wissenschaftliche Untersuchung, geben.*“²² Der Erfolg seiner Theorie (später bekannt als „James-Lange-Theorie“) führt dazu, dass alle übrigen Untersuchungsansätze obsolet werden.

In der naturwissenschaftlich orientierten Psychologie geraten die subjektive Seite der Emotionalität, die Diskussion ihrer Bedeutung für eine Person und die Möglichkeiten ihrer Kultivierung ins Nebulöse.

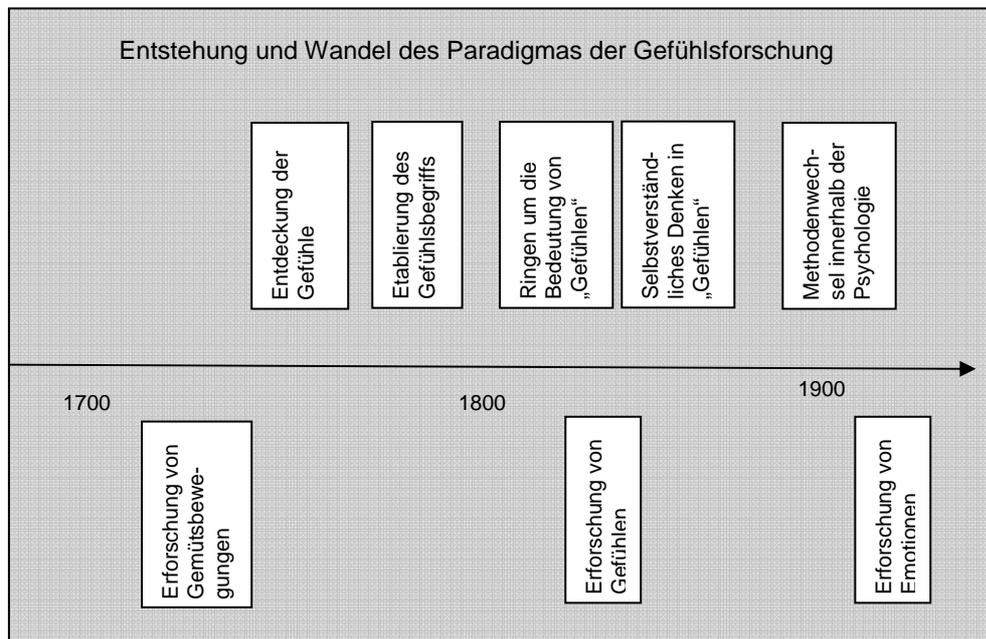
So zerfällt mit dem Wandel der psychologischen Methodik das ursprüngliche Paradigma der Gefühlsforschung. Es ist daher durchaus sinnvoll, Theorien über Gefühle, die im Paradigma der naturwissenschaftlichen Psychologie entwickelt wurden und werden, nicht mehr als „Gefühlstheorien“ sondern als „Emotionstheorien“ zu bezeichnen.

In den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts kommt die Erforschung des emotionalen Bereichs fast völlig zum Stillstand. Unter dem Einfluss des amerikanischen Behaviorismus wird die Erforschung subjektiver Bewusstseinszustände indiskutabel. Die Selbstverständlichkeit von Gefühlen als psychologisch bedeutsamen Untersuchungsobjekten geht damit wieder verloren. In den 30er Jahren fragen sich die Wissenschaftler: „*Warum einen unnötigen Begriff wie Gefühl in*

²¹ So fängt auch Martin Hartmann in: „Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären“ (Frankfurt a. M. 2005) mit der Erörterung einer Theorie an, die Schlüsseltext für das *neue* Paradigma ist, mit William James’ „What is an Emotion?“ von 1884. Vgl. Hartmann, S. 17.

²² C. G. Lange: Über Gemüthsbewegungen. Kopenhagen 1885 (dtsch.: 1887). Interessant ist, dass Lange den Begriff „Gemüthsbewegungen“ wählt, um seine gänzlich neuartige *Gefühlstheorie* in die Öffentlichkeit zu bringen. Seit 1820 wurde dieser Begriff (m. W.) nicht mehr im Titel einer selbständigen Veröffentlichung zu diesem Thema gewählt (siehe Grafik 2). Offensichtlich scheint ihm die Neuordnung der emotionalen Forschung einfacher, wenn er die Arbeiten seiner direkten Vorgänger ignoriert. Interessant auch, dass er mit dem Begriff „emotionell“ den Bereich näher einzugrenzen sucht, der in Zukunft weiterer Forschung bedarf: „*Die wahrhaft wissenschaftliche Aufgabe auf diesem Gebiete ist die, die emotionelle Reaction [...] festzustellen.*“ (S. 76).

die Wissenschaft einführen, wenn wir doch schon über wissenschaftliche Begriffe für alles verfügen, was wir beschreiben müssen?“²³



Grafik 4: Schema der Entwicklung des Paradigmas der Gefühlsforschung

4. Der Paradigmenwechsel von „Gemütsbewegungen“ zu „Gefühlen“: ein Wandel des kulturellen Wahrnehmungsschemas

Es ist zu vermuten, dass mit dem Wandel in der wissenschaftlichen Wahrnehmung auch ein Wandel im *Alltagsdenken* des Bildungsbürgers stattgefunden hat. Um es mit dem Vokabular aus Teil I dieser Arbeit zu formulieren: es steht zu vermuten, dass zeitgleich mit dem Wandel des Paradigmas ein Wandel des kulturellen Wahrnehmungsschemas erfolgte.

Für diese Annahme spricht einiges:

Das wissenschaftliche und alltagsübliche Denken ist zu diesem Zeitpunkt noch eng miteinander verwoben.²⁴ Der bildungsbürgerliche Anspruch, Wissen mit gesamtgesellschaftlicher Gültigkeit und Orientierungsmächtigkeit bereitzu-

²³ Zitat aus: Martin Hartmann: *Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären*. Frankfurt a. M. 2005, S. 12.

Das Zitat geht auf M. F. Meyer zurück: "That Whale among the Fishes: The Theory of Emotions." *Psychological Review* 40, S. 292-300, hier: S. 300.

²⁴ Wolfgang Schönplflug: Soziallehren ohne „allzustarke Spekulationen und subtile Grübeleyen“. Wurzeln der modernen Psychologie in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts. In: *Psychologie und Geschichte*, 6, S. 321-332.

stellen, bestimmt und legitimiert die Forschertätigkeit.²⁵ Zugleich ist die Zugehörigkeit der Autoren zu Gesellschaftsformation des Bildungsbürgertums noch eindeutig.²⁶

Allerdings kann die wissenschaftliche Literatur nicht unproblematisiert sowohl als Zeugnis des Paradigmenwechsels wie auch des Wahrnehmungswandels gelesen werden. Es muss berücksichtigt werden, dass mit dem wissenschaftlichen Publizieren Zwänge verbunden sind, die zu einer Differenz zwischen Alltagsdenken und wissenschaftlicher Veröffentlichung führen. Wissenschaftliches Arbeiten beinhaltet stets eine Einbettung in den Wissenschaftskontext der Zeit und eine Anknüpfung an Denktraditionen. So ruft das Publizieren einerseits eine Glättung und Standardisierung des Denkens hervor, da formalen und wissenschaftsinternen Kriterien genügt werden muss.²⁷ Andererseits führt es aber auch zu einem Pointieren der Position und einer eindeutigeren Stellungnahme in einer Diskussion.²⁸ Beide Bewegungen, die Glättung ebenso wie die Zuspitzung, erzeugen ein deutlich erhöhtes Abstraktionsniveau. Das hat zwar den positiven Effekt, dass individuelle Meinungen und Erlebnisse nur schwach auf die wissenschaftliche Diskussion einwirken und Normen und Konzepte der kulturellen und sozialen Ebene stärker hervortreten. Doch geht mit dem erhöhten Abstraktionsniveau auch ein Verlust einher von Lebendigkeit, Anschaulichkeit und Alltagsnähe.

Um der Problematik gerecht zu werden, bedarf es einer vorsichtigen Ausweitung der Quellenbasis: An zwei wichtigen Untersuchungspunkten werden da-

²⁵ Ulrich Engelhardt: Bildungsbürgertum. Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts. Stuttgart 1986 (Industrielle Welt Bd. 43), S. 24.

Die Psychologie als eine Wissenschaft vom Menschen richtet sich nicht ausschließlich an ein wissenschaftliches Publikum, Adressatenkreis sind auch interessierte Laien. Um 1800 übernimmt die Psychologie oft die Funktion einer generellen Einführung in die Wissenschaft (Propädeutik). So kann sie ein großes Publikum außerhalb der eigentlichen Forschergemeinschaft erreichen. Siehe dazu: G. Eckardt./ M. John./ T. v. Zantwijk/ P. Ziche: Anthropologie und empirische Psychologie um 1800. Köln/ Weimar/ Wien 2001, S. 10.

²⁶ Es wird *nicht* behauptet, dass der Wandel des Paradigmas *zugleich* auch in einer anderen Gruppe als der des Bildungsbürgertums mit einem Wandel des kulturellen Wahrnehmungsschemas einhergeht. Es ist vielmehr die historisch einmalige Konstellation von sozialer Gruppe und Forschungsgemeinschaft, die meine Annahme begründet. Doch bin ich davon überzeugt, dass der kulturelle Wandel, *von dieser Gruppe ausgehend*, auch andere Gesellschaftsgruppen erreichte.

²⁷ Beispielsweise werden erläuternde und argumentierende Situationsbeschreibungen nicht aus dem alltäglichen Erleben gewählt, sondern aus dem Fundus der Literatur geschöpft.

²⁸ Was beispielsweise dazu führen kann, dass das Feld der wissenschaftlichen Meinungen ‚strittiger‘ erscheint als das Feld der tatsächlichen Überzeugungen.

her Lexikonartikel²⁹ zu weiteren Erörterungen herangezogen. So kann der Wahrnehmungswandel argumentativ abgesichert werden und eine gewisse Anschaulichkeit gewahrt bleiben.

Folgende Vorgehensweise bietet sich für den weiteren empirischen Teil dieser Arbeit an:

- (1) Zunächst erfolgt eine Darstellung der Emotionalität im Wahrnehmungsschema „Gemütsbewegungen“ – anhand einiger Lexikonartikel aus dem Jahr 1735 und monographischer Veröffentlichungen aus den Jahren 1695 bis 1750.
- (2) Anschließend wird der Aufbau des wissenschaftlichen Paradigmas der „Gefühle“ über die wissenschaftlichen Theorien der Jahre 1770 bis 1830 nachgezeichnet.
- (3) Die Darstellung des Wahrnehmungsschemas „Gefühle“ beruht (weitgehend) auf Literatur, die nach der Jahrhundertwende veröffentlicht wurde und auf Lexikonartikel aus dem Jahre 1853.

Die Lexikonartikel werden danach befragt, welche Vorstellungen über den emotionalen Bereich sich in ihnen ausdrücken. Erklärungen des 1735 veröffentlichten „Lexikon für Gelehrte Stände“ von Zedler zu den Begriffen: „Gemütsbewegung“, „Gefühl“, „Empfinden“, „Seele“ u. a. sollen das selbstverständliche Denken *vor* dem wissenschaftlichen Theoriewandel charakterisieren; die Artikel „Gefühl“, „Empfindung“, „Seele“ u. a. in der „Allgemeinen Encyclopädie der Wissenschaften und Künste“ von 1853 sollen das selbstverständliche Denken *nach* dem Theoriewandel verdeutlichen.

Die Darstellung von Entstehung und Etablierung des Paradigmas mit Hilfe der Quellen gibt Auskunft darüber, wie sich die Wahrnehmung im Einzelnen änderte. Wie kam es dazu, dass aus Gemütsbewegungen Gefühle wurden?

Wie in Teil I ausgeführt, ist ein Wahrnehmungsschema als eine Art „Grammatik“ zu betrachten, die die Regeln zur Produktion von Emotionskonzepten vorgibt. Eine wichtige Frage wird daher sein, welche Wirkung die

²⁹ Allgemein entstehen Lexikonartikel mit dem Anspruch, sowohl informativ wie auch konsensfähig zu sein – eine ideale Quelle daher, um den unbestrittenen Konsens, oder doch zumindest die vorherrschende Meinung, innerhalb einer Zeit zu erfahren. Da direkt nach Stichworten und konkreten Begriffen gefragt werden kann, lassen sich so die negativen Effekte des Abstraktionsniveaus z. T. ausgleichen.

Wandlung des Wahrnehmungsschemas auf die emotionalen Konzepte ausübte und ob es zugleich zu einer Veränderung der emotionalen Normen kam. Es ist zu vermuten, dass neue Konzepte geschaffen wurden und andere veralteten. Da wissenschaftliche Theorien für ihre Argumentation auf Beispiele von emotionalen Konzepten und Emotionsbeschreibungen angewiesen sind, werden sie auch hierüber Auskunft geben können. Daher werden die Quellen nicht nur nach Schlüsselbegriffen und nach Phasen des Paradigmenwandels befragt, sondern auch nach Emotionskonzepten, Normen und selbstverständlichen Handlungsanweisungen. Die Darstellungen der Wahrnehmungsschemata „Gemütsbewegungen“ und „Gefühle“ (Arbeitsschritte 1 und 3) werden entsprechend ergänzt um die Zuordnung und Diskussion der mit ihnen verbundenen Emotionskonzepte.

Kapitel 5

Die Welt der Gemütsbewegungen

1. Einleitung

Um zu verstehen, was Gemütsbewegungen sind und inwiefern sie sich von Gefühlen unterscheiden, ist es notwendig, in die Denkwelt des 17. und frühen 18. Jahrhunderts einzutauchen. Das Wahrnehmungsschema “Gemütsbewegungen“ ist eingebettet in das Wissen seiner Zeit, es ist Teil der (bereits vorhandenen) Erklärungen über den Menschen und über die Welt.

Bei dieser Reise in die Vergangenheit ist nicht zu erwarten, dass die Beschreibungen und Erklärungen von Philosophen, Medizinern und anderen Wissenschaftlern ein völlig homogenes Bild ergeben und sich ein Gedanke an den nächsten fügt, so wie sich ein Puzzleteil in das nächste findet. Denn die Gedankenwelt des 17./18. Jahrhunderts ist nicht in sich geschlossen. Vielmehr ist sie so, wie eigentlich jede Gedankenwelt ist: die Theorien sind sich in Teilen widersprechend, lückenhaft, vieldeutig, aber auch anregend, provozierend und sich stetig fortbewegend.¹

Es kann in diesem Kapitel nicht darum gehen, einzelne Theorien in einem detailreichen Portrait nachzuzeichnen und Einzelmeinungen ausführlich zu bewerten. Elementar ist vielmehr, in Umrissen zu zeigen, was in dieser Zeit von den Gelehrten grundsätzlich gedacht wurde, was überhaupt denkbar und bedenkenswert war und welche Interpretationsspielräume genutzt werden konnten. Denn um Auskunft über die kulturelle Ebene der Emotionalität zu gewinnen, ist es wichtig zu zeigen, was von den Autoren für *selbstverständlich* erachtet wurde und welches Wissen sie bei ihren Lesern *voraussetzten*. Ebenso ist von Bedeutung, darzustellen, welches generelle Wissen über emotionale Phänomene sie mit ihren Schriften bei ihren Lesern *erzeugten*. Denn die kultu

¹ Trotz aller Brüche und Schwächen, die die Erklärungsansätze des 16./17. Jahrhunderts für emotionale Phänomene aufweisen, darf nicht vergessen werden, dass die vergangenen Theorien ihren Lesern ebenso plausibel bzw. unplausibel waren, wie es die wissenschaftlichen Theorien unserer Zeit sind. Das Selbstbewusstsein der Wissenschaftler vergangener Zeit war nicht weniger ausgeprägt, als es das heutige ist, auch wenn wir heute den Denkmustern und Ratschlägen des 17. und 18. Jahrhunderts ihre Zeitgebundenheit deutlich anmerken. Die Verbindlichkeit, mit der diese Theorien in ihrer Zeit präsentiert wurden und mit der ihre Ratschläge befolgt wurden, war ebenso stark, wie die Bindung, die die gegenwärtigen Theorien heute erzeugen, obwohl auch sie Lücken und Inkonsistenzen aufweisen.

Ebene, so wurde oben argumentiert, wirkt sinnstiftend im Hintergrund, sie ist vergleichbar einer sprachlichen Grammatik, die dafür sorgt, dass einzelne Satzelemente zueinander passen und verstanden werden können. Sie schreibt jedoch nicht die Bedeutung einzelner Sätze vor. So liegt die Aufgabe dieses Kapitels vornehmlich darin, das den einzelnen Theorien gemeinsam zugrunde liegende Regelsystem aufzudecken (und nicht jede Einzeltheorie in ihrem Zusammenhang und ihrer Logik zu erläutern). Die Fragen, die an die Quellen gestellt werden, entspringen daher der Neugier nach

1. den unhinterfragten Voraussetzungen von Autor- und Leserschaft.

Was nehmen die Autoren als gegeben hin? Worin sind sie sich, bei aller Unterschiedlichkeit, denn doch einig? Welches Wissen und welche Haltungen setzten sie bei ihren Lesern als gegeben voraus?

2. den beabsichtigten und unbeabsichtigten Wirkungen ihrer Schriften auf den Leser.

Welche generelle Einstellung bezüglich der Emotionalität erzeugen die Autoren? Was für ein Wissen über emotionale Phänomene produzieren sie bei ihren Lesern?

Die kulturelle Ebene der Emotionalität erzeugt Orientierungskompetenz. Dabei sind einige Orientierungspunkte (auch für die Wissenschaftler) bereits vorgegeben, andere stehen im Belieben des einzelnen Autors und unterstützen die individuelle Theoriebildung. Wie bereits oben diskutiert wurde, ist es keinem Autor möglich, das Denken neu zu erfinden, gleichsam seine Theorien in die Luft zu weben. Immer muss an bereits Vorhandenes angeknüpft werden, muss das Wissen Anschluss finden an bereits eingeübtes Denken. Für das 17./18. Jahrhundert und die Theoretiker der „Gemütsbewegungen“ finden die Prozesse, die sie beschreiben, vor dem Hintergrund der menschlichen Dualität von Leib und Seele statt: „Gemütsbewegungen“ existieren an der Schnittstelle zwischen Körper und Seele, genauer, auf der Grenze zwischen Körperwelt und Seelenwelt.

Betrachten wir im Folgenden den Ort des Auftretens von Gemütsbewegungen etwas genauer: Wie hat man sich die Seelen- und Körperwelt und das Zusam-

mentreffen dieser Welten vorzustellen? Auf welchen Annahmen in diesem Bereich fußen die Wissenschaftler dieser Zeit?

2. Von der Seele, den Lebensgeistern und dem Gemüt

Drei wichtige und nicht in Frage zu stellende Denkelemente eröffnen für das 17./18. Jahrhundert den Raum, in dem sich die Erklärungen für emotionale Phänomene entfalten können:

1. Der Glaube an die unsterbliche Seele des Menschen.
2. Die Überzeugung, dass es die Lebensgeister sind, die dem Menschen Lebendigkeit verleihen und die für alle Körperprozesse verantwortlich sind.
3. Die Gewissheit, dass Seele, Körper und Außenwelt sich im *Gemüt* des Individuums einander öffnen und aufeinander einwirken.

Es wäre unklug, die Vorstellungswelt des 17./18. Jahrhunderts für geistlos zu halten, nur weil Denkelemente in ihnen vorkommen, die uns heute naiv erscheinen. Die „Seele“, die „Lebensgeister“ und das „Gemüt“ ..., dies sind in ihrer Zeit Begriffe, die zu einem *funktionierenden* Weltbild gehören. Sie haben eine einflussreiche Existenz, sie sind Teil der gestaltenden Wirklichkeit ihrer Zeit. Es verhält sich mit ihnen ähnlich wie mit Gott und Göttern, die zur gesellschaftlich verbindlichen Existenz gebracht werden, indem man von ihnen spricht und ihnen Opfer bringt.² Die uns heute befremdenden Vorstellungen eröffneten ihren Zeitgenossen die Möglichkeit, sich zu orientieren, Ziele zu setzen und zu verfolgen, und nicht zuletzt, Handlungsalternativen zu entscheiden. Durch ihre Diskursivität und durch die vielfältigen Praktiken, die mit ihnen verbunden sind, gelangten sie zu einer *in ihrer Zeit machtvollen* Existenz.

2.1 Die Seele

Die Seele mag *heute* von vielen für eine Illusion gehalten werden, im ausgehenden 17. Jahrhundert und noch bis weit ins 19. Jahrhundert hinein ist die

² Michael Reiter: Pietismus. In: Gerd Jüttemann, Michael Sonntag, Christoph Wulf (Hrsg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland. Weinheim 1991., S. 198-213, hier: S. 210.

Seele unbezweifelbar existierend und das Objekt einer Vielzahl sowohl alltäglicher wie wissenschaftlicher Handlungen und Überlegungen. Sie ist Dreh und Angelpunkt menschlichen Daseins: Sie bezeugt des Menschen göttlichen Ursprung, seine Fähigkeiten zum Leben, zum Denken, zur Vernunft. Erst die Seele komplettiert den Menschen. Wie Zedler schreibt, „*das völlige Wesen des Menschen*“ entsteht mit der „*Vereinigung der Seele und des Körpers*“.³

Dass die Seele existiert, wird von keinem für diese Arbeit relevanten Autor bezweifelt.⁴ Ihre Existenz, so Johann Gottlieb Krüger 1756, sei nicht widerlegbar: „*Das Daseyn der Seele ist [...] eben so gewiß, als es gewiß ist, daß wir sind, und diesem zu folge ist es schlechterdings unmöglich, daß jemand der Gedancke einfallen könne, ob er auch eine Seele habe [...]*“.⁵

Die Seele ist somit ein erster wichtiger Faktor im Erklärungsgefüge des 17./18. Jahrhunderts und eine für die Gelehrten der Zeit unerlässliche Denk-voraussetzung. Allerdings schwindet die Bedeutung, die der Seele für die Existenz des Menschen zugesprochen wird, zunehmend im Verlauf der Jahrzehnte. So ist das späte 17. Jahrhundert deutlich eine Zeit des Übergangs. Noch im 16. Jahrhundert galt die Seele für viele Denker als eigentlicher Grund für die Existenz des Körpers, und alle körperlichen Teile und Funktionen wurden auf ihre Zweckmäßigkeit für den Dienst an der Seele betrachtet. Im Denken

³ Zedler, Artikel „Seele“, Bd. 36, Spalte 1049-1143, hier: 1051-1052.

⁴ Die Frühaufklärung in Deutschland war moderat, nichtradikal und traditionell, - ganz anders als in Frankreich oder England. Vgl. dazu Martin Mulsow: Säkularisierung der Seelenlehre? Biblizismus und Materialismus in Urban Gottfried Buchers *Brief-Wechsel vom Wesen der Seele* (1713). In: Lutz Danneberg/ Sandra Pott/ Jörg Schöner/ Friedrich Vollhardt (Hrsg.): Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit. Bd. 2: Zwischen christlicher Apologetik und methodologischem Atheismus. Wissenschaftsprozesse im Zeitraum von 1500 bis 1800, S. 145-173, hier: S. 148.

⁵ Johann Gottlob Krüger: Versuch einer Experimental-Seelenlehre. Halle und Helmstädt 1756, S. 23.

Die Sicherheit dieser Annahme rührt her von Descartes, der in seiner Neugründung allen Wissens auf die einzig wahrhafte und nicht anzuzweifelnde Aussage verwies, die am Anfang allen Denkens zu stehen hat: cogito ergo sum. Indem ich denke, ist die Existenz eines denkenden Etwas bewiesen. Und, so liegt die Vermutung nah: was sollte dieses denkende Etwas sein, wenn nicht die von Gott dem Menschen eingehauchte Seele.

Dass der Mensch einen Körper habe, dieser Gedanke ist weit weniger gewiss. Denn ist es nicht auch möglich, dass wir lediglich träumen, einen Körper zu haben? So hat Descartes die Gelehrten seiner Zeit davon überzeugen können, dass „*nichts leichter und sicherer ... erkannt werden [...können] als [...die] Seele*“ (René Descartes: Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie, S. 43 ff. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 15812 (vgl. Descartes-PW Abt. 2, S. 38 ff.)). Mit dieser neuzeitlich revolutionären Denkweise Descartes' manifestiert sich der Dualismus des Menschen: Der Mensch *ist* eine denkende, unstoffliche Seele und er *hat* einen materiellen Leib. Zwei folgenreiche Prinzipien treten in das neuzeitliche Denken: zum einen die Hochschätzung der Rationalität (die sich z.B. im wissenschaftlichen Ideal der rationalen Argumentation ausdrückt). Zum anderen die Reduktion des Körpers auf seine Funktionalität.

des 17. Jahrhunderts gewinnt der Körper an Eigenbedeutung, nun wird er nicht mehr gedacht als ausschließlich von der Seele geführt, sondern eine Vielzahl der Lebensvorgänge und Leistungen werden auf ihn selbst zurückgeführt.⁶ Mit der Philosophie Descartes' greift die Vorstellung Raum, dass der Körper einem eigenständigen Prinzip folgt:

„Und so [...] betrachte ich [...] den menschlichen Körper als eine Art Maschine, welche aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut und Haut so eingerichtet und zusammengesetzt ist, dass sie, auch wenn keine Seele in ihr bestände, doch alle die Bewegungen vollziehen würde, welche in ihr ohne Geheiss des Willens und deshalb nicht von der Seele ausgehen.“⁷

Doch ist trotz der starken Worte Descartes' die Selbstständigkeit des Körpers äußerst schwach, - betrachtet aus der Perspektive unserer Gegenwart und im Lichte der Entwicklung der folgenden Jahrzehnte. Denn noch ist die Seele aus einem „höheren“ Stoff, gänzlich von der Materialität des Körpers unterschieden und ihm in Allem übergeordnet. Sie ist von „geistlicher“ Substanz⁸, während der Körper stofflicher Natur ist. Die Seele gehört letztlich der unteilbaren, unendlichen und göttlichen Sphäre an, der Körper jedoch ist in seiner Materialität unauflösbar an die Erde gebunden. Auf den Körper sind somit die Gesetze der Physik anwendbar (er ist ihnen unterworfen), die Seele hingegen wird als frei gedacht und als Quell der Inspiration und Moralität. In den Worten der Zeit:

„Der Mensch hat eine zweyfache Natur und ist eine substantia composita, davon die eine die physicalische, welche natürlich in dem belebtem Leibe bestehet; die andere die moralische [...]. Aus dieser doppelten Natur fließen auch zweyerley Actiones, als natürliche und physicalische, welche nothwendig sind, und so wohl den Menschen als Vieh zukommen, und moralische, die in des

⁶ Vgl. zur Auffassung von der Seele im 16. Jahrhundert: Michael Sonntag: „Gefährte der Seele, Träger des Lebens“ Die medizinischen Spiritus im 16. Jahrhundert. In: Gerd Jüttemann/ Michael Sonntag/ Christoph Wulf (Hrsg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland. Weinheim 1991, S. 165-179, hier: S. 167.

⁷ René Descartes: Untersuchungen über die Grundlagen der Philosophie, S. 111 ff. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 15880 (vgl. Descartes-PW Abt. 2, S. 110 ff.).

⁸ Zedler, „Seele“, Sp. 1049.

*Menschen Freyheit stehen, und weil sie von einem vernünftigen Principio dependiren, [...]*⁹

Daher ist die Seele der unumstrittene Menschenlenker. Für Zedler ist der menschliche Körper lediglich „*ein zusammengesetztes Rüstzeug von verschiedenen Theilen und Gliedern, welche fähig sind, durch einen vernünftigen Geist regiret zu werden.*“¹⁰ So ist es im 17. Jahrhundert noch im eigentlichen Sinne die Seele, die will, denkt und empfindet; sie ist es, die den Menschen über das Tier erhebt, die in Verbindung steht mit der Ewigkeit und der Unendlichkeit Gottes. Diese ungleiche Bewertung in der Wichtigkeit von Körper und Seele bewirkt eine Hochschätzung all dessen, was von der Seele als Kraft, Regung oder Tätigkeit ausgeht, und eine Geringschätzung all dessen, was den Leib betrifft.

2.2 Die Lebensgeister

Die Zweigeteiltheit des Menschen wirft bei näherer Betrachtung ein Problem auf: Wie kann die Seele in ihrer Unstofflichkeit in Verbindung treten mit der Materialität des Körpers? Wie kann sie auf ihn einwirken?¹¹ Und andersherum: Wie und durch welche Mechanismen vermag der Körper Einfluss auf die Seele zu nehmen? Oder ist dies überhaupt nicht möglich?

Der Philosoph Descartes, der die strikte Trennung von Seele und Körper für seine Zeit am konsequentesten durchdachte und dessen Erklärungen bis weit ins 18. Jahrhundert Anerkennung genossen, setzte auf die Funktion der Lebensgeister (*spiritus animales*). Sie sind es, die vermittelnd zwischen Geist und Körper treten und alle wesentlichen und lebensnotwendigen Funktionen übernehmen. Das Wirkprinzip der Lebensgeister entnimmt Descartes der medizinischen Vorstellungswelt seiner Zeit.¹² So betrachtet er sie als „*sehr kleine*

⁹ J.G. Walch: Einleitung in die Philosophie, (1727) Leipzig 2te Aufl. 1730, S. 297-347, hier: 324. Zitiert nach: Martin Pott: Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik. Tübingen 1992, S. 275-276, Anmerkung 25.

¹⁰ Zedler, Artikel „Leib“, Spalten 1504-1505, hier: Sp. 1504.

¹¹ So fragt Zedler in seinem Artikel „Bewegung“. Er argumentiert: „*Denn als ein immaterielles Wesen kan sie [die Seele, J.S.] sich nicht selbst wesentlich in die Organa begeben und dieselben bewegen.*“ Zedler, Artikel „Bewegung“, Bd. 3, Sp. 1603-1613, hier: Sp. 1608.

¹² Vgl. hierzu und in der nachfolgenden Darstellung der Lebens-Geister: Ingo Wilhelm Müller: Humoralmedizin: physiologische, pathologische und therapeutische Heilkunst. Heidelberg 1993, insbesondere Kapitel 2: physiologische Grundlagen und 2.3 *Calor innatus* und *Spiritus*, S. 36ff.

Körper [...], die sich sehr schnell bewegen, so wie die Teile der Flamme, die einer Fackel entsprühnen.“¹³

Die Plausibilität des Konzepts der Lebensgeister als Mittler zwischen Seele und Körper erklärt sich aus der weit verbreiteten Vorstellung der Humoralmedizin, dass die Natur des Menschen aus einer Mischung der Elemente und der göttlichen Wärme bestehe. Die Beobachtung, dass lebendige und tote Körper sich vornehmlich in ihrer Temperatur unterscheiden, legte den Medizinern den Schluss nahe, dass Wärme und Lebendigkeit in engster Beziehung miteinander stehen. Allerdings benötigt diese spezielle Wärme eine Trägersubstanz, in welcher sie gelöst ist. Diese Trägersubstanz wird als „noch feiner als Luft“ gedacht, als „ätherisch“ und „geistartig“. Denn dieser Stoff, diese Substanz, muss alle anderen Stoffe und Substanzen durchdringen können, um sie lebendig zu machen. Dennoch ist dieser Stoff nicht „Geist“, sondern Materie, auch wenn der Begriff „Lebensgeister“ heute etwas anderes nahe legt. Die Lebensgeister gelten als sterblich und bedürfen der Atmung und Nahrung.

Zedler führt unter dem Stichwort „Lebens-Geister“ aus: *„Lebensgeister nennen einige Natur-Kündiger die natürliche und angeborne Wärme, von welcher die vornehmste Würcklichkeit des Lebens, das Athemhohlen und der Umlauf des Blutes von dem Herzen in den Leib, und aus dem Leibe wieder zum Herten herkömmt. Es sollen die Lebens-Geister die geistreichen, zarten, flüchtigen und höchstbeweglichen Theilgen des lebendigen Leibes seyn, welche in dem Saamen derer Eltern verborgen liegend erstlich mitgetheilet, hernach täglich durch die Speisen ersetzt, in dem Hirn und Hirnlein, wie auch einiger Massen in dem Rücken-Marcke von dem Pulß-Ader-Blute abgesondert, durch die Nerven in alle Theile des Leibes geführt, und in unterschiedlichen Theilen auf mancherley Art verändert werden, und endlich der Bewegungen aller Sinne, Empfindung und aller Functionen, welche nur in denen belebten Leibern vorkommen, Urheber und die würckende Ursache sind.*“¹⁴

¹³ René Descartes: Die Leidenschaften der Seele. Hrsg. u. übers. v. Klaus Hammacher. Hamburg 1984, S. 19. (Original: René Descartes: Les Passions de l’Ame. 1649).

¹⁴ Zedler, Artikel „Lebens-Geister“, Bd. 16 (1737) Spalten 1277- 1230, hier: Sp. 1277-1278. Zedler erwähnt in seinem Artikel eine Gruppe von Medizinern, die sich eine Verbindung von Seele und Körper auch ohne Lebensgeister vorstellen können (Stahlianer). Zedler selbst formuliert seinen Artikel recht vorsichtig, stützt aber seine Argumentation in anderen Artikeln, beispielsweise in „Begerde“ und „Traurigkeit“, auf dieses Prinzip.

Die Lebensgeister sind die Brücken zwischen der Welt der Seele und der Welt des Körpers, und obwohl sie die bewirkenden Ursachen sämtlicher Funktionen und Bewegungen des Körpers sind, tun sie dies nicht aus eigener Kraft, sondern als Bestandteil größerer Prozesse: *„Ob nun also schon die Lebens-Geister die nächste und physicalische Ursache aller thierischen Bewegung sind, so kan man ihnen doch nicht eine innerliche Krafft, sich selbst zu bewegen, zuschreiben, [...] sondern sie werden [...] von einer anderen Ursache getrieben, die Bewegung in den Theilen des Leibes zu vollziehen.“*¹⁵

Was treibt die Lebensgeister an? Zuerst ist es die Seele, die mit ihrem Willen die Bewegungen der Lebensgeister zu dirigieren im Stande ist. Aber nicht zu unterschätzen ist auch der Einfluss, den der Körper nimmt durch Ernährung, Bewegungen und nicht zuletzt durch den Pulsschlag und die individuelle Zusammensetzung des Blutes. Diese körperlichen Faktoren bedingen die Fließgeschwindigkeit, das Vorhandensein und die Kraft, mit der die Lebensgeister aktiv werden. Und auch die Welt selbst vermag die Lebensgeister in Bewegung zu versetzen, denn in den Sinnesorganen berühren die Dinge der Außenwelt die innere Welt, indem sie die Lebensgeister anstoßen. Auf diese Weise teilt sich die Welt in ihren Eigenschaften und ihrer Beschaffenheit mit.¹⁶

Lebensgeister durchwandern und beleben den Körper an allen Stellen, sie sind allgegenwärtig – aber nicht unsterblich und nicht in konstanter Menge dauerhaft im Körper vorhanden. Vielmehr ist es so, dass sie in ihrer Gesamtmenge stetig abnehmen, sie werden kontinuierlich (und u. U. auch plötzlich s. u.) ausgeschieden, am Lebensende gar versiegen sie. Zedler erklärt:

*„Was denn nun aus unserem Leibe heraus gehet, das verschwendet alle Mahl etwas von unsern Lebens-Geistern. [...] Ja alle Stunden und Augenblicke gehet ein Theil derer Lebens-Geister weg und verrauchet, bis daß ein sterbender den Ueberrest ausathmet. Denn der Untergang unserer Geister und Kräfte wird in diesem Leben nach und nach angefangen, gänzlich und letztlich aber begiebet er sich im Tode.“*¹⁷

Nur das ausreichende Vorhandensein der Lebensgeister sichert des Menschen Leben und ermöglicht, dass Seele und Körper ihre wichtigsten Funktionen

¹⁵ Zedler, „Bewegung“, Sp. 1608.

¹⁶ Vgl. Zedler, „Bewegung“, Sp. 1608-1613.

¹⁷ Zedler, „Lebens-Geister“, Spalte 1279.

verrichten können. Sehr nahe liegt da die Überlegung, dass ein umsichtiger Mensch mit seinen Kräften haushalten muss, dass er dafür Sorge tragen muss, dass er die kostbare Lebensenergie nicht verschwendet!

Die Lebensgeister sind Garanten des Lebens, sie sind für die Dauer des Erden-Lebens im Körper allgegenwärtig, und wie Zedler versichert, sind sie die wirkende Ursache aller lebendigen Funktionen. Somit sind sie – wie wir weiter unten sehen werden - auch die wirkende Ursache der Gemütsbewegungen. Um es bereits vorwegzunehmen, sie sind es sogar in ganz besonderer Weise, denn, so Zedler, in den Gemütsbewegungen werde offenbar, dass die Lebensgeister von licht- und feuerähnlicher Natur seien: „*solches sieht man an denen Augen, wie sie bey wüthenden und zornigen Leuten gleichsam blitzen [...]*“¹⁸

Wenn Zedler von *Gemütsbewegungen* spricht, so verwendet er einen Begriff, der heute nur noch intuitiv verstehbar ist. Was ist das Gemüt? Und schließlich: Was sind Gemütsbewegungen?

2.3 Das Gemüt

Mit dem Begriff „Gemüt“ und seiner Verwendung im 17./18. Jahrhundert eröffnet sich bei genauerem Hinsehen eine Selbstbeschreibung des Menschen, die wenig mit der unsrigen heute gemein hat und die nachzuvollziehen nicht einfach ist. Zwar gebrauchen wir in der Alltagssprache immer noch den Begriff „Gemüt“, meist zur charakterlichen Beschreibung einer Person („Er hat ein ausgeglichenes Gemüt.“). Jedoch ist diese Verwendung lediglich eine blasse Erinnerung an die Allgegenwärtigkeit und Bedeutungsintensität von „Gemüt“ im 17./18. Jahrhundert. Denn das seit mittelhochdeutscher Zeit bezeugte Wort hat sich im Laufe seiner Geschichte bis in unsere Gegenwart hinein in seinem Bedeutungsspektrum stetig ausgedünnt.¹⁹ Von seinem Ursprung her bezeichnet

¹⁸ Zedler, „Lebens-Geister“, Spalte 1278.

¹⁹ Der Autor des Artikels tut sich mit der Erklärung des Begriffs „Gemüt“ außerordentlich schwer, obwohl der Begriff „Gemüt“ ansonsten durchgehend routiniert verwendet wird. Ganz untypisch für Zedler ist, dass seine *Erklärung* unter dem zugehörigen Stichwort holprig, sein *Gebrauch* in vielen anderen Artikeln hingegen flüssig ist. Daher ist zu vermuten, dass diese

„Gemüt“ sowohl die Gesamtheit der seelischen Empfindungen und Gedanken wie auch den Ort ihrer Entstehung und Entfaltung.²⁰

Mit dieser Verwendungsweise ist eine Doppelstruktur vorgegeben, die nur wenigen Begriffen eigen ist²¹: Das Gemüt ist sowohl ein Akteur, der handelt, verrichtet und wirkt, wie auch ein Raum, in dem Dinge geschehen, in dem Ereignisse stattfinden und der beobachtet werden kann.

Die Lokalisierung sämtlicher personaler Handlungsursachen, Antriebe und Motivationen im Gemüt verweist auf den Charakter des *Raumes*. Es gibt keinen treffenderen Begriff für das „Innere“, für das Nicht-sichtbare einer Person. Der Gesamtheit der *Aktivitäten* des Gemüts kommt man in der Vielfalt der bis heute bekannten und aus dem mittelhochdeutschen „muot/mut“ abgeleiteten Begriffe (dessen Kollektivbildung „Gemüt“ ist) auf die Spur, auch wenn das ehemals starke Verb „muten“ (ungefähr: seine Aufmerksamkeit auf etwas richten, etwas begehren), inzwischen veraltet ist. Bis heute gebräuchlich sind „anmuten“, „vermuten“, „zumuten“, „ermutigen“, „entmutigen“, „frohgemut“, „wohlgemut“, „mutig“ und „vermutlich“. Das Wort „muot/mut“ steckt auch in zahlreichen Zusammensetzungen, beispielsweise in „mutmaßen“, „mutwillig“, „übermütig“ und „demütig“.²² Allen diesen Begriffen ist gemeinsam, dass sie von der psychischen Verfasstheit einer Person erzählen, dass sie Aufschluss geben darüber, was im „Inneren“ eines Anderen vorgeht. So umfasst im 17./18. Jahrhundert der Begriff „Gemüt“ die Vollständigkeit und das Wirksamwerden aller inneren Elemente und Kräfte, die wir heute psychisch nennen.

In einigen Anwendungsbereichen sind die damaligen Bedeutungen der Begriffe „Herz“, „Seele“, „Sinn“ und „Geist“ annähernd deckungsgleich mit „Gemüt“. Doch keines von ihnen kann das gesamte Bedeutungsspektrum von „Gemüt“ vollwertig ersetzen. Sie erfassen jeweils nur einen Teilbereich oder einen Aspekt, wo hingegen „Gemüt“ als eine Art Oberbegriff ihre Bedeutungsbereiche mit umschließen kann.²³

Erläuterung keinem anzunehmenden Konsens unter den Wissenschaftler entspricht. Bei der Erklärung des Begriffs „Gemüt“ wird nur punktuell auf seinen Artikel zurückgegriffen.

²⁰ Duden, Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. Mannheim 2001, Stichwort „Gemüt“, S. 265.

²¹ Ähnlich in dieser Hinsicht sind beispielsweise „Geist“, „Herz“ und „Himmel“.

²² Duden, Herkunftswörterbuch, Stichwort „Mut“, S. 546-547.

²³ Ingeborg Hartmann-Werner: „Gemüt“ bei Goethe. Eine Wortmonographie. München 1975 (Münchener Germanistische Beiträge, Bd. 23), S. 192-193. Die Verwendungsweise des

Die größten Bedeutungsüberschneidungen gibt es mit dem Begriff der Seele, so dass Zedler anmerkt, nicht alle Autoren würden zwischen Seele und Gemüt unterscheiden.²⁴ Tatsächlich gehen aus beiden Begriffen Zusammensetzungen hervor, die annähernd gleich sind, so entsprechen sich beispielsweise *Gemütsbewegungen* und *Seelenbewegungen*, *Gemütsruhe* und *Seelenruhe*. Doch gibt es zwischen „Gemüt“ und „Seele“ auch gravierende Bedeutungsunterschiede, beispielsweise gilt die Seele als unsterblich, eine Annahme, die in keiner Weise über das Gemüt gemacht wird. Zudem gilt das Gemüt als dasjenige, was im Menschen weitaus eher als erkenn- und erforschbar gilt, denn die Seele ist (zumindest in großen Teilen) unerforschlich und prinzipiell von metaphysischer Natur. Dennoch stehen Gemüt und Seele in engster Verbindung; Zedler führt an, dass unter Gemüt auch „[...] *die angebohrne Art, oder die Seele verstanden* [wird], *vornehmlich wie sie in ihr selbst oder gegen die äusserlichen Dinge geneigt oder beschaffen ist.*“²⁵ So zeigt das Gemüt die individualisierte bzw. personalisierte Seite der Seele, über die dann auch Gesamtaussagen möglich werden, beispielsweise in der Aussage: wenn die Seele eines Menschen „[...] *sich auf etwas Rechtschaffenes wendet, heisset es ein gutes, ein edles Gemüth, wann sie sich aber zu bösen Dingen neiget, so nennet man es ein boßhaftes, ein lüderliches Gemüth.*“

Das Gemüt ist als die diesseitige Wirkstätte der Seele zu sehen, wenn man so will, die sterbliche Seite der Seele: Alles, was die Seele im Menschen vermag, vermag sie im und durch das Gemüt. So betont Zedler, dass das Gemüt „*im eigentlichen und gehörigen Verstande [...] diejenige Krafft und Vermögen der menschlichen Seele* [bezeichnet], *dadurch sie fähig ist zu schließen, zu beurtheilen und zu gedencken.*“²⁶

Das Gemüt ist jedoch nicht nur die Wirkstätte der Seele und der Ort *ihres* Wirkens, es ist zugleich der Ort, an dem *die Welt* auf die Seele wirkt und ihre Spuren hinterlässt. Denn das Gemüt ist kein abgeschlossener, sich selbst genügender Ort, sondern er ist zum anderen, zum Mitmenschen und zur Mitwelt geöff-

Begriffs „Gemüt“ bei Goethe unterscheidet sich nicht grundsätzlich vom Verwendungsgebrauch seiner Zeitgenossen, siehe, S. 180.

²⁴ Zedler, Artikel „Animus“, Bd. 2. Spalte 338-339.

²⁵ Zedler, „Animus“, Spalte 338-339.

²⁶ Zedler, „Animus“, Spalte 338-339. Zedler reiht „Gemüt“ in eine Linie mit „*der Sinn, die Hertzhaftigkeit, der Verstand, die Meynung, der Vorsatz, die Absicht.*“

Vgl. auch Hartmann-Werner, S. 62-63.

net. Es ist das Gemüt eines Menschen, das den anderen wahrnimmt, Kontakt zu ihm aufnimmt²⁷, die Welt erfährt und durchdringt.

Allerdings: Indem es zur Welt offen ist, ist es auch den Einflüssen der Außenwelt ausgesetzt, die generell als gefährvoll vorgestellt werden. So ist das Gemüt des Menschen „weiche Seite“, hier ist er schutzlos angreifbar, verletzlich, es ist seine Achillesferse, die tödlich getroffen werden kann. Im Gemüt ist u. a. der Lebenswille beheimatet und ein Angriff auf das Gemüt kann diesen Willen zerstören. Denn mit dem Gemüt wird auch die Lebensenergie getroffen und der so in seinem inneren Kern verwundete Mensch stirbt, indem die Lebensenergie ihn verlässt.²⁸ Diese Vorstellung, dass die Lebensenergie den Menschen plötzlich verlassen kann, ist im Denken des 17./18. Jahrhundert *keine* Metapher. In einem tatsächlichen Sinne wird davon ausgegangen, dass das Leben den Körper verlässt. Diese Überzeugung beruht auf der Vorstellung, dass die *Lebensgeister* den Menschen verlassen. Sie sind, wie oben erläutert wurde, für *alle* Körperprozesse von elementarer Bedeutung und im eigentlichen Sinne die wirkende Ursache all dessen, was im Menschen geschieht. So stehen auch die Vorgänge im Gemüt und auch der Tod in engstem Zusammenhang mit den Lebensgeistern. Wie sollte man einen plötzlichen Tod auch anders erklären als durch einen starken Verlust oder durch die Verletzung der Lebensgeister? Zedler erklärt:

„Wie aber, wenn ein ganz gesunder Mensch, vor grosser Freude, Frucht oder Schrecken dahin fielle und stürbe? [...] Da ist wohl nicht zu glauben, daß diese an ihren Organis auch nur in etwas verletzt gewesen. Hieraus folget, daß das MOUENS, die bewegende und Haupt-Ursache [=die Lebensgeister] verletzt sey, und seine Instrumente [=die Organe] verlassen habe.“²⁹

Der Verlust der Lebensgeister ist gleichbedeutend mit dem Verlust des Lebens und des Lebenswillens. Daher ist der Schutz des Gemüts vor Angriffen von Außen von hohem Rang und daher ist die Wiederherstellung von innerer Ruhe

²⁷ Das Gemüt kommt nur demjenigen zu, der es versteht, mit anderen zu kommunizieren, mitzufühlen, mit zu leiden, ein Miteinander zu vollbringen. Wenn jemand als „gemütskrank“ bezeichnet wird, so ist er der Fähigkeit zum Miterleben, zum menschlichen Miteinander beraubt. Dem „Gemütlosen“ gar, sind sämtliche Erlebnisweisen des „Über-sich-hinaus-seins“ fremd. Er vermag keinen Kontakt mit den Mitmenschen aufzunehmen, ihm bleibt die Möglichkeit verwehrt, dauerhafte und tiefe geistige und emotionale Bindungen aufzubauen. (Hartmann-Werner 1975, S. 97).

²⁸ Hartmann-Werner 1975, S. 97.

²⁹ Zedler, „Lebens-Geister“, Spalte 1278.

von elementarer Bedeutung. Erleidet das Gemüt eine große Erschütterung, besteht immer die Möglichkeit, dass diese Verletzung zum Tode führt.

Das Gemüt ist, wie die Lebensgeister, ein Mittler und ein Mittleres, es ist weder ganz Geist, noch ganz Körper. Es gehört weder ganz zum einen, noch zum anderen Teil des Menschen. Im Gemüt treffen sich des Menschen Innen und Außen und wirken aufeinander ein. In diesem Sinne ist das Gemüt ein Ort, ein Ereignisraum. Aber das Gemüt ist auch das *aktive* Zentrum des Menschen: Seele und Körper *sind* das Gemüt.

3. Das Wahrnehmungsschema „Gemütsbewegungen“

Nachdem nun einige Selbstverständlichkeiten des Denkens dieser Zeit vorgestellt wurden, quasi die Bühne errichtet wurde, auf der die Wissenschaftler des 17. und frühen 18. Jahrhunderts ihre Werke unter dem Thema „Gemütsbewegungen“ aufführen, steht nun an zu erläutern, wie die Autoren über „Gemütsbewegungen“ schreiben und worin sie sich in ihren Stücken zum Thema einig sind. Wie oben schon erläutert, kann es nicht darum gehen, die Werke der Autoren einzeln zu analysieren, um ihnen gerecht zu werden, sondern es geht darum, das den Werken gemeinsame Denken deutlich zu machen. Um im Bild des Theaters zu bleiben: Interessant ist die Frage, ob die Autoren sich mehrheitlich darauf einigen können, in welchem Stück Gemütsbewegungen die Hauptrolle spielen: in einer Komödie, einem Drama oder einer Tragödie? Können sie sich darauf einigen, dass Gemütsbewegungen die (heimlichen) Helden sind, die bösen Intriganten, die Verräter oder gar die offenen Bösewichte? Und eine wichtige Frage schließt sich an: inwiefern gleichen sich die Ratschläge und Handlungsanweisungen der Autoren an das Publikum? Mit welchen Eindrücken werden die Zuschauer wieder nach Hause geschickt: Mit hoffnungsvollem Herzen oder mit ängstlichem? Mit welchen Hinweisen, Aufforderungen oder Ermahnungen?

Um die Pointe vorwegzunehmen: die Autoren wählen die Tragödie. Und sie ermahnen ihre Leser zu wachsamem Argwohn diesen heimlichen Bösewichtern gegenüber, damit nicht auch sie ihnen eines Tages zum Opfer fallen.

Wie kommen die Autoren zu diesem Urteil?

Klären wir zunächst die Frage: Was sind – mit den Augen der Autoren betrachtet – Gemütsbewegungen?

3.1 Gemütsbewegungen: Kernprozess und Anlass

Befragen wir Zedler, der in dieser Frage als repräsentativ gilt, und legen dabei kurz dar, inwiefern andere Autoren abweichende Ansichten vertreten.³⁰

„Alles nun, was in dem Gemüthe vorgehet, oder eine Handlung desselben ist, können wir überhaupt die Gemüths-Bewegungen nennen [...].³¹ Unsere Gemüths-Bewegungen sind gelinde oder heftig, oder auch ruhig oder unruhig. Die erstern behalten den gemeinen Namen, die letzteren können Leidenschaften ... Lateinisch, adfectus, genennet werden. ... Die Leidenschaften sind heftige Gemüths-Bewegungen.³²

Mit dieser Definition bringt Zedler die wissenschaftliche Meinung seiner Zeit gut auf den Punkt. Auch Christian Thomasius hatte 1696 befunden: *„Alle Philosophi haben sich die Affecten unter dem concept einer Bewegung eingebil-*

³⁰ Zedler führt den Begriff „Gemütsbewegungen“ nicht eigenständig, doch unter dem Begriff „Begierde“ erläutert er seine Vorstellungen ausführlich.

³¹ Zedler, Artikel „Begierde“, Bd. 3, Spalten 918-921, hier Spalte 918-919. Mit dieser Definition weicht Zedler, wie er eingesteht, ein wenig ab vom üblichen Sprachgebrauch, da andere nur die *heftigeren* Bewegungen als Gemütsbewegungen bezeichnen, doch kann Zedler seine Begriffsbestimmung überzeugend rechtfertigen. *„Wir wissen ganz wohl, daß der Gebrauch uns hierinnen zuwider, nachfolgende Ursachen aber möchten vielleicht zeigen, daß diese Veränderung nicht ohne Grund sey. [...] So wird man finden, daß dieses Wort auch von denjenigen, welche es sonst besonders in andern Verstande annehmen, dennoch in Beschreibung allgemeiner Beschaffenheiten des Gemüthes gebraucht werden. [...] So bemercket man, daß andern selbst das Wort Gemüths-Bewegung zu ihrem Ausdrucke zu wenig scheint, weswegen sie gemeinlich von heftigen Gemüths-Bewegungen reden.“*

³² Zedler, „Begierde“, Spalte 918-919.

det.“³³ (Und tatsächlich weicht nicht ein Autor in meiner Untersuchungsgruppe bis 1744 von dieser Vorstellung ab.)

Zedler unterscheidet Gemütsbewegungen weiter nach ihrer Heftigkeit. Nehmen sie eine stärkere Form an, werden sie auch „Leidenschaft“ oder „Affekt“ genannt. Einen „qualitativen Sprung“ zwischen Gemütsbewegungen, Leidenschaften oder Affekten sieht er also nicht, die Übergänge zwischen ihnen können wir uns fließend vorstellen. (Keiner der befragten Autoren zwischen 1649 und 1744 differenziert zwischen den Begriffen „heftige Gemütsbewegung“, „Affekt“ und „Leidenschaft“ und keiner sieht einen generellen Unterschied in der Entstehung und in dem Verlauf von Gemütsbewegungen und *heftigen* Gemütsbewegungen, d.h. Affekten.³⁴)

Entsprechend dem Doppel-Konzept von „Gemüt“ als Aktivitätszentrum und als Ereignisraum können Zedler und mit ihm die anderen Autoren sich Gemütsbewegungen sowohl als *Handlungen* des Gemüts vorstellen, wie auch als passive Erlebnisweisen *im* Gemüt. Und insofern ist vielleicht doch zwischen den Bezeichnungen „Gemütsbewegung“ und „Leidenschaft“ eine kleine Differenz auszumachen: Mit dem jeweiligen Begriff korrespondiert eine Vorliebe der Betrachtung:

Steht bei der Bezeichnung „Gemütsbewegungen“ oft der Aspekt der *Aktivität* der Seele im Vordergrund (die Seele aktiviert das Gemüt), weisen die Autoren unter der Bezeichnung „Leidenschaft“ darauf hin, dass die Seele die Bewegungen im Gemüt *erleidet*.

Beide Betrachtungsweisen sind bei Zedler gut zu erkennen. Wenn wir seiner Erklärung zur Entstehung einer Leidenschaft folgen, können wir beobachten, wie aktive und passive Elemente sich ineinander fügen, - zudem wird auch deutlich, worin für ihn und für die Mehrzahl der Autoren - die *eigentliche* Gemüts-Bewegung besteht:

³³ Christian Thomasius: *Ausübung der Sittenlehre*. Halle 1696. (Nachdruck Hildesheim 1968), S. 73.

³⁴ Die Versuchung ist groß, beim Lesen dieser Texte vom heutigen Gebrauch der Begriffe auszugehen und zwischen Affekten, Leidenschaften und heftigen Gemütsbewegungen zu unterscheiden. Doch ist diese Differenzierung *zu diesem Zeitpunkt* in den Quellen noch nicht vorhanden. Es macht gerade einen Teil des Wahrnehmungsschemas „Gemütsbewegungen“ aus, dass die damaligen Gelehrten beim Nachdenken über emotionale Phänomene diese Unterscheidungen *nicht* vornehmen.

Zedler formuliert den Anlass einer Gemütsbewegung folgendermaßen:

„Es ist wahr, die heftigen Bewegungen haben, in so weit sie heftig werden, den Grund in unserer Seele. Nachdem dieselbe vermeint ihre Glückseligkeit entweder gewiß, oder vollkommen in einer Sache anzutreffen, nachdem bestrebet sie sich, dasselbe zu erhalten.“

Der erste Anlass für die Gemütsbewegungen ist demnach das Begehren der Seele nach etwas (vermeintlich) Glücklichmachendem. (Hier setzen einige Autoren etwas andere Akzente, wie wir noch sehen werden.) Zedler führt weiter aus:

„Doch sind die meisten Mittel unserer, wo nicht wahren, doch vermeinten Glückseligkeit ausser uns. Mit diesen ist unsere Seele nicht unmittelbar verbunden, sondern der Leib ist das Band der äusserlichen Dinge mit der Seelen. In diesen würcket nun dieselbe und die Bewegung geschiehet in denen Lebens-Geistern.“

Zedler erklärt, dass Menschen die Mittel zur Glückseligkeit außerhalb ihrer selbst vermuten und sich daher das Streben der Seele auf die Außenwelt richtet. Die Seele ist mit der Außenwelt nur über den Körper verbunden, daher wird sie nun in ihm tätig. Der Impuls des Seelen-Begehrens wird an die Lebensgeister weitergegeben, sie werden in Bewegung versetzt.

„Diese Bewegung derer Lebens-Geister, welche die erstlich von der Seelen empfangene Bewegung fortsetzen, ist dasjenige, worinnen sich eigentlich die Heftigkeit äussert, wie ein jeder, der auf sich selbst Achtung giebt, empfinden wird, und wir gleichfalls an anderen die heftigen Regungen von aussen wahrnehmen. Die Seele empfindet also, oder leidet die Bewegungen derer Lebens-Geister. Hierbei empfindet sie zugleich eine Unlust, oder einen Schmerz.“³⁵

Zwei Gedanken sind hier ineinander verwoben. Zum einen: Die Bewegungen der Lebensgeister sind, so Zedler, die *eigentliche* Heftigkeit der Gemütsbewegungen. Sie seien es - bei uns und bei anderen-, die sichtbar und spürbar sind.

³⁵ Zedler, „Begierde“ Spalten 918-921, hier Spalte 918-919.

Hier stoßen wir auf die Kernidee, die hinter dem Konzept der Gemütsbewegungen steht – nicht nur bei Zedler, sondern bei allen Autoren dieser Zeit: Gemütsbewegungen im eigentlichen Sinne sind die (heftigeren) Bewegungen der Lebensgeister.³⁶

Der andere Gedanke baut auf dem ersten auf: Nachdem die Lebensgeister den Impuls der Seele aufgenommen haben und das Gemüt in Bewegung gesetzt ist, erfolgt die Rückwirkung des Geschehens auf die Seele. Sie empfindet und erleidet nun die Gemüts-Bewegungen. Eine Leidenschaft ist daher *auch* das (passive) Empfinden der Bewegungen der Lebensgeister im Gemüt, verbunden mit dem *Erleiden* dieser Bewegungen. (Für Zedler und viele andere Gelehrte eine nahe liegende Erklärung des Begriffs „Leidenschaft“.)³⁷

Die Antworten auf die Frage nach dem Anlass einer Gemütsbewegung fallen, wie oben bereits angesprochen wurde, unterschiedlich aus. Dies verwundert jedoch nicht, bedenkt man, dass die Lebensgeister eine zentrale Position einnehmen innerhalb der Erklärungen über den Menschen, und dass ihre Funktionen innerhalb des Körpers vielzählig sind. Wie oben erläutert wurde, sind sie trotz ihrer elementaren Stellung nicht von sich aus aktiv, sondern folgen den Impulsen, die die Umgebung setzt. Da prinzipiell sowohl die *Seele* die Lebensgeister aktivieren kann, wie auch die *Außenwelt* (es wird sogar ein *unmittelbarer* Kontakt von Außenwelt und Lebensgeister in den Sinnesorganen vermutet), und da auch die *Physiologie* des Körpers, in seinen Gewohnheiten,

³⁶ Stahl, Wolff und andere sind keine Anhänger der Theorie der Lebensgeister, dennoch verwenden sie sehr ähnliche Formulierungen, um die Vorgänge zu erklären. Stahl: [...] *Leidenschaften entstehen [...] mit der Folge einer außergewöhnlichen Strömung des Blutes und der übrigen Säfte.* (S. 27) Wolff: *Es pfelet aber ein jeder Affect verknüpft zu seyn mit einer ausserordentlichen Bewegung des Geblütes, und sonderlich der flüssigen Materie in den Nerven.* [...]. Georg Ernst Stahl: Über den mannigfaltigen Einfluß von Gemütsbewegungen. Halle 1695 (Ausgabe: Sudhoffs Klassiker der Medizin, Bd. 36. Leipzig 1961), S. 271-272. Christian Wolff: Vernünfftige Gedanken. Von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Halle 1720 (Ausgabe: Gesammelte Werke hrsg. v. Charles A. Corr. 1. Abteilung, Deutsche Schriften Bd. 2; Nachdruck der Ausgabe Halle 1751).

³⁷ Wichtig zu verstehen ist: es geht Zedler und anderen nicht darum, dass die Seele sich, nachdem sie den Prozess in Gang gesetzt hat, der Gemüts-Bewegungen *bewusst* wird, diese oder ähnliche Formulierungen sind in den Quellen zu diesem Zeitpunkt noch nicht zu finden. (Der Begriff „Bewusstheit“ würde eine Distanz ausdrücken, die den Vorstellungen dieser Zeit noch nicht zukommen). Zedler wählt den Begriff „empfinden“ oder „erleiden“ – beide Begriffe setzen ein Involviertsein voraus. Zedler erklärt kurz vor dieser Zitatstelle: „*Leiden heißt überhaupt empfinden. Man verknüpft aber auch ferner den Begriff des Schmerzens mit diesem Worte, daß also Leiden so viel als etwas schmerzlich empfinden bedeutet.*“ Vgl auch Gottscheds Ausführungen: „*Einen heftigen Grad der sinnlichen Begierde und des sinnlichen Abscheues, nennen wir einen Affect, oder eine Gemüthsbewegung. Man nennt sie nach Art der Lateiner auch Leidenschaften: Weil das Gemüthe gleichsam von den Affecten bestürmet und beunruhiget wird; dabey es sich dann fast nur leidend verhält.*“ (S. 254).

Bewegungen und organischen Bedürfnissen die Zusammensetzung und den Fluss der Lebensgeister bestimmen kann, kommen auch alle diese Triebkräfte in Betracht, Gemütsbewegungen hervorzubringen bzw. zu verstärken. Zedler führt in seinen Erklärungen als erste Triebkraft das Begehren der Seele an, andere Autoren vermuten eher einen Faktor außerhalb der Seele. Beispielsweise vermuten Stahl und Trier, dass die Außenwelt auf das Gemüt wirkt, indem sie ein Begehren in die Seele pflanzt oder indem sie die Sinne reizt. Und Descartes hält es für plausibel, dass die Zusammensetzung des Blutes oder das Temperament wirkende Ursache für Gemütsbewegungen sind. Thomasius weist zudem auf die die Bedürfnisse des Körpers als Auslöser von heftigen Gemütsbewegungen hin. Und selbst die Möglichkeit, dass Gott in uns Gemütsbewegungen erwirkt, kann nicht für alle Autoren dieser Zeit ausgeschlossen werden, so versichert Meier noch 1744, dass kein Gottesgelehrter in Abrede stellen wird, dass viele Leidenschaften durch die unmittelbare Gnadenwirkung Gottes entstehen.³⁸

Tabelle 1 gibt Auskunft über die Vorstellungen der Autoren hinsichtlich des Anlasses von Gemütsbewegungen.

Tabelle 1: Der Anlass einer Gemütsbewegung

Autor	Zitat	Zusammenfassung
Antike Schmidt	Der Affect ist der Trieb unserer Seele, der auf eine Zeitlang, von Dingen die ausser uns sind, einen solchen Zustand in uns hervorbringt, als die Traurigkeit, die Freude, die Furcht und das Verlangen ist. Ueberhaupt ist, (wie dieses auch der Name Leidenschaft zeigt) der Affect alles was wir Leiden, indem die Dinge, die ausser uns sind, auf uns würcken. Denn vornemlich entsteht der Affect durch Dinge die ausser uns sind, und verändert sich, nachdem etwas, das zu uns nicht gehöret, ihn in Bewegung setzt. (S. 9)	Dinge der Außenwelt wirken auf die Seele und veranlassen einen Affect.
1649 Descartes	Aus dem vorhergehenden ist es klahr, daß die äusserste und nächste Ursache der Leidenschafft der Seelen keine andere sey, als die Bewegung, durch welche die Lebens-Geister die glandulam bewegen, die in der Mitte des Gehirnes befindlich ist. Allein dieses	Die Leidenschaften werden geweckt durch - Vorstellungen der

³⁸ Georg Friedrich Meier: Theoretische Lehre von den Gemütsbewegungen überhaupt. Halle 1744 (Ausgabe: Faksimiledruck, F. a. M. 1971), S. 38: *Man muß die übernatürlichen Gemütsbewegungen, von den natürlichen vor allen Dingen unterschieden. Kein Gottesgelehrter wird in Abrede seyn, daß nicht viele Leidenschaften, durch die unmittelbare Gnaden-Würckungen Gottes, entstehen. Diese wird niemand für Handlungen der Seele halten, der nicht gerade so wie ein Pealgius denken will. Allein, von diesen ausserordentlichen Gemütsbewegungen ist auch hier nicht die Rede.* (Das Urteil über diese Gemütsbewegungen stimmt selbstverständlich nicht mit dem negativen Urteil über die auf natürlichem Weg entstandenen Gemütsbewegungen überein.)

	<p>ist nicht genug, dieselbe von einander abzusondern und zu distinguiren. Man muß auf ihren Ursprung gehen, und die vornehmste und eigentlichste Ursachen derselben entdecken. Ob sie nun gleich auch aus der Würckung der Seelen entstehen können, indem sich selbige gewisse Sachen concipiren will, auch aus dem Temperament des Körpers allein, oder denen Impressionen, welche ohngefähr in dem Gehirne vorfallen, wenn wir z. E. empfinden, daß wir traurig oder lustig sein, und dennoch die Ursache davon gar nicht wissen: So ist auch aus dem vorhergehenden klahr, daß alle Leidenschafften von den Objecten erreget werden können, welche die Sinne bewegen, und daß also diese objecta am öffteren und vornehmsten die Ursache derselben seyn. (S. 65-66)</p>	<p>Seele, - das Temperament des Körpers - und die Objekte der Außenwelt.</p>
1695 Stahl	<p>[...] Leidenschafften entstehen entweder durch einen starken Reiz von außen über die körperlichen Sinnesorgane mit der Folge einer außergewöhnlichen Strömung des Blutes und der übrigen Säfte. [...] Mehr jedoch haben die Leidenschafften ihren Ursprung in der Gewohnheit, das Gemüt auf bestimmte Objekte hinzulenken. Diese Gewohnheit kann angeboren sein; sie kann aber auch angenommen sein und geht dann hervor aus einer Wertschätzung der sinneserregenden Dinge [...] (S. 27)</p>	<p>Leidenschafften entstehen durch die Objekte der Welt und deren Wertschätzung.</p>
1696 Thomasius	<p>Alle Affecten entspringen aus einer starcken Eindrückung, oder Bewegung äußerlicher Dinge in das Herz des Menschen und der daraus erfolgten außerordentlichen Bewegung der Lebens-Geister im Geblüte. Alle Leidenschafften der Seelen kommen von denen Sinnlichkeiten her. Wir müssen aber allhier wiederholen, [...] daß zu denen Sinnlichkeiten auch die Empfindung unserer Gedancken gehöre; Dem [...] auch die Empfindung unserer Neigungen selbst beyzufügen ist. [...] Eben also mustu durch die äußerlichen Dinge allhier diejenigen verstehen, die außer dem Hertenzen des Menschen seyn [...], als wie wir [...] alle äußerliche Dinge genennet haben, die außer dem Gehirne seyn dergestalt, daß auch hier unter die äußerlichen Dinge die jenigen gehören, die sonst innerliche Theile des Menschlichen Leibes sind, damit man uns nicht etwa den Hunger, Durst und die aus der Menge des Saamens herrührende Begierde vorwerfe. (S. 92-93)</p>	<p>Affekte entstehen aus sinnlichen Eindrücken: - der äußeren Dinge - der Gedanken und Neigungen - der Bedürfnisse des Körpers.</p>
1720 Wolff	<p>[...] die Affecten [rühren] von den Sinnen und der Einbildungs-Kraft her [...] (S. 298)</p>	<p>Affekte beruhen auf Sinneserregung und Einbildungskraft.</p>
1731 Trier	<p>Erstlich werden die Sinnen des Leibes durch etwas äusserliches, hernach der Verstand der Seele berührt. Hierauf entsteht in dem Geblüt des Leibes eine Bewegung, und endlich wird auch der Wille der Seele bewegt, da denn die Gemüths-Bewegung völlig ist. (S.8)</p>	<p>Affekte rühren von den äußeren Dingen her, die zunächst den Willen ansprechen und dann auch die Seele.</p>
1733 Gottsched	<p>Nun kann sich die Kraft unserer Seelen, die zu unzehlichen Vorstellungen fähig und geschickt ist, nicht ohne Ursache zu dieser oder jener Empfindung neigen. Sie muß einen zulänglichen Grund haben, warum sie vielmehr diesen als jenen Gedanken hervorzubringen bemüht ist. Diese giebt nun die Einbildungskraft an die Hand, die durch das mit der Vorstellung eines Dinges verknüpfte angenehme oder gute, die geschäftige Kraft der Seelen bestimmt und lenket [...] (T1, S. 298)</p>	<p>Gemütsbewegungen beruhen auf Empfindungen, die von der Einbildungskraft geformten sind.</p>
1735 Zedler	<p>Es ist wahr, die heftigen Bewegungen haben, in so weit sie heftig werden, den Grund in unserer Seele. Nachdem dieselbe vermeint ihre Glückseligkeit entweder gewiß, oder vollkommen in einer Sache anzutreffen, nachdem bestrebet sie sich, dasselbe zu erhalten. Doch sind die meisten Mittel unserer, wo nicht wahren, doch</p>	<p>Die Dinge der Außenwelt entfachen eine Begierde in der Seele. Über die Lebensgeister wirkt</p>

	vermeintlichen Glückseligkeit ausser uns. Mit diesen ist unsere Seele nicht unmittelbar verbunden, sondern der Leib ist das Band der äusserlichen Dinge mit der Seelen. In diese würcket nun dieselbe, und die Bewegung geschieht in denen Lebens-Geistern. Diese Bewegung derer Lebens-Geister, welche die erstlich von der Seelen empfangene Bewegung fortsetzen, ist dasjenige, worinnen sich eigentlich die Heftigkeit äussert, wie ein jeder, der auf sich selber Achtung giebt, empfinden wird, und wir gleichfalls an andern die heftigen Regungen von aussen wahrnehmen. Die Seele empfindet also, oder leidet die Bewegungen derer Lebens-Geister. (Artikel Begierde, S. 918)	diese auf den Leib ein. Die Bewegung der Lebensgeister wirkt auf die Seele zurück.
1744 Meier	Kein Gottesgelehrter wird in Abrede seyn, daß nicht viele Leidenschaften, durch die unmittelbare Gnaden-Würckungen Gottes, entstehen. Diese wird niemand für Handlungen der Seele halten, der nicht gerade so wie ein Pelagius denken will. [...] Diejenigen Gemüthsbewegungen also, die natürlicher Weise entstehen, werden insgesamt Handlungen der Seele seyn. [...] alle natürliche Veränderungen der Seele [sind] ihre eigenen Handlungen, bey welchen sie zu gleicher Zeit auf eine idealische Art von dem Körper leidet. (S.38)	Leidenschaften entstehen auf natürliche und übernatürliche Weise. Wenn sie natürlich sind, dann sind sie Handlungen der Seele, andernfalls sind sie von Gott gewirkt.

Bei aller Verschiedenheit treffen sich die Positionen der Autoren in der Aussage, dass das *Einlassen der Seele auf die Dinge der Außenwelt* der eigentliche Anlass für eine Gemütsbewegung ist. Enthalten in dieser Aussage ist sowohl die Vorstellung, dass die Dinge die Seele direkt beeinflussen (wozu auch die Bedürfnisse des Körpers und das Temperament zählen), wie auch die Idee, dass die Seele ein eigenständiges Verlangen nach ihnen produziert.³⁹ Die erste Vorstellung verstärkt in den Gemütsbewegungstheorien den Charakter des Leidens der Seele, da die Welt auf diese Weise die Seele aus ihrer ursprünglich begierdelosen Haltung herauslöst. Die zweite hebt die aktive Rolle hervor, die der Seele beim Erwecken einer Gemütsbewegung zukommt, und sie zeigt auf, dass es die Seele selbst ist, die Begierden entwickelt. Die Autoren legen nicht alle Wert auf eine scharfe Trennung dieser recht unterschiedlichen Ausgangspunkte, Stahl formuliert 1695 salomonisch, eine Leidenschaft entstehe aus „*einer Wertschätzung der sinneserregenden Dinge*“⁴⁰ und Thomasius betont, dass es zwar die äußerlichen Dinge sind, die die Gemütsbewegungen erwirken, letztendlich aber zu den „*Sinnlichkeiten auch die Empfindungen unserer Gedancken gehöre*“.⁴¹

³⁹ Die am häufigsten genannten Anlässe lassen sich zusammenfassen in den beiden Phrasen: „Die Dinge der Außenwelt wirken auf die Sinne“ und: „Die Einbildungskraft der Seele richtet sich auf die Außenwelt“.

⁴⁰ Stahl, S. 27.

⁴¹ Thomasius, S. 92-93.

Fassen wir den bisherigen Konsens der Wissenschaftler kurz zusammen: Der Kern einer Gemütsbewegung ist die heftige Bewegung der Lebensgeister im Gemüt, mit dieser Bewegung ist ein Leiden der Seele verbunden. Auslöser der Gemütsbewegungen ist ein Einlassen der Seele auf die Dinge der Welt.

Obwohl dieser (Minimal-) Konsens recht neutral formuliert ist, kann schon erahnt werden, woher die Gefährlichkeit stammt, die die Autoren dieser Zeit den Gemütsbewegungen zuschreiben: Denn das Einlassen der Seele auf die Dinge der Welt wird kaum gutgeheißen werden können, wenn die Welt von geringerer Bedeutung ist als das Seelenheil. Und ebenso dürften die Geringschätzung, mit der die Bedürfnisse des Körpers bedacht werden, und die Hochschätzung der reinen Seelentätigkeiten ihren Teil dazu beitragen, Gemütsbewegungen als Phänomene niederer, wenn nicht gar gefährlicher Art zu qualifizieren.

Diese nahe liegende Argumentation finden wir denn auch nicht nur bei Zedler, sondern bei allen Autoren in gleicher Weise. Zedler weist auf die Vergeblichkeit hin, mit der Menschen Glückseligkeit in der (diesseitigen) Welt suchen:

„Denn die angebohrne Begierde der Glückseligkeit hat die Menschen veranlasset, eine in dieser Welt zu suchen, und sie haben nicht gewusst, ... daß sie in dieser Welt nicht zu finden sey.“⁴²

Die wahre Glückseligkeit, so die Autoren in Einhelligkeit, ist nicht in diesem Leben (und schon gar nicht über die Welt der Dinge) zu finden, ganz gleich, was die Sinnenwelt uns vorgaukelt. Gemütsbewegungen führen die Menschen von ihrer wahren Natur fort, sie sind es, so formuliert Trier, *„wodurch denn die Menschen von ihrem Schöpfer abgeführt werden, und erstlich selbst in die*

Für uns Heutige bemerkenswert ist die graduelle Verschiebung dieser beiden Argumente im zeitlichen Verlauf: Je weiter wir in das 18. Jahrhundert hineingelangen, desto weniger wird in Erklärungen auf den Verführungscharakter der Welt hingewiesen und desto deutlicher tritt an diese Stelle das aktive Begehren der Seele, 1744 spricht Meier gar von einer *Handlung* der Seele, allerdings nicht ohne hinzuzufügen, dass dennoch ein *Leiden* vorhanden ist. (Diese Entwicklung wird im weiteren Verlauf des 18. Jahrhundert fortgesetzt, bis im Wahrnehmungsschema „Gefühl“ der Charakter des Leidens in einer emotionalen Situationen fast vollständig verschwindet.)

⁴² Zedler, „Begierde“, Sp. 1117-1118.

größte Unruhe gerathen, auch hernach unter andern Leuten in der Welt noch weiter Unruhe anfangen.“⁴³

Allenfalls Wahrheit und Tugend führen zu so etwas wie diesseitigem Glück, jedoch ist der Weg dorthin so schwer, dass die wenigsten Menschen ihn einzuschlagen bereit sind. Denn dazu muss hinter die nur scheinbar und vermeintlich glücklich machenden Dinge geschaut werden, und dieses liegt nicht in der Natur der Menschen. Sie sind nur allzu leicht verführbar, wie Zedler weiß:

„Denn die Menschen werden zu aller Zeit von denen Sinnen, und [von dem] was nur scheint, kräftiger gerühret, als von der Vernunft und den Gedancken.“⁴⁴

Die Menschen beherrscht ihre „thierische Natur“, sie können das Glück der Wahrheit oder der Tugend nicht empfinden, weil dieses Glück nicht oder erst nach langer Zeit zu sinnlich befriedigenden Empfindungen führt:

„Denn ehe die Wahrheiten Annehmlichkeiten bringen und sinnlichen Nutzen, müssen sie wohl zehen und mehrmal verbunden werden; und wer in einer einzigen Verbindung fehlet, verlieret seinen Zweck. Ob nun wohl einige einzige solche, bis zu der Sinnlichkeit gebrachte Wahrheit, hernach vorige Mühe reichlich ersetzt, indem sie in tausend Begebenheiten kan genutzt werden, so konnten doch, und können es auch noch heut zu Tage die wenigsten begreifen, sondern sie meynen, die Erkenntniß der Wahrheit wäre vergeblich, weil ihr Thierischer Geist auf nichts als Sinnlichkeit fället, und von jeder Wahrheit gleich unmittelbar den Geld-Sack willig gefüllet haben; Den sie hernach zu Thierischen Absichten zu gebrauchen gedencken.“⁴⁵

Der wahre Nutzen der Wahrheit ist nicht sinnlich: Wahrheit füllt nicht (oder erst auf lange Sicht) Geldsäcke. Der „thierische Geist“, das Verlangen des Menschen nach sinnlicher Lusterfahrung, beherrscht allzu oft sein Gemüt und macht ihn unfähig zu anspruchsvolleren Lebensaufgaben.

⁴³ Trier, S. 7-8.

⁴⁴ Zedler, „Zufriedenheit“, Bd. 63, Spalte 1115-1175, Sp. 1117.

⁴⁵ Zedler, „Zufriedenheit“, Sp. 1117.

Auch die Tugend, die ein lohnendes Lebensziel wäre, weil sie Glück sowohl im diesseitigen wie im jenseitigen Leben befördert, leidet darunter, dass Menschen gar zu oft von ihrem Verlangen nach sinnlichen Empfindungen erfüllt sind:

„Was die Tugend anbelanget, so ist sie noch schwerer zu erlangen, als die Wahrheit, und ihre Würckungen sind noch weniger von den äusserlichen, oder körperlichen Sinnen, [...] zu empfinden. Denn die Tugend ist zwar in der menschlichen Gesellschaft die Ursache des höchsten Gutes derselben [...], sie bringet auch einiger Massen dem Menschen insbesondere einen nicht geringen Theil der Zufriedenheit, scheineth auch einzig und allein zur ewigen Glückseligkeit zu führen; Allein keine von diesen Würckungen rühret die körperlichen Sinne.“⁴⁶

Die Autoren sind sich einig darin, dass das wahre Glück der Welt nicht in den Sinnlichkeiten zu finden ist. Gottsched weiß: *„Nichts fällt uns in Ausübung des Guten und Unterlassung des bösen so hinderlich, als die Sinne und die Einbildungskraft.“⁴⁷* Die sinnlichen Empfindungen lenken vom eigentlichen Zweck des Lebens ab. *„Denn [...] sie] verleiten uns gemeiniglich zu verkehrten Urtheilen vom Guten und Bösen, indem sie uns die Scheingüter und Scheinübel, als wahre vorstellen.“⁴⁸*

Aus diesem Blickwinkel ist das Misstrauen, das die Autoren den Gemütsbewegungen entgegenbringen, durchaus berechtigt: Bewegungen des Gemüts, so legt diese Perspektive nahe, heften die Menschen an die diesseitige Welt, obwohl es doch die jenseitige ist, die es zu erobern und zu sichern gilt. Trier weiß diesen Gedanken besonders einprägsam zu formulieren: *„Wenn die Gemüths-Bewegungen aus der Selbst-Liebe kommen, so sind es Kupplerinnen, welche uns zu der Hure Welt führen, und machen, daß wir immer je mehr an derselben kleben.“⁴⁹*

⁴⁶ Zedler, „Zufriedenheit“, Sp. 1118.

⁴⁷ Johann Christoph Gottsched: Erste Gründe der gesamten Weltweisheit. Leipzig 1733, Practischer Theil (1734), S. 61.

⁴⁸ Gottsched, S. 61.

⁴⁹ Johann Wolfgang Trier: Kurzte Fragen von den menschlichen Gemüths-Bewegungen. Leipzig 1731, S. 18.

Die diesseitige Welt rechtfertigt kein Glücksversprechen. Sie ist von Gott absichtsvoll so eingerichtet, dass keine Glückseligkeit in ihr zu finden ist. Lust und Leid sind eng miteinander verwoben: „*Es ist klar und ausgemacht, daß Gott die Dinge, so die Natur ausmachen, dergestalt zusammengefügt, [...] daß der Mensch in dieser Welt weder rechte Glückseeligkeit noch Unglückseeligkeit haben kan [...]*.“⁵⁰ Kein rechter Mensch kann sich in diese Welt „vergaſſen“.⁵¹

Das Glück des Menschen ist letztlich nicht auf Erden und durch Erdendinge zu finden. Der Mensch soll seiner göttlichen Bestimmung nachkommen, um dann schließlich das jenseitige ewige Leben zu erlangen. Des Menschen Bestimmung besteht darin, die Krone der Schöpfung zu sein, den Verstand (der nur ihm von Gott zugedacht wurde!) hoch zu achten und den göttlichen Auftrag zu erfüllen, sich zum Herren über die Natur aufzuschwingen (auch über die eigene Natur!).⁵² Von Gemütsbewegungen sich leiten zu lassen, wäre daher töricht, sie führen nicht zu den wahren Werten, zu den wahren Schönheiten, sie sind lediglich Reflex seiner „thierischen“ Natur. Es gibt überhaupt nur *einen* angemessenen Gemütszustand: den der Ruhe. Nur er lenkt nicht ab. Nur hier kann die Seele sich entfalten, auf sich selbst hören, sich ihren Zielen entgegenstrecken.

⁵⁰ Zedler, „Zufriedenheit“, Spalte 1115.

⁵¹ Zedler, „Zufriedenheit“, Spalte 1120: *Durch Gottes allweise Einrichtung geschieht es, daß, [...], damit sich niemand in die Welt vergaſſe, jede Freude ihr Uebel bey sich führet..*

⁵² Der Gedanke, dass die Vernunft den Menschen in besonderem Maße auszeichnet und dass der Mensch daher verpflichtet ist, ein vernunftgemäßes Leben zu führen, wird bereits in der antiken Philosophenschule der Stoiker gelehrt. Die Wissenschaftler der Neuzeit konnten auf recht unkomplizierte Weise die Philosophie der Stoiker mit der Weltsicht der christlichen Frömmigkeit verbinden, und so die stoischen Ratschläge für ein gelingendes, glückliches Leben in ihre Vorstellungen integrieren. Zwar machten die Stoiker als Grundtriebe aller Wesen den Selbsterhaltungstrieb und die Selbstliebe aus, was zunächst wenig christlich klingt. Doch drücken sich Selbsterhaltungstrieb und Selbstliebe für sie darin aus, dass der Mensch ein seiner Natur gemäÙes Leben führt. Da die Natur des Menschen, nach Verständnis der Stoiker, allein sich auszeichnet durch Bewusstheit und Vernunft, folgt, dass ein naturgemäßes Leben nur eines sein kann, das aus vernünftiger Einsicht hervorgeht. Daher ist für die Stoiker ein *glückendes* Leben zugleich ein *vernunftgemäßes* und *tugendsames* Leben.

Die christlichen Gelehrten können die stoischen Überlegungen in ihre Weltsicht integrieren, weil auch für sie der Mensch ein durch Vernunft ausgezeichnetes Geschöpf ist. Doch geht in der Übernahme etwas Wesentliches verloren: Aus der philosophischen Wertschätzung eines von der Vernunft geführten selbstständigen Lebens wird nun eines, das von der Gnade Gottes abhängig ist und religiöse Forderungen erfüllen soll. Der engen Verbindung zwischen neuzeitlichem und stoischem Denken tut dies keinen Abbruch, was sich vielleicht dadurch erklären lässt, dass beide Weltsichten in ihrer lebenspraktischen Konsequenz übereinstimmen: Der Mensch darf sein (diesseitiges) Glück sinnvollerweise nur in der vernunftmäßigen Tätigkeit und in der Tugend suchen. (Zur Philosophie der Stoiker vgl. Eduard Zeller: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Dritter Teil. Erste Abteilung. *Die nacharistotelische Philosophie*. Hildesheim 1963 (Orig. 1909), S. 212-215).

3.2 Die Gemütsruhe

Das diesseitige Lebensziel ist die Gemütsruhe, die Zufriedenheit. Zedler schreibt:

*„Gedachte Zufriedenheit ist das einzige und wahrhaftige höchste Gut des Menschen in diesem Leben.“*⁵³

Was versteht Zedler unter Zufriedenheit? *„Zufriedenheit ist derjenige Zustand des menschlichen Gemüths, da man sich die Ordnung und Regierung Gottes in der Welt gefallen lässt. [...] Die Ordnung Gottes, die man sich hier gefallen lässt, äussert sich darinnen, daß das Gute und Böse mit einander gemischt [...], daß man glaubet, man habe über ein jedes Glück, es scheine so groß als es könne, sich nicht auf das höchste zu erfreuen, und über das den Schein nach grössere Unglück sich nicht sonderlich zu betrüben.“*⁵⁴

Höchste Freude und große Betrübnis liegen außerhalb dessen, was es vernünftiger Weise anzustreben gilt. Zufriedenheit in diesem Sinne meint eine Gelassenheit, die zur Gleichgültigkeit gegenüber den diesseitigen Dingen und Ereignissen des Lebens tendiert. So formuliert es Trier ganz klar: *„Was kan schöner und nützlicher seyn, als wenn man [...] die Fälle und Begebnisse des menschlichen Lebens mit einiger Gleichgültigkeit ansehen lernet?“*⁵⁵.

In das Lob der Zufriedenheit stimmen andere Autoren ein, so proklamiert Thomasius: *„Die größte Glückseligkeit ist die Gemüths-Ruhe“*⁵⁶ und Stahl weiß: *„Bewußt und nach gründlicher Überlegung behaupte ich daher, daß zur Gesundheit des Menschen vor allem die Ruhe des Gemütes notwendig sei.“*⁵⁷

Dieses Lebensideal der Gemütsruhe verstärkt die ohnehin schon negative Aura der Gemütsbewegungen. Ein weiterer wichtiger Punkt auf der Liste der negativen Eigenschaften der Gemütsbewegungen ist daher derjenige, dass sie das Gemüt in Unruhe versetzen. Das Lebensideal ist die Zufriedenheit, die wunschlose Akzeptanz der Bedingungen und Geschehnisse des Lebens.

Gemütsbewegungen sind diesem Ideal genau entgegengesetzt: sie sind Unruhen, Zustände der Unzufriedenheit, des Wollens, Begehrens und der Rastlosigkeit. Thomasius spricht aus, was bei vielen Autoren lediglich

⁵³ Zedler, „Zufriedenheit“, Spalte 1120.

⁵⁴ Zedler, „Zufriedenheit“, Spalte 1125, Zedler verweist auf Walchs Philosophisches Lexikon.

⁵⁵ Trier, S. 7-8.

⁵⁶ Thomasius, S.19.

⁵⁷ Stahl, S. 24.

anklingt: „*Ja hier hastu das allgemeine Unglück selbst: nemlich die Unruhe des Gemüthes.*“⁵⁸

Daher ist es auch das erklärte Ziel dieser Zeit (und es wird bei allen Autoren gleichermaßen berücksichtigt!), eine Haltung gegenüber den Gemütsbewegungen einzunehmen, die man als „erlernte Ignoranz“ bezeichnen kann: Angestrebt wird die Unabhängigkeit von sinnlichen Empfindungen, von Lust und Unlust, von Begehren und Begierden, angestrebt wird die Abwesenheit aller Unruhe. Die Ratschläge der Autoren gehen daher einhellig dahin, die Herrschaft über die Gemütsbewegungen zu erringen, sie in ihrem Lauf zu unterdrücken, ihnen keine positive Bedeutung beizumessen und sie weitestgehend zu ignorieren.⁵⁹

⁵⁸ Thomasius, S. 20.

⁵⁹ Warum die Bezeichnung „erlernte Ignoranz“? Mir scheint es offensichtlich, dass die Autoren nicht davon ausgehen, dass Menschen „von Natur aus“ dem Ideal der Gemütsruhe folgen können, sondern die Quellen legen gerade die gegenteilige Auffassung nahe: Die Gelehrten gehen davon aus, dass Menschen *stetig* von Gemütsbewegungen beherrscht werden. Die Autoren betonen, es zeichne gerade den *vernünftigen* Menschen aus, dass er *gelernt* habe, diesen Quell des Unglücks zum Versiegen zu bringen.

Interessant in diesem Zusammenhang sind die Ratschläge, die gegeben werden: Gottscheds: „*Man übe sich, eine Speise, die uns nicht schmecket, aber sonst gesund ist, so zu essen, als ob sie uns wohlschmeckte: Eine andere hergegen die uns wohl schmecket, zu sehen, zu kosten, und doch nicht davon zu essen; oder doch aufzuhören, wenn sie am besten schmeckt*“ (Gottsched, T2=Practischer Theil, S. 62).

Descartes: „*Gegen-Mittel wider alle Ausschweifungen der Affecten inacht nehmen könnte, ist dieses, daß wenn man diese Bewegung des Blutes spühret, man sich erinnern müsse, daß alles das, was sich der Einbildung darstellt, zu nichts anders diene, als die Seele zu betrügen, und sie zu überreden, daß die Ursachen, welche das Object der Leidenschaft zu recommendiren dienen, weit stärker wären, als sie in der That seyn, und diejenigen hingegen weit schwächer, welche dienen, dasselbe zu verwerffen. Und da die Leidenschaft endlich zu demjenigen rätth, dessen Ausübung keinen Aufschub leidet, so muß man sich inacht nehmen, daß man nicht so fort davon urtheile, und muß man seine Gedancken anders wohin richten, biß die Zeit und die Ruhe diese Bewegung in dem Blute gestillet*.“ (Descartes, S. 252).

Tabelle 2 zeigt auf, welche Haltung die Autoren den Gemütsbewegungen entgegenbringen und welche Haltung sie ihren Lesern empfehlen:

Autor	Zitat	Der Autor empfiehlt...
Antike Schmidt	⁶⁰	die völlige Auslöschung der Gemütsbewegungen.
1649 Descartes	Die Weisheit aber gehet insbesondere dahin, daß sie uns lehret, über deselbe [die Affekte, J.S.] dermassen zu herrschen, und mit ihnen wohl umzugehen, daß das Übel erträglich seyn, welches sie zu Wege bringen, und man aus allem Freude empfinde. (S. 253)	die Herrschaft über die Gemütsbewegungen.
1695 Stahl	Bewußt und nach gründlicher Überlegung behaupte ich daher, daß zur Gesundheit des Menschen vor allem die Ruhe des Gemütes notwendig sei. (S. 24) [...] von den Leidenschaften des Gemütes in ihrer vielfältigen Bestimmung, [...] leiten sich] viele Krankheiten und Krankheitsanzeichen her. (S. 25)	die Ruhe des Gemütes. Leidenschaften sind die Ursache vieler Krankheiten.
1696 Thomasius	Die größte Glückseligkeit ist die Gemüths-Ruhe [...]. (S. 19) Ja hier hastu das allgemeine Unglück selbst: nemlich die Unruhe des Gemüthes. (S. 20) Die Gemüths-Unruhen sind ein unruhiges Missvergnügen des Menschen, welches darinnen bestehet, daß der Mensch bald Schmerzen, bald Freude über etwas empfindet, und in diesem Zustande sich mit andern Creaturen, die gleichfalls seiner Gemüths-Ruhe unfähig sind, noch dieselbige verschaffen können, zu vereinigen trachtet. (S. 21) Und also soll der Mensch auch auf die Austilgung der [...] Affecten bedacht seyn [...]. (S. 148)	die Ruhe des Gemütes. Da Gemütsruhe das größte Glück ist, müssen Affekte ausgetilgt werden.
1720 Wolff	Derowegen weil die Affecten von den Sinnen und der Einbildungskraft herrühren; so macht die Herrschaft der Sinnen, der Einbildungskraft und Affecten die Slavery des Menschen aus. Und nennet man dannhero auch Slaven diejenigen, welche sich ihren Affecten regieren lassen, und bloß bey der undeutlichen Erkänntniß der Sinnen und Einbildungs-Kraft verbleiben. (S. 298-299)	die Herrschaft über seine Gemütsbewegungen. Man darf sich nicht von seinen Affecten regieren lassen, es droht die Sklaverei der Affekte.
1731 Trier	Es folgen ja die meisten Menschen ihren Gemüths-Bewegungen, und diese sind es, von welchen die meiste Verwirrung nicht allein in dem Gemüthe und Leibe des Menschen selbst, sondern auch in allen menschlichen Societäten, in dem Weltlichen, Geistlichen, Ehe- und	die Enthalttsamkeit von den Leidenschaften, ihre Dämpfung und das

⁶⁰ In dieser Quelle wird keine Haltung den Affekten gegenüber empfohlen, doch sind die Stoiker bekannt dafür, dass sie das Ideal der „Apathie“ verfolgten, und damit die völlige Unabhängigkeit von Affekten anstrebten. Eduard Zeller beschreibt die Einstellung der Stoiker zu emotionalen Phänomenen folgendermaßen: „Die Affekte sind Triebe, welche das natürliche Maß überschreiten, das richtige Verhältnis der Seelenkräfte aufheben, der Vernunft widersprechen, sie sind mit einem Wort Verfehlungen, Störungen der geistigen Gesundheit und, wenn sie habituell werden, förmliche Seelenkrankheiten. Vom stoischen Standpunkt aus kann daher nur ihre gänzliche Unterdrückung verlangt, und nur da, wo sie gelungen ist, eine wahre Tugend anerkannt werden. Sind die Affekte etwas Naturwidriges und Krankhaftes, so muß der Weise von ihnen frei sein; haben wir alles nach seinem wahren Wert schätzen, in allem die unverbrüchliche Naturordnung erkennen gelernt, so wird nichts uns in die Aufregung des Affekts versetzen können.“ Eduard Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Dritter Teil. Erste Abteilung. Die nacharistotelische Philosophie. Hildesheim 1963 (Orig. 1909), S. 237-238.

	<p>Hauß-Stände ihren Ursprung zu nehmen pflaget. (S. 6)</p> <p>Denn die Gemüths-Bewegungen mischen sich mit alle unser Thun insgemein: sie sind die Federn, welche die grossen und kleinen Maschinen in der Welt größten theils treiben, oder doch treiben helfen. Wodurch denn die Menschen von ihrem Schöpfer abgeführt werden, und erstlich selbst in die größte Unruhe gerathen, auch hernach unter andern Leuten in der Welt noch weiter Unruhe anfangen. Was kan nun besser seyn, als wenn man die Natur dieser Bewegungen einiger massen erkennet, wenn man sie so wohl an sich als an andern zu Göttlicher Ehre zu dirigiren sich bemühen kan? Was kan schöner und nützlicher seyn, als wenn man solche Gemüths-krankheiten an sich selbst dämpfen und die Fälle und Begebnisse des menschlichen Lebens mit einiger Gleichgültigkeit ansehen lernet? (S. 7-8)</p>	Erlernen von Gleichgültigkeit.
1733 Gottsched	<p>Ein Mensch also, dem es mit der Tugend ein Ernst ist, muß die Herrschaft über seine Sinne und Affecten zu erlangen suchen, ohne welche er unmöglich seinen Vorsatz ausführen wird. Zu dem Ende muß er seinen Verstand zu der Vollkommenheit bringen, daß er durch allen betrüglichen Schein der Dinge bis in ihr innerstes Wesen eindringe, und ohne Absicht auf die sinnliche Lust und Unlust urtheilen könne, ob sie gut oder böse seyn. Hernach ist sehr dienlich, daß man sich in gewissen Dingen gewehne, auch wieder das Urtheil seiner Sinne zu handeln, damit man sich durch solche wiederige Übung von ihrer Slavery desto freyer mache. (S. 61-62)</p>	sich der Herrschaft über die Gemütsbewegungen zu versichern, sich von ihnen frei zu machen und seinen Verstand zu trainieren
1735 Zedler	<p>Denn die angebohrne Begierde der Glückseligkeit hat die Menschen veranlasset, eine in dieser Welt zu suchen, und sie haben nicht gewust, ... daß sie in dieser Welt nicht zu finden sey. Denn die Menschen werden zu aller Zeit von denen Sinnen, und [von dem] was nur scheint, kräftiger gerühret, als von der Vernunft und den Gedancken.⁶¹</p> <p>Ohne Begierden können wir unmöglich in diesem Leben seyn. So lange die Seele nicht in einen solchen Zustand versetzt wird, wo sie lauter Annehmlichkeit ohne Verdrüßlichkeit empfindet, so lange höret sie nicht auf, immer darnach zu trachten. Diesen können wir in diesem Leben nicht finden, deswegen ist unser Gemüthe in einer immerwährenden Beschäftigung. Die Begierden können also unmöglich ausgerottet werden, die Leidenschaften aber können gedämpft werden.⁶²</p>	die aus den Begierden entstehenden Leidenschaften zu dämpfen
1744 Meier	<p>Ich halte die Untersuchung, wie das Entstehen einer Leidenschaft ganz könne verhindert werden, für eine der wichtigsten in diesen Blättern, weil sie einen so starcken Einfluß in die Sittenlehre hat. [...] Man muß gleich im Anfange von den Vorstellungen, woher die Leidenschaft entstehen will, abstrahiren, sie aus den Sinn schlagen, und sein Gemüth mit den Gegenründen beschäftigen, die man eingesamlet hat. [...] Widersteht man nicht gleich im Anfrage, und löscht das Feuer noch in der Asche aus, so verstärcken wir durch unsere Nachlässigkeit unsern Feind, und dieser kan uns wohl gar hernach zu starck werden. (S. 362-368)</p>	sich vor Gemütsbewegungen in Acht zu nehmen, sie sind frühzeitig auszulöschen, ansonsten könne Gefahr drohen.

Die Tabelle zeigt das für diese Zeit (in dieser Gruppe!) Offensichtliche: Gemütsbewegungen werden als eine Gefahr gesehen. Allgemein gilt daher die

⁶¹ Zedler, „Zufriedenheit“, Spalte 1117.

⁶² Zedler, „Begierde“, Spalte 920.

Forderung, sich ihnen keinesfalls hinzugeben, sondern die Herrschaft über sie anzustreben.

3.3 Entwicklungsansätze

Betrachtet man die Quellen mit der Frage, ob es eine Entwicklung oder Veränderung dieser strikt ablehnenden Haltung gegenüber den Gemütsbewegungen gibt, so deutet sich tatsächlich an, dass Gemütsbewegungen im Laufe der Jahrzehnte zwar konstant ablehnend und mit Abscheu bedacht werden, dieser Widerwille sich jedoch schwächt und sie zunehmend als Teil des Menschseins akzeptiert werden (was nicht heißt, dass sie nicht dennoch als Gefahr gesehen werden!). Setzt man die völlige Ablehnung emotionaler Phänomene zu Beginn des 18. Jahrhunderts als gegeben, ist sich Zedler (wie der obigen Tabelle zu entnehmen ist) immerhin schon sicher, dass sie nicht „ausgerottet“ werden können, und obwohl Meier darauf hinweist, dass Gemütsbewegungen bereits in ihrem Anfang konsequent bekämpft werden müssen, da sie ansonsten zu stark werden *können*, impliziert seine Aussage auch, dass es inzwischen möglich ist, nicht mehr alle Gemütsbewegungen *unterschiedslos* als schädlich zu betrachten.⁶³ Diese Entwicklung lässt sich deutlicher erkennen, wenn man gezielt nach positiven Kommentaren oder nach positiven Betrachtungsweisen der Autoren sucht (Vgl. Tabelle 3).

⁶³ Auf diese Entwicklung wird auch in einer Anmerkung des Übersetzers von Descartes' Werk hingewiesen; geschrieben wurde das Werk 1649, die vorliegende Übersetzung erfolgte 1723 von Balthasar Heinrich Tilesio. Dieser erklärt dem Leser, dass die Position Descartes, der die absolute Gewalt über die Affekte für möglich hält (und fordert), inzwischen veraltete sei, denn Affekte gehörten zur Natur des Menschen und man solle nicht ablehnen, was der Natur gemäß sei.

Descartes ist sich 1649 sicher, ... *Daß keine Seele so schwach seye, welche nicht, wenn sie wohl dirigiret wird, sich eine absolute Gewalt über die Affecten zu Wege bringen könne.*

Der Übersetzer kommentiert 1723 (Anm. xxx): *Hierin hat man bißhero den ganzen Grund der Morale gesucht/ und alles in selbiger darauf hin bringen wollen/ daß man die Leidenschaften bestürmen müsse/ doch scheint eine gesunde und vernünfftige Folge-Leistung der Affecten in der Sittenlehre eben so wohl / wo nicht besser/ als die Bestürmung der Affecten gegründet zu seyn. Denn die Affecten gehören mit zur Natur eines Menschen/ und das principium der Moralität besteht doch darinn/ daß man dasjenige thue/ was unserer Natur convenable und gemäß seye.* (Descartes, S. 62.)

Tabelle 3 zeigt auf, welche positiven Aspekte die Autoren den Gemütsbewegungen abringen können:

Autor	Zitat	Zusammenfassung
Antike Schmidt	- keine Wertschätzung -	⁶⁴
1649 Descartes	Nun aber, da wir sie [die Leidenschaften, J.S.] alle wissen, dörrfen wir uns noch weniger von denselbigen fürchten, als vorhin. Denn wir sehen, daß dieselbe alle ihrer Natur nach gut seyn, und daß wir keinen von denselben zu vermeiden haben, als den Missbrauch und die Ausschweifungen derselben. (S. 180)	Man muss sich nicht vor ihnen <i>fürchten</i> , nur vor Missbrauch und Ausschweifungen. ⁶⁵
1695 Stahl	Ist die Seele funktionsbehindert, so mag eine plötzliche Erregung auch zuweilen nützlich sein. Doch trifft das nur selten und in außergewöhnlichen Fällen zu. (S. 31)	Gemütsbewegungen können unter Umständen Krankheiten lindern.
1696 Thomasius ⁶⁶	Ob Gemüts-Neigungen etwas Gutes oder Böses sind? ... Zwar, wenn wir anfänglich betrachten, daß das Wesen des menschlichen Willens in der Freyheit bestehe, und daß wir in dem ersten Theile gelehret haben/ b) daß alles dasjenige gut sey, was das Wesen eines Dinges erhalte/ und seine Kräfte vermehre, ingleichen c) daß alle ruhige und ordentliche Bewegung der Ding gut sey; andererseits aber erwegen, daß wir in Beschreibung der Gemüths-Neigungen bedacht, daß diese den Willen durch ihre Neigung aus seiner Freyheit setzen, d) und aus starcken Eindruckungen in die Sinnlichkeiten e) und einer ausserordentlichen Bewegung des Geblütes f) entstehen, scheint es nach dem ersten Ansehen, daß die Gemüths-Neigungen ohne Unterscheid böse wären, und daß man sie nicht mäßigen, sondern gar ausrotten müsse. [Jedoch...] in Ansehen ihrer Arten aber sind sie entweder gut, die uns zur Ruhe, oder böse, die uns zur Unruhe führen. ... (S. 147)	Gemütsbewegungen sind aufgrund ihrer Eigenschaft, Unruhe zu stiften, immer böse. Jedoch gibt es einige Gemütsbewegungen, die bei Unruhe zu Ruhe führen und so gibt es prinzipiell auch gute Gemütsbewegungen. (Gute wie böse jedoch sollten ausgetilgt werden.)

⁶⁴ Denker und Gelehrte in der Tradition der Stoiker *können* in den Gemütsbewegungen kein positives Element entdecken, da per Definition das höchste Gut (die Tugend) die völlige Unabhängigkeit von den (diesseitig verursachten) Empfindungen ist. Und weil das Glück des Tugendhaften und das Ziel des weltlichen Lebens gerade darin gesehen wird, dass Ruhe und Zufriedenheit in das Gemüt einkehren, sind Gemütsbewegungen ohne Ausnahme das Lebensglück zerstörende *Unruhen*.

Die Gelehrten der Zeit nehmen die Tradition der Stoiker auch in diesem Sinne wahr. Trier beispielsweise schreibt (in kritischer Abgrenzung zum Stoizismus): „*Es haben sich aber Leute gefunden, welche davor gehalten, die Gemüths-Bewegungen seyen alle gänzlich böse, und müssen ganz und gar ausgerottet werden: Welches sonderlich die alte Griechischen Welt-Weisen, welche man Stoicos nennet, so hefftig verfochten haben, daß es scheint, sie hätten bey dem hitzigen Verfechten dieser ihrer Lehre oft in Gefahr gestanden vom Affect des Zorns übereilet zu werden, und also, da sie von der grossen Tieffe und Gefährlichkeit der Grube redeten, selbst hinein zu fallen.*“ (S. 17).

⁶⁵ Bemerkenswert in Descartes' Ausführungen ist die Wortwahl „fürchten“; sie weist darauf hin, dass er davon ausgeht, dass der Leser seiner Abhandlung emotionales Geschehen *normalerweise* mit Unbehagen betrachtet. Auch Trier nimmt auf dieses Unbehagen Rücksicht, in seinem Vorwort spricht er davon, dass er besondere Vorkehrungen getroffen hat, damit das Erwähnen „böser“ Gemüths-Bewegungen keine Unannehmlichkeit bereiten wird: „*Dannheror sind auch die Exempel, welche ich anführe, von längst verstorbenen Leuten, aus gedruckten Historien-Büchern gezogen, obgleich dieselben zuweilen etwas scherzhafft sind oder scherzhaft vorgetragen werden, welches ich deswegen habe thun müssen, damit die philosophischen Meditationen und die in der meisten Gemüthern unannehmliche Lehren von dem Greuel der bösen Gemüths-Bewegungen und von Dämpfung derselben etwas annehmlicher gemacht werden möchten.*“ S. 0.

⁶⁶ Bei Thomasius interessant: Umdeutung des Ideals der Affektlosigkeit in den Affekt der vernünftigen Liebe. Bei diesem ist alles mäßig, alles ruhig. Das antike Ideal ist nicht verschwunden, es ist umgeformt in eine Liebesformel.

	Es folget ferner daraus, daß die guten Gemüths-Neigungen, durch welche wir von der Unruhe durch weniger Unruhe zur Ruhe uns begeben, nicht in ihrer ausserordentlichen Bewegung unterhalten (148), oder dieselbe gemehret werden müssen, sondern daß vielmehr der Mensch immer darnach trachten solle, wie sie immer der ausserordentlichen Bewegung nach, so viel als möglich vermindert werden müssen. Und also soll der Mensch auch auf die Austilgung der guten Affecten bedacht seyn, nicht anders, als ein Mensch, der Arzney braucht, und auf Krücken geht, bedacht ist, nach erhaltener Gesundheit der Arzney sich zu enthalten, und die Krücken weg zu schmeißen. (S. 145-148)	
1720 Wolff	Die Lust versüßet nicht allein die Wissenschaft, sondern machet auch, daß wir im langen Nachsinnen aushalten und alle Mühe und Beschwerlichkeit, die daher entstehet, überwinden. Ja, sie treibet uns auch an, daß wir immer weiter gehen. (S. 252) Unterdessen siehet ein jeder, daß, da wir durch die undeutliche Vorstellungen uns ohne Grund eine Lust machen können, daraus vieles erfolget, so nicht taugt [...]. Denn sobald bey uns Lust entstehet; ist es gut, wenn wir untersuchen, was sie für einen Grund hat, damit wir deutlich erkennen, ob es eine wahre Vollkommenheit ist, die wir uns vorstellen, oder ob wir uns etwan durch einen falschen Schein verblenden lassen. (S. 254-255)	Lust wirkt motivierend. (Jedoch Achtung! Lust kann auch Verblendung sein.) ⁶⁷
1731 Trier	Es wird vermüthlich nicht unrecht gehandelt seyn, wenn man sich mit jenem weisen Manne das Gehirn aller Menschen als ein Feld einbildet, darinnen eine Anzahl Hasen [...] sitzen. So lange nun das menschliche Herz ruhig ist, so lange herrschet die Vernunft in dem Gehirne, und die Hasen liegen stille, daß man keine Würckung von ihnen spühren kan. Wenn aber unten im Herzen ein Sturm entstehet, [...] so fährt im Gehirn ein Hase auf, welcher allda solche Verwirrung anrichtet, daß der Mensch fast aller Vernunft beraubt zu seyn scheint. [...] Es ist auch keine grosse Schande, wenn ein solcher Hase zuweilen unvermerckt aufspringet, wenn man ihn nur bey Zeiten also schreckt, daß er sich wider verkriechen muß. Allein das ist eine große Schande, wenn man das unvernünftige Thier nach eigenem Gefallen herum schwärmen und tausenderley Unordnung anrichten lasset. (S. 10-11)	Gemütsbewegungen zu haben, ist keine große Schande, es sei denn sie geraten außer Kontrolle.
1733 Gottsched	Dergestalt entschließet sich denn die Seele selbst zu ihrem Wollen und Nichtwollen: Doch allezeit nachdem ihr eine Sache gefällt oder misfällt. Denn wie ohne zureichenden Grund nichts geschehen kan, so kan sie freylich auch ohne einen Bewegungs-Grund weder etwas begehren, noch verabscheuen: Sondern sie würde in dem Stande einer völligen Gleichgültigkeit bleiben. (S. 265)	Gemütsbewegungen führen zu Entscheidungen.
1744 Meier	Zu den vornehmsten Vollkommenheiten, die mit den Gemütsbewegungen verbunden sind, rechne ich 1) die grosse Klarheit, Lebhaftigkeit, sinnliche Gewisheit und Leben der Erkenntniß. [...]	Gemütsbewegungen sind nicht durchweg schlecht, sondern sie können sogar etwas

⁶⁷Zunächst ist es schwierig für die Gelehrten, Gemütsbewegungen als Motivationshilfe zu akzeptieren. In ihrer Vorstellung lässt sich der Mensch nur allzu leicht von der falschen (sprich sinnlichen) Lust motivieren und (ver)führen. Wie wir gesehen haben, kann Zedler jedoch schon versichern, dass auch die vom Verstand gewählte Richtung auf Dauer nicht ohne Lustempfindung bleibt, sie gilt ihm sogar als beständiger und dem Seelenheil förderlicher. Gottsched formuliert es so: „[...] das Vergnügen [...] ist] schlechterdings kein sicheres Merkmal des wahren Guten. Denn wenn das Vergnügen bloß sinnlich ist, so ist immer zu besorgen, es möchte nur eine vermeynte Vollkommenheit dahinter stecken.“ (S. 253)

	<p>2) Die grosse Stärcke der Seele in den Gemüthsbewegungen. [...]</p> <p>3) Die Hervorbringung grosser Dinge in kurzer Zeit. Eine Seele, die von keiner Leidenschaft getrieben wird, ist selten zu grossen Thaten aufgelegt [...]</p> <p>4) Die grosse Uebereinstimmung der Erkenntnißkraft, mit der Begehrungskraft [...] Diese Gleichheit und Proportion muß unstreitig eine Vollkommenheit seyn. (S. 158-160)</p> <p>Ich gebe zu, daß gar zu starcke Leidenschaften, wenn sie aus unrichtiger Erkenntnis entspringen, wahre Kranckheiten der Seele können genennet werden. Aber von den Leidenschaften überhaupt gebe ich es durchaus nicht zu. Gleichwie nicht gar zu starcke Winde, wenn sie zu gelegener Zeit kommen, die Luft reinigen, dem Schiffer, der sich nach dem Hafen sehnet, in seinem Lauffe forthelffen, und tausend andere Vortheile bringen; wenn sie aber zu ungestüm und brausend sind, Verwüstung und Verheerung verursachen; So verhält sichs auch mit den Leidenschaften. Wenn sie eine regelmäßige Stärcke haben, verhüten sie die Trägheit des Geistes, und geben seiner Kraft Munterkeit und Stärcke, die Wunder verrichten kan. Werden sie aber zu unbändig, so versetzen sie das Gemüth in eine rasende Wuth, und stürzten dasselbe in tausend Unordnungen. (S. 102-103)</p>	<p>Gutes haben: sie können der Antrieb sein für vieles Gute.</p>
--	---	--

Die positivste Bewertung finden wir bei Meier, der den Gemüthsbewegungen beinahe schon mit Respekt begegnet und ihre „Vollkommenheiten“ aufzuzählen weiß: ihre große Lebendigkeit, ihre Kraft und ihren Antriebscharakter. Es klingt anerkennend und fast würde man erwarten, dass dieser Autor zu einem weniger missliebigen (Gesamt-) Urteil über Gemüthsbewegungen fähig wäre. Doch sollte man sich durch diesen kurzen Abschnitt nicht täuschen lassen. Die Abweichung Meiers vom Konsens seiner Zeit ist selbst in seinen positivsten Äußerungen nur minimal, und die obige Aufzählung der Vollkommenheiten folgt in ihrem Kontext einer langen Aufzählung von Unvollkommenheiten. Doch wie schwach dieser positive Aspekt in der Betrachtung emotionaler Phänomene auch noch sein mag, er ist vorhanden. Er geht einher mit der Bereitschaft, nicht mehr alle Gemüthsbewegungen über einen Kamm zu scheren und Unterschiede zuzulassen: *„Ich gebe zu, daß gar zu starcke Leidenschaften, wenn sie aus unrichtiger Erkenntnis entspringen, wahre Kranckheiten der Seele können genennet werden. Aber von den Leidenschaften überhaupt gebe ich es durchaus nicht zu.“*⁶⁸

⁶⁸ Meier, S. 102-103. Meier interpretiert ein in diesem Zusammenhang gängiges Bild neu. Epikur hatte Glückseligkeit dann verwirklicht gesehen, wenn die Seele frei von Unruhe ist und *still wie das Meer*. (Vgl. Artikel „Gemütsruhe“ in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Spalte 267).

Meier trotz seinen Lesern diese positive Betrachtungsweise ab, er bettet das kurze Loblied ein in die Versicherung, auch er würde die Gefährlichkeit der Leidenschaften durchaus sehen, verstehen und nicht unterschätzen. Aber er besteht darauf, dass Gemütsbewegungen von mäßiger Art durchaus nützlich sein können und Menschen zu außergewöhnlichen Dingen motivieren. *„Wenn sie eine regelmäßige Stärcke haben, verhüten sie die Trägheit des Geistes, und geben seiner Kraft Munterkeit und Stärcke, die Wunder verrichten kan.“*

Wir finden bei Meyer keinen *neuen* Erklärungsansatz von Gemütsbewegungen oder eine gänzliche Neuinterpretation, auch keine generell positive Bewertung von emotionalen Phänomenen. Dennoch zeigt sich, dass etwas im Umbruch ist. Die Verwendung der Metapher des Schiffers auf See gibt einen Hinweis auf die Ursache des Wandels: War es bisher die stille See, die als geglückter Moment begriffen wurde und als Bild der glücklichen Seele, so ist es nun der frische Seewind, der beglückend ist, und glücklich ist der Schiffer, der seinem Ziel entgegenstrebt.

Der Umbruch in der Bewertung von emotionalen Phänomenen wird also dadurch hervorgerufen, dass der kulturelle Rahmen sich ändert: Gleichgültigkeit verliert an Attraktivität, Ruhe bedeutet Stillstand. Bei Gottsched deutet sich diese Entwicklung bereits an, indem ihm Begierden der „Beweg-Grund“ der Seele sind; er hält augenscheinlich eine Seele „in dem Stande einer völligen Gleichgültigkeit“ nicht mehr für erstrebenswert. Meier zeigt dann klar eine Abkehr vom Ideal der Gemütsruhe und der Zufriedenheit. *„Eine Seele, die von keiner großen Leidenschaft getrieben wird, ist selten zu großen Taten aufgelegt“* – Nicht mehr das Jenseits ist es, das Meier begeistert, es ist die diesseitige Welt, die nun auch nicht mehr mit Gleichgültigkeit oder Gelassenheit ertragen wird, sondern mit großen Taten verändert werden will!⁶⁹ Die oben angesprochene Entwicklung wird also nicht durch eine Neuinterpretation in den Gemütsbewegungstheorien hervorgerufen, sondern durch die Umbewertung eines bislang mit großer Anziehungskraft ausgestatteten kulturellen Ideals: Nicht länger ist das Erreichen absoluter

⁶⁹ Eine Öffnung hin zu den Reizen der diesseitigen Welt findet sich erstmals in Triers Motto, allerdings drückt es noch deutlich Ambivalenz aus. Trier eröffnet und schließt seine Erörterungen über Gemütsbewegungen mit dem Rat: *„Beschau die Welt und ihre Tücke; Geh aber auch in dich zurücke.“* (Kupferstich Umschlag und S. 382).

Gemütsruhe und einer sich ins Schicksal fügenden Zufriedenheit attraktiv. So erhält die Unruhe, die noch bei Stahl und Thomasius sehr vorsichtig als „heilsam“ nur bei krankhaften Zuständen gesehen wird, eine neue Bedeutung. Sie reift zu einer Motivationshilfe heran, auf die nicht mehr (generell) verzichtet werden sollte.

Zweierlei wird aus den Quellen deutlich: zum einen bleiben die Forderungen nach Kontrolle, nach Disziplin und die Warnungen vor Ausschweifung und Missbrauch bis Mitte des 18. Jahrhunderts konstant. Aber zum anderen wird auch die (langsam) wachsende Bereitschaft sichtbar, den emotionalen Bereich differenzierter zu betrachten. Meier unterscheidet zwischen jenen Leidenschaften, die krankhaft sind und jenen, die eine Trägheit des Geistes zu verhindern helfen. Je weiter das 18. Jahrhundert voranschreitet, desto eher wird gesehen, dass Gemütsbewegungen auch der Antrieb sein können, um etwas zu erreichen. (Dieses jetzt noch sehr schwache Zugeständnis zeigt, wohin die Wahrnehmung sich unter dem neuen Schema entwickeln wird: Gefühle werden der Motor zum Erreichen weitgesteckter Ziele.)

3.4 Gemütsbewegungen und der Tod

Die zunehmend weniger panische Haltung den Gemütsbewegungen gegenüber und die Entwicklung erster positiver Betrachtungsweisen sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass Gemütsbewegungen gleichbleibend für gefährlich gehalten werden. Trier formuliert es ganz passend: *„Denn wenn man auch gleich die Natur dieser Feinde einiger massen erkennet, so folget doch hieraus noch nicht, daß man sich weniger vor denselben zu fürchten habe.“*⁷⁰

So gehört zum Wahrnehmungsschema „Gemütsbewegungen“ das Bewusstsein der Gefahr. Wie oben gezeigt wurde, besteht eine konstante Bedrohung des seelischen Wohlergehens (und insofern auch des ewigen Lebens). Mit dieser Gefahr für das Seelenheil korrespondiert – wie im Folgenden dargelegt wird – eine eben so große Bedrohung auch des körperlichen Wohlergehens. Zwar finden wir bereits bei Stahl die Überzeugung, dass die physische Wirkung der Gemütsbewegungen auch „heilsam“ sein kann, allerdings nur, wenn sie auf

⁷⁰ Trier, S. 27.

eine ansonsten allzu große Trägheit der Lebensgeister treffe. *Nur* im Krankheitsfall wirke dieser Effekt positiv. Der Autor stimmt in den Chor der Gelehrten harmonisch ein, wenn er annimmt, dass *in der Regel* mit den Gemütsbewegungen eine Beeinträchtigung des diesseitigen, physischen Lebens einher geht und man sich der Gefahr bewusst sein sollte, durch sie einen plötzlichen Tod erleiden zu können.

Eine wichtige Ursache hierfür ist die Vorstellung der Gelehrten, dass es die Lebensgeister sind, die die Bewegungen des Gemüts verantworten. Dieses mentale Bild von der eigenen Physiologie, diese Selbstbeschreibung, lässt es nicht zu, Gemütsbewegungen als prinzipiell harmlos zu betrachten. Denn indem die unmittelbar lebenswichtigen Lebensgeister involviert sind, wird auch mit jeder ihrer unruhigen Bewegungen das Leben selbst tangiert. Wie wir oben gesehen haben, kann der plötzliche Verlust an Lebensgeistern zum Tode führen, und als Anlass kommen hier in erster Linie, wie Zedler aufzählt: große Freude, Frucht oder Schrecken in Frage.

Und noch eine andere Ursache bewirkt die Gefährlichkeit der Gemütsbewegungen, auch sie wurde oben bereits angesprochen: Das Gemüt wird allseits als Wirkstätte der Seele gesehen, als ein Raum, in dem die höheren (Geistes-) Kräfte sich entfalten– allerdings wird dabei vorausgesetzt, dass das Gemüt in einer angemessenen Verfassung ist, vornehmlich im Zustand der Ruhe. Die Vorstellung, dass das Gemüt während der heftigeren Gemütsbewegungen von den (niederen) Kräften des Körpers dominiert wird, führt zu der Vermutung, dass die Seele und damit die höheren Fähigkeiten des Menschen während einer heftigen Gemütsbewegung nicht zum Zuge kommen können. Daher die Erklärung Gottscheds: *„Also werden wir dadurch oft zu solchen Handlungen getrieben, die wir hernach bereuen. Und daher sagt man mit recht, daß ein Mensch, der nach dem Affecte handelt, ein Sclave seiner Begierden sey: Indem er nicht thun kan, was er doch thun würde, wenn er sich selbst gelassen wäre, und alles wohl überlegen könnte.“*⁷¹

⁷¹ Gottsched, S. 258-259.

Tabelle 4 zeigt die Gefährlichkeit der Gemütsbewegungen: die Bedrohung durch Verwirrung, durch Disfunktionalität und die Möglichkeit des plötzlichen Todes

Autor	Zitat	Zusammenfassung
Antike Schmidt		
1649 Descartes	<p>[Erläuterung des „Erstaunens“:] [...] Diese geschwinde Bemühung kan die Lebens-Geister, welche in der cavitate des Gehirnes sind, so sehr treiben, daß sie ihren Lauff dahin nehmen, wo die impression des objecti ist, welches wir bewundern, daß sie auch alle auf einmahl dahin führet, und sie, die Lebens-Geister, so gar sehr bemühet sind, selbige impression zu unterhalten, daß auch kein einziger in die Musculos oder von denen ersteren Fußstapffen abgeheth, welche sie im Gehirne gefolget. Daher geschieht es, daß der Ganze Körper als eine Statue unbeweglich bleibet, und man weder die erste Gestalt des objecti betrachten kan, noch auch selbige genauer ansehen. Und dieses ist das Erstaunen und Erschrecken. Und kan demnach die Erstaunung nichts anders als ein Exces der Verwunderun seyn, der jederzeit böse ist. (Anm k Nicht moraliter, sondern physicie, indem er der Gesundheit schadet/ da alle anderen Theile des Leibes von denen Lebens-Geistern verlassen werden/ als welche sich nur zu einem einzigen hinbegeben.) (S. 82-83)</p>	<p>Gemütsbewegungen (hier: das Erstaunen) schaden der Gesundheit, da die Versorgung der anderen Organe mit Lebensgeistern nicht mehr gewährleistet ist.</p>
1695 Stahl	<p>Fabicus von Hilden bezeugt in seinem ersten Brief an Maemilius Portus, er habe oft beobachtet, daß Menschen infolge heftigen Zornes vom Schlagfluß, von Lähmungen, von chronischen Fieberzuständen betroffen oder von schweren anderen Krankheiten dahingerafft wurden. Mir sind Beispiele bekannt von Menschen, die den Zorn unterdrückten und in akute, tödlich verlaufene Fieberzustände fielen. (S. 32)</p> <p>Niedergeschlagenheit und Trauer als zähflüssige Leidenschaften verursachen meist chronische Krankheiten. (S. 32)</p> <p>Es gibt auch Beispiele die beweisen, daß der Tod hierdurch beschleunigt werden kann, z.B. wenn Schreck und Trauer sich miteinander verbinden oder jemand plötzlich von heftiger Trauer befallen wird. [...] Furcht und Schrecken können aber auch Krankheiten verursachen, wie manche Fälle beweisen [...]. (S. 33)</p> <p>Ungeordnet-häufige Liebeshingabe [...] hat nicht nur Kachexie zur Folge, sondern ist oft die Ursache hysterischer Leiden und anderer noch schwererer Erkrankungen. So fallen manche, die ihr Liebesziel nicht verwirklichen können, in schwere Melancholie und Wahnsinn. Aber nicht nur die Liebe kann solches bewirken, sondern auch die Trauer trägt zu solchen Affekten bei. (S. 35)</p>	<p>Gemütsbewegungen können Krankheiten verursachen, den Tod beschleunigen oder auch – wie im Falle des Zorns – herbeiführen.</p>
1696 Thomasius	<p>Lasset uns auch nun die anderen Neben-Affecten betrachten, die wir [...] der Wollust zugeeignet haben. Der vornehmste unter ihnen ist die Tochter der Wollust die Faulheit und Müßiggang. Dieses ist ein Laster, das den Menschen antreibt für allen thun, das dem Menschlichen Geschlecht zu Nutz gereichen könnte, einen Abscheu zu haben, und entweder mit schlaffen, oder, da man nicht allzeit fressen saufen und huren kan, mit eiteler und unnützer Belustigung der Sinnen die Zeit und lange Weile zu vertreiben. Sie folget nothwendig aus der Wollust, weil es natürlich ist, daß die Erfüllung des Magens mit hitziger oder vielerley Speise, und die Entgehung der Geister bey der Hurerey mehr Schlaf als sonst erfordern, oder doch schläffrig und verdrossen mache. (S. 210)</p>	<p>Gemütsbewegungen „verbrauchen“ Lebensgeister. Eine notwendige Folge der Wollust ist daher die Faulheit und der Müßiggang.</p>

1720 Wolff	<p>Da nun aber bey den Affecten der Mensch nicht bedencket, was er thut, und er demnach seine Handlungen nicht mehr in seiner Gewalt hat; so wird er gleichsam gezwungen zu thun und zu lassen, was er sonst nicht thun, noch lassen würde, wenn er deutlich begriffe, was es wäre. Derowegen weil die Affecten von den Sinnen und der Einbildungs-Kraft herrühren; so macht die Herrschaft der Sinnen, der Einbildungskraft und Affecten die Slavery des Menschen aus. Und nennet man dannhero auch Slaven diejenigen, welche sich ihren Affecten regieren lassen, und bloß bey der undeutlichen Erkänntniß der Sinnen und Einbildungs-Kraft verbleiben. (S. 298-299)</p> <p>Die Affecten und insbesondere der Zorn, als der heftigsten einer, hindert das Gemüthe, daß es die Wahrheit nicht sehen kan, wenn aber das Geblüte im Leibe wieder ruhiger wird; so kommet auch das Gemüthe wieder zu sich selbst, daß wir wissen, was wir dencken und thun, da wir in der Heftigkeit des Affects ausser uns selbst waren, das ist, uns nicht empfunden und von unsern Gedancken nichts unterschieden. (S. 326)</p>	Die Herrschaft der Sinne während der Gemütsbewegungen führt dazu, dass der Mensch währenddessen nicht bedenkt was er tut, und seine Handlungen nicht mehr in seiner Gewalt sind. Gemütsbewegungen verhindern das Sehen der Wahrheit, das Empfinden und das Unterscheiden der Gedanken.
1731 Trier	<p>Wie geht es denn insbesondere im Verstande bey den Gemüths-Bewegungen zu? Wenn das Herz beunruhiget wird, so kan das Gehirn unmöglich ohne Verwirrung bleiben. Je mehr ein Mensch seinen Gemüths-Bewegungen folgte, je ein grösserer Thor ist er [...]. (S.10)</p> <p>[Beispiel Zorn] Der menschliche Verstand ist hierbey nicht fähig die Umstände der Dinge zu betrachten, sondern er ist von dem feurigen Geblüte gleich als mit einem dicken Dampf mehr als in den andern Gemüths-Bewegungen verfinstert. (S. 34)</p> <p>[Beispiel Liebe] Mancher Medicus wird, wenn er verliebten Personen an den Pulß gefühlet, sich betrogen und vermeinet haben, es sey eine Leibes-Kranckheit, da es doch eine Gemüths-Kranckheit war. Der Pulß klopfet hier nicht anders als bey einem Fieber, welches von der hefftigen Bewegung des Geblüts herrühret. (S.235-236)</p>	Beunruhigungen des Gemüts verwirren den Verstand. Zorn beispielsweise führt zu Verfinsterungen des Erkenntnisapparates. Die Liebe vermag dieselben Krankheitssymptome zu erzeugen wie ein Fieber.
1733 Gottsched	Wie uns endlich der Affect durch die Menge der Vorstellungen, die alsdann zugleich in unsern Verstand wirken, gar zu sehr damit überhäufet; so daß man keins recht erkennen oder beurtheilen kan: Also werden wir dadurch oft zu solchen Handlungen getrieben, die wir hernach bereuen. Und daher sagt man mit recht, daß ein Mensch, der nach dem Affecte handelt, ein Slave seiner Begierden sey: Indem er nicht thun kan, was er doch thun würde, wenn er sich selbst gelassen wäre, und alles wohl überlegen könnte. (S. 258-259)	Während einer Gemütsbewegung ist der Mensch nicht in der Lage zu überlegen.
1735 Zedler	<p>Wie aber, wenn ein ganz gesunder Mensch, vor grosser Freude, Frucht oder Schröcken dahin fielle und stürbe? [...] Da ist wohl nicht zu glauben, daß diese an ihren Organis auch nur in etwas verletzt gewesen. Hieraus folget, daß das MOUENS, die bewegende und Haupt-Ursache [=die Lebensgeister] verletzt sey, und seine Instrumente [=die Organe] verlassen habe.⁷²</p> <p>Was denn nun aus unserem Leibe heraus gehet, das verschwendet alle Mahl etwas von unsern Lebens-Geistern. Hierher gehöret nun natürlicher Weise die unempfindliche Ausdünstung, der Schweiß, Missbrauch des Venus-Spiels, die starcken Gemüths-Bewegungen, u.d.⁷³</p>	Bei großer Freude, Furcht und Schrecken können die Lebensgeister den Menschen verlassen, die Folge ist ein plötzlicher Tod.

⁷² Zedler, „Lebens-Geister“, Bd. 16, Spalte 1277-1278, hier: Spalte 1280.

⁷³ Zedler, „Lebens-Geister“, Spalte 1279.

<p>1744 Meier</p>	<p>Die Erfahrung belehrt uns ferner, daß unser Gemüth, wenn es durch Leidenschaften aufgerührt wird, in der grössten Verwirrung der Vorstellungen sich befindet. Man redet und handelt ohne Zusammenhang, und Ueberlegung, und die Heftigkeit der Leidenschaften verhindert uns, unsere Gedanken deutlich und ordentlich vorzutragen. (S. 44)</p> <p>Eine jede Vorstellung, die in einem hohen Grade klar ist, verdunkelt alle übrige von ihr unterschiedenen Vorstellungen. Da in den Gemüthsbewegungen eine sehr lebhafteste Vorstellung herrscht so werden auch in den Gemüthsbewegungen, alle übrige Vorstellungen die mit derselben in keiner Verknüpfung stehen, verdunkelt. Daher ist zu begreifen, warum in den Leidenschaften, wenn sie sonderlich sehr gut sind, die Empfindungen, so wohl die äusserlichen als innern, verdunkelt werden. [...]</p> <p>Der Tod aber ist eine gänzliche Verdunkelung aller äusserlichen Empfindungen, die wir durch den gegenwärtigen menschlichen Körper bekommen nebst einer gänzlichen Unterbrechung aller Bewegungen, ohne welche gar kein leben seyn kan. Alles dasjenige also, was in den Ohnmachten und dem Tode in der Seele vorgeht, läßt sich aus der Stärke der Gemüthsbewegungen begreifen. Man darf sich also nicht wundern, wenn Leute vor grosser Freude oder Schrecken ohnmächtig werden und wohl gar sterben. (S. 142-143)</p>	<p>Gemüthsbewegungen verwirren den Verstand, sie hindern den Menschen daran, seine Geistesfähigkeiten einzusetzen.</p> <p>Große Freude und großer Schrecken können zum Tode führen, indem sie alle Empfindungen verdunkeln und alle Bewegungen unterbrechen.</p>
-----------------------	---	--

Bei aller Unterschiedlichkeit stimmen die Quellen in einem Punkt überein: Gemüthsbewegungen führen zu einer Störung im System. Die Unruhe der Lebensgeister hat zur Konsequenz, dass diese in ihren normalen Funktionen behindert werden, und dass sie anderen Aufgaben nicht bzw. nicht mehr vollständig gerecht werden, bis hin zu einem plötzlichen Zusammenbruch des Systems mit der möglichen Folge eines jähen Todes. Gemüthsunruhen sind daher auch physiologisch immer schädlich. Je heftiger sie auftreten, desto größer der Schaden, den sie anrichten. Der Tod sitzt den Gemüthsbewegungen im Nacken.

Dem zeitgenössischen Leser bieten die Gelehrten eine ganze Reihe von Argumenten, um Gemüthsbewegungen mit Misstrauen und Ablehnung betrachten: Sie verursachen den Verlust von Kontrolle. Sie bewirken, dass der Mensch Dinge tut, die er gar nicht will, sodass er des Denkens und richtigen Empfindens nicht mehr fähig scheint. Gemüthsbewegungen vereiteln Vernunftschlüsse, sie hindern den Menschen daran, rational zu sein, sie stören die unumschränkte Führung der Seele, sie bergen die Gefahr der Sklaverei der Begierden und den Verlust des körperlichen und seelischen Wohlergehens. In moderne Sprache gewendet: Den Gemüthsbewegungen folgen: Disfunktionalitäten, Schwächen, Verwirrungen und Orientierungslosigkeit bis

hin zu Handlungsunfähigkeit und Tod. In der Konsequenz dieses Denkens kann es daher nur lauten: Fürchte Dich vor Gemütsbewegungen! Hüte Dich vor ihnen!

Von der Gegenwart aus betrachtet liegt das Urteil nicht fern, die Gelehrten der Zeit hätten mit ihrem Urteil über Gemütsbewegungen das Kind mit dem Bade ausgeschüttet; sie hätten diejenigen emotionalen Phänomene, die wir heute als Affekte sehen (und denen wir ja durchaus auch negative Symptome zusprechen), in einen Topf geworfen mit denjenigen, die wir differenzierter als Gefühle oder Leidenschaften beschreiben und denen wir zweifellos stimulierende, sinnstiftende oder motivierende Energien zuschreiben. Doch halt! Auf diese Weise würden wir nicht nur unser Wahrnehmungsschema in die Vergangenheit transportieren, sondern zugleich auch *unsere* Lebenswelt voraussetzen. Die Quellenanalyse legt viel eher die These nahe, dass es für die Gelehrten dieser Zeit insgesamt keine allzu großen Intensitätsvariationen im Erleben von Gemütsbewegungen gab.⁷⁴ Die Differenzierung des Gemütslebens setzt, wie wir oben gesehen haben, gerade erst mit Beginn des 18. Jahrhunderts ein. Die Nichtbeachtung von uns geläufigen Unterschieden und Nuancen im Erleben emotionaler Phänomene ist daher so zu deuten, dass in dieser Zeit unter den Gelehrten *diese* Erfahrungen vermutlich gänzlich oder zumindest in bedeutungsvollem Maße fehlten.

Diese Andersartigkeit der Lebens- und Empfindungswelt wird weiter deutlich, wenn wir uns den emotionalen Konzepten im Detail zuwenden.

⁷⁴ Der Einwand, dass den Gelehrten lediglich beim Schreiben ihrer Theorien keine Variationen vor Augen standen, ist nicht plausibel. Es sollte davon ausgegangen werden können, dass die Autoren in ihren Theorien alles *ihnen* Bedeutungsvolle berücksichtigen. Es ist nicht auszuschließen, dass es durchaus Differenzierungen im *Erleben* von Gemütsbewegungen gab, jedoch kann davon ausgegangen werden, dass den Gelehrten die Verbindung innerhalb der verschiedenen Erlebnisvariationen mehr Kopfzerbrechen machte als ihr Differenzierung! Nach Kap. 2 u 3 fügt sich das Erleben des Einzelnen in das von der Kultur bereit gestellte Wahrnehmungsschema. Somit ist der Einwand, Differenzierungen hätten durchaus bestanden, wären jedoch als „Privatsache“ unthematisiert geblieben, unerheblich. Das Erleben von emotionaler Vielfalt ist auch eine Frage von Kontrollmöglichkeiten, von Erziehung zu emotionaler Bewusstheit und Disziplinierung.

Kapitel 6

Prototypische Gemütsbewegungen

Jede Sozialgruppe kultiviert ihre eigenen emotionalen Konzepte. Die Mitglieder der Sozialgruppe orientieren sich an ihnen, wenden sie an und wissen sie einzuordnen. Sie bilden den Hintergrund, vor dem Handlungsalternativen überlegt und Entscheidungen getroffen werden. In der Gruppe der Gelehrten sind sie darüber hinaus auch die Grundlage, auf der über emotionale Phänomene nachgedacht wird. Daher ist es aufschlussreich zu untersuchen, welches Set von emotionalen Phänomenen die Autoren nutzen und beim Leser als bekannt voraussetzen.

Wie oben ausgeführt wurde, ist zu erwarten, dass dieses Set die Lebensperspektiven der Autoren und Leser widerspiegelt.⁷⁵ Das Erarbeiten einer Theorie erfordert in der Regel die Schaffung einer „Prototypen“-Gruppe. In dieser Gruppe finden sich jene Konzepte, die besonders gut ins Bild passen. Ihre Aufgabe ist es, die Plausibilität von Definitionen zu sichern, die Theorie zu veranschaulichen und erklärend zu wirken.

⁷⁵ Für die Gelehrten gilt jedoch in besonderem Maße, was für jeden, der über emotionale Phänomene nachdenkt, gilt: stets wird eine Auswahl getroffen aus dem Vorhandenen. Manche Konzepte erfahren beim Schreiben besondere Berücksichtigung, andere werden „vergessen“, undefiniert oder neu interpretiert.

Tabelle 5: Emotionale Konzepte im Wahrnehmungsschema „Gemütsbewegungen“⁴¹

	Antike/1751 Schmidt	1649/1723 Descartes	1695 Stahl	1696 Thomasius	1720 Wolff	1731 Trier	1733 Gottsched	1735 Zedler²	1744 Meier
A	Aberglaube Angst Ängstlichkeit Ärgerniß	Aemulatio Andacht		Aemulatio Angst Arbeitsamkeit Ärgernis	Abscheu	Abscheu Aemulatio ³ Angst	Abscheu	Abgunst Abscheu Aemulatio Angst ⁴	Abscheu⁵
B	Barmherzigkeit Begierde Behutsamkeit Bekümmerniß Bestürzung	Begierde Bestürzung Betrübnis	Begierlichkeit Bewegungsunlust	Barmherzigkeit Begierde Beleidigtsein Bestürzung Betrübnis	Begierde Bestürzung	Barmherzigkeit Begierde Betrübnis Bitterkeit Brunst	Begierde	Barmherzigkeit Begierde Betrübnis	Begierde
C						Courage			
D		Dankbarkeit Demut		Demut	Dankbarkeit	Dankbarkeit Demut Durst	Dankbarkeit	Dankbarkeit Demut	Dankbarkeit
E	Ehrgeiz Ekel Entrüstung Ergötzung	Ehrerbietigkeit Eifersucht Ekel Erbarmung		Ehrgeiz Eifersucht Ekel Erfurcht	Ehrgeiz	Eifer Ekel Entrüstung Erbarmung Erstaunen	Ehrliche	Ehrgeiz Eifersucht Ekel Entsetzen	Ekel
F	Faulheit			Faulheit		Faulheit			

	Feigheit Feindseligkeit Folgsamkeit Freude Freundschaft Furcht Furchtsamkeit	Freude Freundschaft Fröhlichkeit Furcht	Furcht	Freude Furcht	Fröhlichkeit Furcht	Feindschaft Fleisches-Lust Freude Freundschaft Fröhlichkeit Frolocken Furcht	Freude Furcht	Feindschaft Freude Fröhlichkeit Furcht	Freude Furcht
G	Gauckellust Gefräßigkeit Geilheit Geiz Gewogenheit Gierigkeit Grauen Groll	Generosität Gewissens-Biß Gewogenheit Großmütigkeit	Gaumenlust	Geilheit Geldgeiz Geringschätzung Grauen Großmut	Gewogenheit Gunst	Geilheit Geiz Gemächlichkeit Gewogenheit Gram Grimm Groll Gunst	Gewogenheit Gunst	Geilheit Geiz Geld-Geiz Gram Grimm Groll Gunst	
H	Harm Hass Herzeleid	Hass Herzhaftigkeit Hochachtung Hoffart Hoffnung	Hoffnung	Hass Hochachtung Hoffnung	Hass Hoffnung	Hass Herzhaftigkeit Hochmut ⁶ Hoffnung Hunger Jähzorn	Hass Hoffnung	Hass Herzens-Bangigkeit Hochmut	Hass Hoffnung
J	Jähzorn Jauchzerfreude					Jähzorn			

						Jammer Kälbern			
K	Kleinmuth Kummer	Kleinmütigkeit Kühnheit		Kühnheit	Kleinmütigkeit	Kühnheit		Kühnheit	
L	Liebe Lust Lüsternheit Lustseuche	Liebe		Liebe Lüsternheit	Liebe	Liebe	Liebe Lust	Liebe	Liebe
M	Missgunst Misstrauen Mitleiden			Misstrauen	Missgunst Mitleid	Melancholie Mitleid Munterkeit Mut	Missvergnügen Mitleiden	Missgunst	Melancholie Mitleid
N	Neid Neubegierde	Niederträchtigkeit Neid	Neid	Niederträchtigkeit Neid	Neid	Neid	Neid Nichtwollen	Neid	
R	Rachgier Reiz Reue	Reue Ruhmtätigkeit		Rachgier	Reue Ruhmbegierde	Rachgier Reue	Reue	Reue	Rache
S	Saumseligkeit Schadenfreude Scham Schamhaftigkeit Scharfsichtigkeit Scheelsucht Schmerz Schreyangst Schwermut Sehnsucht	Schamhaftigkeit Sicherheit	Schadenfreude Schrecken Sorgen	Sanftmut Scham Schmerz	Schadenfreude Scham Schrecken	Sanftmut Scham Schamhaftigkeit Sehnen	Scham Schrecken Sehnen	Schadenfreude Scham Schamhaftigkeit Schande	Scham

			Sucht aufzufallen und anzugeben	Stolz				Stolz	
T	Traurigkeit Trauern	Traurigkeit	Trauer	Traurigkeit ⁷ Trauer	Traurigkeit	Tapferkeit Trägheit Traurigkeit Trübsal	Traurigkeit	Traurigkeit Trauer	Traurigkeit
U	Unruhe Unschlüssigkeit Unsträfflichkeit Unwillen	Überdross		Unbarmherzigkeit Unmenschlichkeit		Unwillen			
V	Verbitterung Verdrüßlichkeit Vergnügen Verlangen Vertraulichkeit Verwirrung Verzagen Verzweiflung	Verachtung Verlachung Verlangen Vertrauen Verwunderung Verzweiflung	Vergnügungssucht	Verachtung Verdruss Verlangen Verschwiegenheit Verzweiflung	Verachtung Verlangen Verlangen Vertrauen Verzweiflung	Verdrossenheit Vergnügung Verlangen Verspottung Verwunderung ⁸ Verzweiflung Völlerei	Verdruss Vergnügen Verlangen Verspottung Verzweiflung	Verdrießlichkeit Verlangen Verzweiflung	Verdruss Vergnügen Verliebtheit
W	Wehklagen Wehmut Weichlichkeit Weindurst				Wanckelmütigkeit				

	Weltliebe Wille Wohlgefallen	Widerwillen Wohlwollen Wollust				Weltlust Widerwillen		Wollust Wut	Wut
Z	Zaghaftigkeit Zanksucht Zorn Zufriedenheit Zuneigung	Zorn Zufriedenheit	Zorn Zuversicht	Zorn Zürnen	Zaghaftigkeit Zorn Zufriedenheit	Zorn	Zorn Zufriedenheit Zuversicht Zweifelmoth	Zorn Zufriedenheit Zuversicht	Zorn

¹ Durch Fettschrift hervorgehoben sind diejenigen Gemütsbewegungen, die eine Schlüsselrolle in den Erklärungen des Autors einnehmen (bspw. zur Erläuterung herangezogen werden). Ebenso sind diejenigen in Fettschrift, die vom Autor am häufigsten beispielhaft genannt und/oder am ausführlichsten behandelt werden, ebenso diejenigen, die für eine Klasse von Gemütsbewegungen oder für Gemütsbewegungen insgesamt stehen. Es ist durchaus möglich, dass trotz sorgsamer Durchsicht der Quellen einige emotionale Konzepte bei der Auswertung übersehen wurden. Daher wäre es leichtsinnig, in dieser Tabelle mehr zu sehen als eine *erste* Bestandsaufnahme.

² Es wurden folgende Artikel ausgewertet: Affectus, Angst, Begierde, Ehrgeiz, Eifersucht, Freude, Furcht, Geld-Geiz, Geilheit, Neid, Scham, Traurigkeit, Zorn, Zufriedenheit, Zürnen; Hervorgehoben wurden diejenigen Emotionskonzepte, die in einem eigenen Artikel erscheinen.

³ Der Autor verweist darauf, dass Aemulatio nicht unter allen Umständen eine Gemütsbewegung ist, sie könne ebenso eine „fälschliche Gemütsbewegung“ sein wie „Gewissen“, „Hunger“, „Durst“, Vgl. S. 367 ff.

⁴ „Angst“ taucht bei Zedler fast ausschließlich in religiösem Kontext auf, vgl. Artikel „Angst habt ihr in der Welt“, „Angst der Höllen hatte mich troffen“, „Angst, viel und große, du lässtest mich erfahren“, „Angst und Gerichte, woraus Christus genommen“ ... Bd. 2, Sp. 301- 304.

⁵ Meier verwendet vornehmlich den Begriff „Verabscheuung“. Doch rechtfertigt sich die Auflistung unter der kürzeren Form „Abscheu“ durch seine Verwendungsweise: ebenso wie bei den vorhergehenden Autoren ist ihm „Abscheu“ der Gegenbegriff zu „Begierde“.

⁶ Hochmut, Geiz, Geilheit und Völlerei werden von Trier zunächst als „Neigungen“ geführt, er spricht jedoch von einem fließenden Übergang zu Gemütsbewegungen und ist von einem Auseinander-Hervorgehen überzeugt. Hochmut, Geiz, Geilheit und Völlerei *führen* zu den starken elementaren Gemütsbewegungen, sie reizen und verstärken sie.

⁷ Die Begriffe „Traurigkeit“ und „Trauer“ verwendet Thomasius nur dort, wo er die Meinung anderer Autoren diskutiert. Es finden sich keine eigenen Ausführungen zu den Gemütsbewegungen „Trauer“ und „Traurigkeit“. Thomasius verwendet ausschließlich „Betrübnis“, um die Empfindung eines Verlustes zu benennen. Thomasius, S. 137: „Denn je größer die Liebe zu einem Dinge ist, je grösser ist auch die Freude dasselbe zu behalten, und je grösser ist die Betrübnis, selbiges zu verliehren.“

⁸ Verwunderung, Erstaunen, Schamhaftigkeit, Hoffnung und Furcht sind dem Autor „Zwitter-Gemüths-Bewegungen“, da sie nicht ganz in seine Erklärung hineinpassen.

1. Stimmigkeit der Konzepte

Bei der Betrachtung der Tabelle stellen sich zwei Fragen: Gehören wirklich alle aufgeführten Konzepte zu den Gemütsbewegungen? „Andacht“ wie „Gunst“, „Faulheit“ wie „Misstrauen“?

Und was verbirgt sich eigentlich genau hinter einigen Konzepten: Welche Fühlerfahrung thematisiert beispielsweise „Aemulatio“? Was verbinden die Autoren mit „Weltlust“, „Zweifelmuth“, „Jauchzerfreude“ und „Schreyangst“?

Diese beiden Punkte möchte ich kurz diskutieren, bevor systematisch nach der Bedeutung derjenigen Konzepte gefragt wird, die in der Häufigkeit der Nennung durch die Autoren ganz vorne liegen.

1.1 Geiz

Auffällig bei der Betrachtung der Tabelle ist die große Spannweite der Phänomene, die im Wahrnehmungsschema „Gemütsbewegungen“ zum emotionalen Bereich gezählt werden. Dies reicht von „Aberglaube“ bis „Arbeitsamkeit“, von „Faulheit“ bis „Geiz“. Aus heutiger Sicht erscheinen einige Zuordnungen willkürlich und unpassend – Wie kann denn Geiz ein emotionales Phänomen sein? Doch diese Frage stellt sich den Lesern des 18. Jahrhunderts nicht. Den Autoren gelingt es meist mühelos, das jeweilige Konzept in das Wahrnehmungsschema einzupassen. Unter „Geld-Geiz“ möchte Thomasius folgendes verstanden wissen: *„Daß er sey eine Gemüths-Neigung, die ihre Ruhe in stets währender veränderlicher Besizung [...] vergebens suchet, und dieserwegen [...,...] wenn die Begierde in einem hohe Grad ist, alleine mit Gelde, durch eigenthümliche Erlangung und Verwahrung [...] desselbigen sich zu vereinigen trachtet. Oder mit kurzen: Geld-Geiz ist eine Begierde nach Gelde oder des Geldes werth.“*¹ Er rechnet diese Begierde zu den Grundübeln seiner Zeit und erwartet daher von seinen Lesern, dass sie ihr mit besonderer Umsicht begegnen, *„weil theils kein schädlicherer und gefährlicherer Feind für uns*

¹ Thomasius, S. 261.

*selbst ist, theils [...] kein affect sich durch tausend Griffe und Verstellungen, so für uns zu verbergen sucht, als eben der Geld-Geiz.*²

Auch „Faulheit“ lässt sich als Gemütsbewegung begreifen. Trier zählt sie gleich auf mit „Zorn“ und „Barmherzigkeit“ und widmet ihr ebenso große Aufmerksamkeit wie den Gemütsbewegungen „Fröhlichkeit“ und „Traurigkeit“. Er erläutert ausführlich Entstehung, Vorkommen und ihre physische Erscheinung. *„Sie [die Faulheit, J.S.] ist der Hass des Schmerzens an uns selbst, da wir demselben zu entgehen suchen.“*³ Die Weiber seien der Faulheit am meisten zugeneigt, geringe Leute mehr als große und diejenigen seien besonders anfällig, die in ihrer Kindheit verzärtelt worden seien: *„Offtmahls werden solche zärtlich-erzogene Leute dergestalt faul, daß sie auch vor dem geringsten schmerzlichen Dinge als vor einer giftigen Otter fliehen, und dannenhero in der Welt wenig nütze sind, denn wenn ein Mensch nichts schmerzliches ertragen will oder kan, so wäre es am besten, wenn er gar nicht in der Welt wäre.“*⁴ Erfreulicherweise jedoch sei die Faulheit von allen Gemütsbewegungen auch die schwächste und rufe die wenigsten Veränderungen im menschlichen Leib hervor: *„Das Angesicht ist blaß [...] weil keine Bewegung da ist, und die Lebens-Geister nicht erhitzt werden [...]. Die Stirn sieht schläftig aus [...] weil die Lebens-Geister sich ganz schläffrig bewegen. Die Augen sind matt und niedergeschlagen.“*⁵ Daher sei sie auch die leidlichste unter den Gemütsbewegungen und habe die wenigste Bosheit in sich.⁶ Dennoch habe man sich vor der Faulheit zu hüten, denn: *Die Faulheit ist eine schändliche Gemüths-Bewegung, wodurch viele um ihre weltliche Gewalt, Ehre und Freyheit gekommen sind [...].“*⁷

Die Autoren können ihre Konzepte also durchaus plausibel in den emotionalen Zusammenhang einordnen. Zwar werden manche Konzepte (wie „Aberglaube“ und „Arbeitsamkeit“) eher selten zur Erläuterung herangezogen, und daher

²Thomasius, S. 261.

Wie eng „Geiz“ und „Gemütsbewegung“ miteinander verbunden sind, zeigt ebenso eine Veröffentlichung von 1746: Johan August Unzer: Neue Lehre von den Gemüthsbewegungen. *Mit einer Vorrede vom Gelde* begleitet von Johann Gottlob Krüger. Halle 1746 (Nachdruck Halle/ Saale 1995; mit Textkommentar, Zeittafel und einem Nachwort hrsg. von Carsten Zelle).

³Trier, S. 340-366.

⁴Trier, S. 347.

⁵Trier, S. 348-349.

⁶Trier, S. 342.

⁷Trier, S. 358.

steht zu vermuten, dass ihre Eindeutigkeit als Gemütsbewegung nicht für alle Autoren gleichermaßen überzeugend ist, dennoch liegen die in dieser Tabelle aufgeführten Zuordnungen nicht im Bereich des Absurden, sie sind aus dem Wissenskontext der Zeit heraus für den Autor und (zumeist) auch für den Leser verständlich und nachvollziehbar. „Faulheit“ und „Geiz“ – so erstaunlich es uns heute erscheint – werden sogar von mehreren Autoren als besonders anschauliche emotionale Konzepte zur Argumentation herangezogen.

1.2 Aemulatio

Die Tabelle zeigt, dass emotionale Konzepte Erwähnung finden, die in der heutigen Zeit kein Pendant besitzen und deren Bedeutung nur erraten werden kann. „Aemulatio“ ist so ein Fall, ebenso „Jauchzerfreude“. Auch die Konzepte „Schreiangst“, „Herzhaftigkeit“ und „Herzens-Bangigkeit“ sind heute unbekannt und trotz ihrer assoziativen Begrifflichkeit weit davon entfernt, selbsterklärend zu sein. Diese Konzepte sind als (*standardisierte*) *emotionale Erlebnisweisen* veraltet. Ihr Bedeutungsgehalt ist nur noch über eine historische Analyse zu erfahren. „Aemulatio“ beispielsweise wird heute zwar noch als Fachbegriff in der Kunst- und Literaturwissenschaft verwendet und kennzeichnet die künstlerische Haltung der „überbietenden Nachahmung“, doch verweist „Aemulatio“ im 18. Jahrhundert *zudem* auf ein emotionales Geschehen. Trier erklärt seinen Lesern, dass Aemulatio nicht nur *„diejenige Bemühung [ist], welche man hat, einem andern in einer Sache gleich zu kommen. Wie zum Exempel Alexander Magnus Achillem und Caesar Alexandrum Magnum aemuliret hat.“* Denn dann könne man denken, Aemulatio sei lediglich, *„als wenn ein Mahler nach einem Original, welches von einem geschickten Meister gemahlt ist, ein gleiches Gemählde macht.“* Folgendes müsse hinzukommen: *„Wenn man aber sagt, Caesar habe eine Aemulation gegen Pompejum, Alexander gegen Darium gehabt, so [...] war [es] nicht eine blosse Nachahmung, sondern zugleich ein Haß des Vergnügens und der Gewalt, welche Pompejus und Darius befassten.“*⁸

⁸ Trier, S. 368-369.

Charakteristisch für das emotionale Konzept „Aemulatio“ sind die Konkurrenzsituation und das scheinbar widersprüchliche Empfinden der Protagonisten. Wie Thomasius erläutert, verhält es sich bei einer Aemulation so, dass *„zwey oder mehr umb eine Sache dergestalt streiten, daß es ein jeder gerne haben wollte“*. So sei in der Aemulation eine „Begierde zum Guten“. Doch gebe es auch die Empfindung der *„Betrübniß über des andern sein Gutes“*. Besonders deutlich, so Thomasius, sei dies in der biblischen Geschichte des Salomonischen Urteils (1. Könige 3, 16-28) zu sehen: *„Es war ja eine Aemulation zwischen den beyden Huren für dem Gericht des Salomo über das lebendige Kind: Und dennoch brach endlich der hinter dieser Aemulation bey der einen Huren steckende Neid herfür, mit ihren: Es sey weder mein noch dein, dadurch sie zu verstehen gab, daß ihr viel weher thäte, wenn die andre das lebendige Kind besitzen, als wenn sie es selbst missen sollte.“*⁹

Die Übersetzung des Begriffs „Aemulatio“ aus dem Lateinischen im Handwörterbuch Ernst Georges von 1869 nimmt die Bedeutungen passend auf, es stecke darin: Nacheiferung, Wetteifer, Eifersucht und Missgunst.¹⁰

Wie oben bereits ausgeführt, bedeutet die Klassifikation eines emotionalen Konzeptes als „veraltet“ nicht zwangsläufig, dass heute in vergleichbaren Situationen *nichts* bzw. etwas gänzlich *anderes* empfunden würde. Es bedeutet jedoch, dass dieses Empfinden keine gesellschaftliche Beachtung erfährt und somit weder Wert darauf gelegt wird, dass es erfahren wird, noch, dass es in Erklärungen und Diskussionen eine tragende Rolle einnimmt. Wie wir den weiteren Erläuterungen Thomasius’ entnehmen können, war „Aemulatio“ in seiner Zeit ein Konzept, zu dessen Empfinden angespornt wurde: *„[...] die Aemulation [wird] gemeiniglich für eine schöne und löbliche Tugend gehalten. Man sagt nicht alleine von erwachsenen Leuten; Es ist eine honete Aemulation zwischen diesen und diesen; sondern die Leute, die denen Kindern den Saamen der Tugend beybringen sollten, ich meine die Praeceptores und Professores auff hohen und niedern Schulen, gewöhnen junge Leute in ihrer zarten Jugend zur Aemulation, und vermahnen sie wohl dazu.“*¹¹

⁹ Thomasius, S. 443. Er selbst sieht dieses Anspornen eher kritisch.

¹⁰ K. E. Georges: Ausführliches Lateinisch-Deutsches Wörterbuch. Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten mit Berücksichtigung der besten Hilfsmittel ausgearbeitet. Leipzig 1869. Ausgabe: Digitale Bibliothek Band 69, S. 1526.

¹¹ Thomasius, S. 443. Der Autor selbst nimmt eine kritische Haltung dazu ein.

Die Ausführungen Thomasius' geben somit nicht nur einen Hinweis darauf, welche Fühlerfahrung hinter diesem Konzept steckt, sondern auch, dass seine allseitige Akzeptanz dazu führte, dass Schulen und Universitäten sich des Konzeptes bedienten.

„Aemulatio“, so ist zu schließen, war, entgegen seiner *heutigen* Unbekanntheit, ein innerhalb der gebildeten Schichten dieser Zeit relativ häufig praktiziertes emotionales Konzept. Dies erklärt auch, warum: „Aemulatio“ in der Tabelle häufig auftaucht: sein Vorhandensein ist den Autoren präsent, es steht ihnen vor Augen und ist vermutlich sogar Teil ihrer eigenen emotionalen Erfahrung.

2. Begierde und Abscheu

2.1 Pars pro toto

Ca. 150 verschiedene Ereignisse werden im emotionalen Bereich von den Autoren unterschieden. Dabei werden einige Erfahrungen von nahezu allen Autoren berücksichtigt, andere sind Einzelnennungen. Zweifellos gibt es einen Zusammenhang zwischen der Nennungshäufigkeit und der Relevanz im Wahrnehmungsschema. Welcher Art ist dieser Zusammenhang?

Am häufigsten taucht das Konzept „Begierde“ auf. Es nimmt im Denken der Autoren eine herausragende Position ein. Dies lässt sich daran erkennen, dass alle Autoren bereit sind, den Begriff auszuweiten und entweder eine Gruppe von emotionalen Phänomenen darunter zusammenzufassen oder ihn zur Definitionsbildung zu nutzen. In der Erfahrung von Begierde scheint ein Schlüssel zum Verständnis dessen zu liegen, was Gemütsbewegungen sind oder sie insgesamt auszeichnet.

Was verstehen nun die Autoren unter „Begierde“? Adelung fasst es treffend in seinem grammatisch-kritischen Wörterbuch zusammen. Er erklärt: „*Die Begierde [...], das lebhafteste oder sinnliche Verlangen nach einem Gegenstande*“¹² – wobei dieser Gegenstand materieller wie immaterieller Natur sein kann. Er

¹² Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch von 1808: Die Begierde. Adelung: Wörterbuch, S. 6637 (vgl. Adelung-GKW Bd. 1, S. 801).

zählt auf: „*Die Begierde nach Ruhm, nach zeitlichem Vermögen, nach Ehre, die Ruhmbegierde, Geldbegierde, Ehrbegierde u.s.f.*“

Mit den Augen der Zeit betrachtet, beinhalten „Begierde“ und „Gemütsbewegung“ somit den gleichen Gedanken. Wie wir oben gesehen haben, gehen die Autoren davon aus, dass eine Gemütsbewegung durch das Einlassen der Seele auf die Welt entsteht, wobei die Verführungsmacht der sinnlichen Welt eine nicht unerhebliche Rolle spielt. So bietet sich die Begierde als die prototypische Gemütsbewegung schlechthin an. Sie lässt den allen Gemütsbewegungen gemeinsamen Zug in besonderer Weise deutlich werden, dass der Mensch sich von der rein geistigen Welt abwendet und sein Glück in der materiellen Welt sucht.

Zedler klagt darüber, dass die Begriffe „Begierde“, „Leidenschaften“ und „Gemütsbewegungen“ ohne genaue Abgrenzung voneinander verwendet würden: „*Viele bedienen sich derselben ohne Unterscheid, daher denn in Zusammenhaltung derer moralischen Schriften [...] eine ziemliche Verwirrung entsteht.*“¹³ Die Verwirrung löst sich jedoch, wenn man erkennt, dass eine Begierde das Sinnbild einer Gemütsbewegung ist: Die Seele des Menschen giert nach weltlicher Angelegenheit. Begierde als eine Gemütsbewegung kann somit nicht nur für sich selbst, sondern auch für das Ganze stehen, *pars pro toto*.

2.2 Abscheu, Liebe und Hass

Die Ausweitung einiger Konzepte zur Definitionsbildung und zur Kategorisierung ist eine Tätigkeit des Ordnungschaffens und des Systematisierens. Neben „Begierde“ werden besonders häufig „Liebe“, „Hass“ und „Abscheu“ zur Errichtung von Ordnung herangezogen.

Alle drei Begriffe werden im 18. Jahrhundert noch in einem sehr viel umfassenderen Sinne gebraucht als heute. Sie können in dieser Zeit nicht nur konkrete Fühlereignisse benennen, sondern darüber hinaus auch verwendet werden, um eine prinzipielle Richtung oder Tendenz des Fühlens auszudrücken.

¹³ Zedler, „Begierde“, Spalte 918.

„Abscheu“ dient den Autoren dabei als Komplement des Begriffes „Begierde“ - allerdings weder im Sinne einer generellen Abkehr von der materiellen Welt noch im Sinne einer Verneinung des Begehrens (wie „kein Begehren“). „Abscheu“ ist ein Begehren „negativer“ Art: eine Gemütsbewegung gleich dem Begehren, jedoch in entgegen gesetzter Bewegerichtung. Das ist im Denken der Zeit durchaus konsequent: „Abscheu“ wie „Begehren“ setzen beide ein Einlassen auf die Welt voraus, und beiden folgt die Unruhe der Lebensgeister und der Verlust der Seelenruhe. Das verbindet sie.

Ähnlich bilden „Liebe“ und „Hass“ im Denken der Autoren ein komplementäres Paar, - bei einigen Autoren sogar mit einem gemeinsamen Kern. Sie werden in einem umfassenderen Sinne verwendet als heute. Beide Begriffe drängen heute danach, eine Beziehung zwischen zwei oder mehreren Personen zu beschreiben. Im 18. Jahrhundert charakterisieren beide Begriffe in erster Linie eine grundsätzliche Einstellung zu Dingen, Ereignissen und Glaubensinhalten. Thomasius erklärt in diesem Sinne pauschalisierend, „Liebe“ sei das Verlangen, das Gute zu erhalten und nicht zu verlieren, und „Hass“ sei das Verlangen, das Böse los zu werden und sich demselben zu enthalten.¹⁴

Nicht zufällig bilden „Liebe“ und „Hass“, „Begierde“ und „Abscheu“ je ein Paar. Der Dualismus von ewiger und vergänglicher Welt, von Jenseits und Diesseits, von Vollkommenheit und Unvollkommenheit färbt das Denken der Autoren bis ins kleinste Detail ihrer Vorstellungswelt hinein. So verwundert es nicht weiter, dass die Ordnungssysteme, die die Autoren für das Empfinden entwerfen, fast durchgängig polar aufgebaut sind.

Die Autoren erklären ihren Lesern einhellig, dass jede Seele zwei Vermögen habe: den Verstand und den Willen. Der Verstand könne die ewige Welt erkennen, der Wille richte sich auf das Diesseits. Der Wille wiederum könne

¹⁴ Thomasius, S. 111. Die Zurückführung beider Gemütsbewegungen auf „Verlangen“ betont ihre Gemeinsamkeiten. Adelung sieht ihren gemeinsamen Kern darin, dass beide auf ein „Vergnügen“ zurückzuführen seien. Er notiert zum Begriff „Liebe“: „1) In der weitesten Bedeutung, der Gemüthsstand, da man sich an dem Genusse oder Besitze einer Sache vergnüget. Die Liebe zum Weine, zum Gelde, zur Wahrheit, zur Freyheit u.s.f. Lust und Liebe zu einem Dinge u.s.f.“ Adelung verweist darauf, dass in einem zweiten, engeren Sinne „Liebe“ auch die Beziehung zwischen zwei Personen bezeichne und den „Gemüthsstand, da man sich an jemandes Wolfahrt vergnüget und selbige auf das möglichste zu befördern sucht.“ Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch: Die Liebe. S. 33952 (vgl. Adelung-GKW Bd. 2, S. 2057). Hass hingegen sei das Empfinden von Vergnügen „aus der Wegschaffung eines Dinges“ und „aus dem Übel einer Person“. Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch: Der Haß., S. 24928 (vgl. Adelung-GKW Bd. 2, S. 997).

zweierlei Richtung annehmen: entweder ist er, mit den Worten Stahls: „*bestrebt [...], sich mit erwünschten Dingen zu vereinen*“ oder er geht darauf, „*unerwünschte [Dinge] zu fliehen oder zurückzuweisen*“.¹⁵ Diesen Gedanken drückt auch Thomasius aus, wenn er erläutert, dass alle Gemütsbewegungen entweder auf „Liebe“ oder auf „Hass“ beruhen.¹⁶ Gottsched stimmt in diesen Chor ein, bevorzugt jedoch die Begriffe „Lust“ und „Abscheu“: „*Es lassen sich also die Affecten in zwei Hauptgattungen eintheilen [...]. Die angenehmen sind allezeit mit einer sinnlichen Lust verbunden; die verdrüßlichen aber mit einem sinnlichen Abscheue.*“¹⁷ Zedler schließlich erläutert: *Die Gemütsbewegungen [...] äussern sich auf zweyerley Art, entweder wir begehren etwas, oder verabscheuen etwas.*¹⁸

Obwohl die Autoren oft den Verführungscharakter der Welt betonen, wenn sie über Gemütsbewegungen sprechen, verlieren sie durch dieses polare Ordnungsbild nicht aus den Augen, dass die tatsächlichen Erfahrungen mit der Welt nicht nur lustvoll sind.

Die diesseitige Welt verleitet in ihren Augen zwar dazu, an das Glück darin zu glauben und sich zu engagieren. Doch nur allzu oft entpuppt sich dann dieses vermeintliche Glück als Unglück, oder es folgt dem kurzzeitigem Glücksempfinden ein langes Leiden auf dem Fuße. Erinnern wir uns: Gott hat die Welt so eingerichtet, dass sich niemand in sie „vergaffen“ kann. Daher der aufrichtige Rat der Autoren, sich von der diesseitigen Welt nicht zu sehr in Bann schlagen zu lassen und sich unermüdlich um Erlangen der jenseitigen Welt zu bemühen.

„Lust“ ebenso wie „Abscheu“ sind in ihren Augen Fallstricke der diesseitigen Welt und lenken vom Wesentlichen ab, von der Ruhe des Gemüts und der Zufriedenheit – und von der Chance, ein wahrhaft gottgefälliges Leben zu führen.

„Liebe“ und „Hass“, „Begierde“ und „Abscheu“ sind also Konzeptpaare, die die Vorstellung zum Ausdruck bringen, dass eine Gemütsbewegung immer die Bewegung in bestimmter Richtung ist: *entweder* ein Streben nach Vereinigung

¹⁵ Stahl, S. 26-27: *Unter den Leidenschaften des Gemütes verstehe ich eine Bewegung oder Hinneigung des Willens, die bestrebt ist, sich mit erwünschten Dingen zu vereinen, unerwünschte zu fliehen oder zurückzuweisen, und schließlich dies durch Bewegungen des Körpers auch in die Tat umzusetzen.*

¹⁶ Thomasius, S. 106 ff, bes. S. 127 ff.

¹⁷ Gottsched, S. 254-255.

¹⁸ Zedler, „Begierde“, Spalte 919.

oder eine Abkehr, *entweder* ein Suchen *oder* ein Fliehen, *entweder* Nähe *oder* Distanz. Besonders deutlich wird dieses Bewegungs-Bild im Zweiersystem Triers, der zunächst erklärt: „*Alle Gemüths-Bewegungen rühren entweder von einem Vergnügen oder von einem Schmerz her.*“ Hinter dem Vergnügen, so führt er aus, stehe letztlich die Liebe, die wiederum nichts anderes sei, als „*die Bewegung nun, welche wir eigentlich wegen eines Vergnügens empfinden, da wir uns mit demselbigen zu vereinigen trachten*“. Hass wiederum sei diejenige Bewegung, „*welche [...] der Schmerz in uns verursacht, indem wir denselben fliehen.*“¹⁹ Das Beharren der Autoren darauf, dass Gemütsbewegungen stets „Bewegungen“ sind, führt dazu, dass es für sie im Fühlen kein Drittes gibt, wie etwa das Unentschiedene, das Genießende, das Abwartende (vgl. hingegen die Konzepte des Wahrnehmungsschemas „Gefühl“, Kap. 9). So fehlt die Beachtung und Bewertung von Fühlereignissen, die der Ruhe entspringen, fast gänzlich. Damit entdecken wir ein wichtiges Charakteristikum des Wahrnehmungsschemas: es erfasst diejenigen Empfindungen nicht, die kontemplativer Natur sind, d.h. die *weder* eine Begierde, *noch* ein Verabscheuen sind, *weder* ein Streben, *noch* ein Fliehen.

2.3 Grund-Affekte und Haupt-Leidenschaften

Neben der Kategorisierung der Gemütsbewegungen in zwei allgemeine Klassen, beispielsweise in „angenehme“ und „verdrießliche“, gibt es bei einigen Autoren das Bemühen, ein weiteres Ordnungssystem zu begründen. So engagieren sie sich darin, grundlegendere Gemütsbewegungen zu identifizieren, auf die alle weiteren Empfindungen zurückgeführt werden können. Aus der Antike sind die vier „Grund-Affekte“: „Traurigkeit“, „Furcht“, „Lust“ und „Begierde“ überliefert.²⁰ Descartes bringt folgende sechs „Haupt-Leidenschaften“ in die Diskussion, „*die Verwunderung, die Liebe, der*

¹⁹ Trier, S. 12-13. Ebenso Gottsched. Er ist überzeugt, dass die Seele niemals heftiger in Bewegung sei, als im Affekt: „*Indem sie alsdann entweder mit der größten Heftigkeit nach einem Dinge strebet, oder davor flieht.*“ (S. 254).

²⁰ M. Conrad Arnold Schmid (Übersetzer): Erklärungen der Gemüthsbewegungen nach den Sätzen der stoischen Weisen aus dem griechischen eines unbekanntes Verfassers. Lüneburg 1751, S. 9.

Haß, die Begierde, die Fröhlichkeit und die Betrübniß“.²¹ Doch schon Thomasius ist sich sicher, dass Descartes sich insbesondere darin irrte, die „Verwunderung“ zu einem Hauptaffekt zu machen.²² Er setzt Descartes das Modell der „vernünftigen“ und „unvernünftigen Liebe“ entgegen, wobei die vernünftige Liebe nicht weiter teilbar, die „unvernünftige Liebe“ jedoch in drei Haupt- Laster zerfällt, in Wollust, Ehrgeiz und Geldgeiz.²³ Gottsched wiederum sieht sich genötigt, Thomasius zu widersprechen. Er glaubt, dass neben den zwei *Haupt-Gemüths-Bewegungen* „Liebe“ und „Haß“, „so wohl die Liebe als auch der Haß beyde noch vier Gemüths-Bewegungen unter sich [haben], daß ihrer also achte zu seyn scheinen [...] Zorn, Muth, Haß, Traurigkeit, Liebe, Fröhlichkeit, Barmherzigkeit, Faulheit.“²⁴

Letztlich gelingt es keinem Autor, durch einen Systematisierungsversuch Konsens in Bezug auf die „Grund-Affekte“ zu erzeugen. Wie in Teil I bereits ausgeführt, hat dieses Bemühen bis in die Gegenwart hinein Fortsetzung gefunden, auch heute vermögen diejenigen, die die „Basisemotionen-Theorie“ verfolgen, sich nicht darauf zu einigen, welche Emotionen „Basis“ und welche darauf aufbauend sind. Wie erklärt wurde, liegt dies m. E. daran, dass die Autoren die Freiheit nutzen, aus einer großen Anzahl von Konzepten diejenigen auszuwählen, die ihnen bedeutsam erscheinen - und die besonders gut durch ihre spezielle Theorie erklärt werden können.

²¹ Descartes, S. 76.

²² Thomasius, S. 68. Thomasius' verwendet in seiner Kritik den Begriff „Bewunderung“, denn er übersetzt Descartes auf seine eigene Weise – allerdings gebraucht er „Bewunderung“ in dem Sinne, wie damals und heute allgemein „Verwunderung“ verwendet wird.

²³ Thomasius erklärt, warum es drei Haupt-Neigungen der unvernünftigen Liebe gibt: „Der Mensch ist entweder ruhig oder unruhig. Vernünftige Liebe liebet ruhige Menschen; Ein unruhiger Mensch will entweder die menschliche Natur unterdrücken [d.h., seinen Verstand], und aus dem Menschen ein unvernünftig Thier machen, indem er seine Ruhe vergebens in denen sinnlichen Lüsten sucht. Solche Leute sind für die Wollust recht; oder er will die menschliche Natur über ihre von Gott gesetzte sphaere erheben, und sucht seine Ruhe in eitler Einbildung [d.h. Selbstüberschätzung]. Diese Art Menschen sind für den Ehrgeiz. Wer keinen Menschen liebet, muß nothwendig an geringern Creaturen, als Hunden, Pferden, Pflanzen, Steinen u.s.w. sein Vergnügen haben. Diese können alle mit Gelde angeschaffet werden, und concentrieren sich gleichsam im Gelde. Deswegen wird diese Liebe Geldgeiz genennet.“ (S. 159-160).

Er entwirft eine 4spaltige Tabelle, deren Überschriften: Vernünftige Liebe, Wollust, Ehrgeiz, Geldgeiz lauten. Unter der jeweiligen Überschrift ordnet er Charaktereigenschaften zu, beispielsweise unter Vernünftige Liebe: „Verschwiegene Offenherzigkeit“, „Gleichmüthige Freundlichkeit“, „Nüchterne, mäßige Keuschheit“. Unter Wollust: „Unbedachte Klätscherey“, „Ungeduldige Zaghaftigkeit“, „Versoffene, fräßige Geilheit“, „Fauler Müßiggang“, „Jähzornige Weichherzigkeit“... (S. 170-173).

²⁴ Gottsched, S.13-14.

Ein Vergleich der von den Autoren intensiv bearbeiteten Konzepte bringt das Ergebnis, dass es nur ein einziges Konzept gibt („Mut“), das nur *ein* Autor für *sehr* bedeutsam hält, während alle anderen es übergehen. Die Autoren mögen sich zwar stark darin unterscheiden, welche Konzepte sie nun für „Grund-Affekte“ halten, doch gibt es einen Konsens darüber, welche Konzepte überhaupt Bedeutung tragen sollten. Wie Tabelle 5 zeigt, tauchen nur sehr wenige Konzepte auf, die von nur einem Autor größere Beachtung erfahren. Die Konzepte „Fröhlichkeit“, „Traurigkeit“ und „Zorn“ werden von mehreren Autoren für *besonders* bedeutsam gehalten. „Furcht“ und „Freude“ zeichnet aus, dass sie von allen Autoren in ihre Theorie eingebunden werden.

Betrachten wir die genannten Konzepte „Fröhlichkeit“, „Traurigkeit“, „Zorn“, „Furcht“ und „Freude“ etwas genauer. Obwohl jeder Autor in seiner Theorie andere Schwerpunkte setzt, können wir aufgrund des Vorkommens dieser Konzepte in (fast) allen Theorien zwei Schlüsse ziehen.

Erstens: Dies sind diejenigen Konzepte, die den Autoren zu diesem Zeitpunkt vor Augen stehen, wenn sie an den emotionalen Bereich denken. Sie sind es, die den Alltag der Autoren und Leser strukturieren.

Zweitens: Sie spielen innerhalb des Wahrnehmungsschemas eine Schlüsselrolle und ihnen gelingt es in besonderer Weise, die „Wirklichkeit“ des Wahrnehmungsschemas zu bezeugen, „Gemütsbewegungen an sich“ zu erklären und sie zu repräsentieren.

Zwei Fragen schließen sich diesen Schlüssen an. Die erste zielt auf die Eigenschaft einiger Konzepte, das Wahrnehmungsschema zu bestätigen, obwohl sie ihm auf den ersten Blick deutlich zu widersprechen scheinen. Beispielsweise fragt sich, inwiefern „Fröhlichkeit“ und „Freude“, zwei nach heutigem Urteil äußerst positive Empfindungen, in das doch insgesamt eher düstere und von negativen Vorgaben geprägte Wahrnehmungsschema „Gemütsbewegungen“ hineinpassen. Wie können ausgerechnet sie prototypische Gemütsbewegungen sein?

Die zweite Frage zielt darauf, ob uns diese Konzepte (Fröhlichkeit, Traurigkeit, Zorn, Furcht und Freude) etwas über die Lebenswirklichkeit der Gesellschaftsgruppe der Gelehrten verraten, was wir vorher noch nicht wussten. Zeichnet

diese Konzepte etwas aus, das sie von späteren und/oder heutigen Konzepten unterscheidet?

3. Fröhlichkeit und Freude

Wie oben ausgeführt, ist die Aufgabe von Wahrnehmungsschemata, aus der Gesamtheit der emotionalen Phänomene eine Bedeutung tragende Auswahl zu erstellen und eine Grammatik zu finden, mit der eine Vielzahl emotionaler Phänomene betrachtet werden kann.

Die Theoretiker eines Wahrnehmungsschemas, in unserem Falle die Autoren von „Gemütsbewegungstheorien“, wählen wiederum aus dieser Auswahl jene, die ihnen wichtig und für ihre Theorien besonders plausibel erscheinen. Die Möglichkeit der Autoren, das Wahrnehmungsschema selbst, bzw. die Konzepte, in ihrem Sinne zu beeinflussen, sind äußerst begrenzt: Die emotionalen Phänomene, die sie ansprechen, sind nicht von ihnen erfunden, und sie können Bedeutung tragende Phänomene auch nicht durch ihre Theorien zum Verschwinden bringen. In ihrer Macht steht lediglich, Konzepte hervorzuheben, sie zu ignorieren, sie – bis zu einem gewissen Grad - in ihrem Sinne „umzuinterpretieren“.

Aufschlussreich ist es nun zu sehen, wie emotionale Phänomene eingebettet werden, die sich – mit heutigen Augen – der Grammatik des Wahrnehmungsschemas „Gemütsbewegungen“ zu entziehen scheinen. So fragt sich, wie „Freude“ und „Fröhlichkeit“, zwei Empfindungen, die für uns heute unzweifelhaft zu den beglückenden zählen²⁵, durch die Autoren in das negative Gesamtbild von „Gemütsbewegungen“ hineingelesen werden. Wo sind ihre negativen Charakterzüge – was haben sie an sich, dass die Autoren vor ihnen warnen können? „Fröhlichkeit“ ist ein Konzept, das uns heute in keinerlei Weise an Dysfunktion, an Tod und Verwirrung erinnert – wie kann es prototypisch sein für „Gemütsbewegungen“?

²⁵ Eintrag Wikipedia, URL: <http://de.wikipedia.org/wiki/Freude>, 13.06.07: „Die Freude ist das Stammwort zu froh. Sie ist eine Beglückung, eine helle oder heitere Stimmung, ein Frohgefühl. In der Freude fühlt man sich wohl (zumindest eine begrenzte Zeit), es sind im Augenblick alle seelischen Bedürfnisse erfüllt.“

Für die Autoren der Zeit birgt „Fröhlichkeit“ ein Stück weit Anarchie, eine Umwertung ihrer Werte. Aus der Fröhlichkeit heraus erhalten die Dinge ein anderes Gewicht. Dies ist die Gefahr: Einem leichten, fröhlichen Herzen fällt es sehr viel schwerer, sich auf den Ernst des Lebens zu konzentrieren, es wird leichtfertig, es betrachtet die Welt nicht mehr mit dem strengen Maßstab der „Gottgefälligkeit“. So warnt Trier: *„die Fröhlichkeit dieser Welt [...] hält allezeit die Faulheit in sich, wer das Vergnügen liebet, der hasset den Schmerzen.“* Daher rät Trier: *„Es soll dannenhero ein Mensch, sonderlich eine Manns-Person, nicht allzu viele Zeit mit Fröhlichkeit, oder Liebe des Vergnügens, hinbringen, weil er zur Arbeit und zu Erduldung vieler schmerzlicher Dinge gebohren ist, sondern er soll vielmehr sich befleißigen, daß er seine Arbeit und den Schmerzen welche ihm Gott auferleget [...] mit Muth ertragen möge.“*²⁶ Der Fröhlichkeit gänzlich den Charme absprechen kann Trier jedoch nicht. Er hält für jene, die seinem Rat nach Ernsthaftigkeit folgen, einen beruhigenden Trost bereit *„Ein gemeiner Mann, der sich den Monat nur einmahl lustig machet, ist bey einem mäßigen Vergnügen weit frölicher, als ein anderer, der alle Tage in Freuden lebet, bey einem sehr grossen Vergnügen zu seyn pflaget.“*²⁷

Um „Freude“ in das Wahrnehmungsschema einzupassen, ist kein größerer Kunstgriff der Autoren notwendig. Für „Freude“ gilt lediglich in hohem Maße, was für Gemütsbewegungen allgemein gilt: nur allzu oft beruht sie auf Täuschung. Da die Sinne dazu verleiten, etwas für gut und erstrebenswert zu erachten, bzw. sich über etwas zu freuen, das letztlich doch keinen Bestand hat, beruht „Freude“ in den Augen der Autoren in den meisten Fällen auf einem Irrtum. Hinter dem Schein der Vollkommenheit verberge sich die Unvollkommenheit – und sie sei es, die den Schmerz, das Böse, das Unzulängliche hervorrufe. Dem menschlichen Urteil sei in diesen Dingen nicht zu trauen, Sinnlichkeit betrüge den Menschen nur allzu leicht. Gottsched fügt seinen Erklärungen stets die Warnung hinzu, dass das Empfinden sich auch irren könne. Bei Zufriedenheit und Reue stellt er fest: *„Es darf hier in beyden Fällen nicht allemal ein wahres Urtheil zum Grunde liegen: Weil man nach den sinnlichen Empfindungen [...] urtheilet, [...] in welchen Fällen man aber leicht*

²⁶ Trier, S. 288-289.

²⁷ Trier, S. 291.

*irren kan.*²⁸ Dankbarkeit, so Gottsched, bestehe lediglich, *„insoweit wir davon überredet sind, oder es glauben. Denn auch hierinn kan sich das Urtheil der Sinne betrügen.“*²⁹

Der Freude werden so ihre Unbeschwertheit und ihre Kraft genommen. Gottsched klärt seinen Leser darüber auf, dass „Freude“ ähnlich zu sehen sei, wie das Vergnügen bei „übermäßigem Trunk“: *„Ein sehr hoher Grad des sinnlichen Vergnügens über ein gegenwärtiges vermeyntes Gut, heißt die Freude. [...] Wir setzen mit Bedacht ein vermeyntes Gut [...]: Denn man freuet sich oft über etwas, welches kein wahres Gut ist, sondern nur so zu seyn scheint; als wenn zuweilen jemand bey übermässigem Trunke lustig wird.“*³⁰

Wie bei der Fröhlichkeit gelten auch bei der Freude als wichtigste Gebote das Maßhalten und die Disziplin. Zedler unterscheidet die „vernünfftige“ und die „unvernünfftige“ Freude und mahnt, in der Freude stets „eine genaue Proportion“ einzuhalten: *„Jene [die vernünfftige Freude, J.S.] ist, wenn man sich über warhafftig gute Sachen freuet, und zwischen den Werth derselben, und der daraus entstandenen Freude eine genaue Proportion hält; diese aber ist entweder unvernünfftig in Ansehung des Objecti, oder der Sache, darüber man sich freuet, oder in Ansehung der Maße und Art, wie man sich freuet.“*³¹

Dieser Umgang mit Freude ist, aus der Gegenwart betrachtet, überaus befremdlich, denn sind nicht Freude und Vergnügen die Ausgangspunkte unserer Lebensfreude und ist nicht das Erleben von Freude und Vergnügen für viele der Inbegriff von Glück?³²

Es verwundert nicht weiter, dass auch das Lachen in dieser Zeit in keinem guten Ruf steht. Zum einen, so Ernst Anton Nicolai in seiner „Abhandlung von dem Lachen“ (Halle 1746), hätte das Sprichwort „an vielen Lachen erkennt man einen Narren“ durchaus Berechtigung, da vornehmlich derjenige lache, *„wer wenig Vernunft und Einsicht besitzt, [... und] nicht vermögend [ist],*

²⁸ Gottsched, S. 256.

²⁹ Gottsched, S. 257.

³⁰ Gottsched, S. 255.

³¹ Zedler, Artikel „Freude“, Bd. 9, Spalten 1827-1828, hier: Sp. 1828.

³² Vgl. dazu Wolf Schneider: Glück! Eine etwas andere Gebrauchsanweisung. Hamburg 2007, S. 11. Glückliche Momente erlebe der Mensch, so Schneider, *„durch Liebe, durch ein gelungenes Werk, durch einen fröhlichen Rausch, durch eine Stimmung des Einsseins mit uns und der Welt“*. Glück erkenne man an Lachen und Jubelschrei.

wichtige Dinge nach ihrem ganzen Umfange zu übersehen [...]“, denn Lachen entstehe „aus undeutlichen und verworrenen Begriffen von der Vollkommenheit“.³³ Zum anderen berge das Lachen große physische Gefahren. Nicolai erklärt: „Wenn man heftig lacht, so bleibt in den Aesten der Lungenpulsader [...] in der rechten Herzkammer, in dem rechten Herzrohr, und in der Holader immer etwas zuviel Blut zurück [...]. Wenn man also eine lange Zeit heftig lacht, so kann sich das Blut in der rechten Herzkammer allmählig anhäufen [...], daß sie sich [... nicht] wieder zusammenziehen kan [...]. Geschieht das [...], so erfolgt der Tod [...]. Wer wollte demnach zweifeln, daß ein heftiges Lachen, vornehmlich wenn es lange dauret, Ohmacht und Tod verursachen kan?“³⁴

Was lässt sich für die Gruppe der Gelehrten aus der Analyse der Konzepte „Freude“ und „Fröhlichkeit“ schließen?

Es ist nicht so, dass den Gelehrten dieser Zeit diese Empfindungen gänzlich fremd sind. Sie sind ihnen sogar gut bekannt (sie werden von jedem Autor berücksichtigt), mithin sind sie Teil ihres emotionalen Spektrums. Doch gilt zudem, dass sie sich diesen Empfindungen nicht hingeben. Sie sind bestrebt, sie zu unterdrücken und zu kontrollieren. Ein fröhlicher, lachender und sich des Lebens freuender Mensch zu sein, ist nicht ihr Lebens- und Handlungsziel. Missbilligend betrachten sie jene, die das zugestandene Maß an Fröhlichkeit und Freude überschreiten. Es gilt ihnen als Zeichen des mangelnden Interesses an der jenseitigen Welt und als Fehlen von Ernst und Leidenschaftlichkeit. Mit Blick auf die Geselligkeit der Gelehrten lässt sich schließen, dass sie in ihren Gesellschaften weder das Vergnügen suchen noch Fröhlichkeit oder Freude. Das Vergnügen an der diesseitigen Welt ist für die Autoren nur mit Misstrauen zu betrachten.³⁵ Das *Hingeben an eine Empfindung* ist (noch) nicht denkbar.

³³ Ernst Anton Nicolai: Abhandlung von dem Lachen. Halle 1746, S. 25.

³⁴ Nicolai, S. 50-51.

³⁵ Trier mag in diesem Punkt der Gemäßigste sein: „[...] Gott hat [...] kein Gefallen dran, daß man alles zeitliche Vergnügen hasse. Gott gönnet uns die zeitlichen Güter nicht deswegen, daß wir sie sollen hassen, sondern was uns Gott gönnet, das können wir uns wohl mit guten Gewissen auch gönnen.“ (S. 207) Eine Grenze setzt Trier dort, wo der Mensch anfängt, etwas mehr zu begehren als Gott und Gottes Gebote: „[...] unser Herz soll ein Tempel seyn, welches Gott erfüllet. Christus gebietet, daß wir Vater und Mutter, Weib und Kind hassen sollen, das ist, wir sollen keine solche Liebe gegen sie tragen, wodurch das Herz von dem unvergänglichen Schatz abgezogen wird. Denn auch die sonst rechtmäßige Liebe wird unrechtmäßig, so bald man die Creatur mehr liebt als den Schöpfer.“ (S. 268-269).

Die Autoren können weder zur Fröhlichkeit noch zur Freude Zutrauen fassen, letztlich stehen beide für ein zu starkes Band an diese Welt.

4. Furcht, Zorn und Traurigkeit

Untersuchen wir nun die drei am häufigsten genannten „einfachen“ Konzepte genauer, d.h. diejenigen, die keine weiteren Ordnungsfunktion im Wahrnehmungsschema erfüllen, wie dies für „Begierde“, „Abscheu“, „Liebe“ und „Hass“ festgestellt wurde. Es sind die Konzepte „Furcht“, „Zorn“ und „Traurigkeit“

Zeichnet diese Gruppe von Konzepten etwas aus, das sie von späteren und/oder heutigen Konzepten unterscheidet?

Zunächst einmal: Diese Konzepte sind nicht diejenigen, die im Wahrnehmungsschema „Gefühl“ am häufigsten genannt werden, und sie wären nicht diejenigen, die bei einer vergleichbaren Analyse heutiger Emotionstheorien auftauchen würden. Um die Kontur der Konzepte sichtbar zu machen, möchte ich sie mit konkurrierenden Konzepten vergleichen; manche davon sind auch in dieser Zeit bekannt (jedoch weniger gebräuchlich), andere sind den damaligen Autoren fremd. Durch den Vergleich der Konzepte treten Eigenheiten und Charakteristiken des Empfindens deutlicher hervor.

4.1 Angst und Furcht

„Angst“ und „Furcht“ sind zweifellos verwandte Konzepte, sie haben, wie oben bereits angesprochen, einen gemeinsamen Kern. Es sind jedoch keine identischen Konzepte, sie stimmen lediglich in wichtigen Teilbereichen überein, beispielsweise darin, dass sie beide mit dem Gedanken repräsentiert werden können: „Es könnte etwas passieren, das ich nicht will.“ Unterschiedlich sind Angst und Furcht darin, dass dieses „etwas“ im ersten Fall („Angst“) unbestimmt, im Fall von „Furcht“ jedoch bekannt ist. Zedler schreibt: *„Furcht, ist derjenige Affect, der durch die Vorstellung einer guten aber dabey schwer zu erhaltenden, oder einer bösen, aber schwer abzuwendenden Sache erregt*

wird.“³⁶ Man *fürchtet* sich mithin vor einer Sache, etwas Bestimmtem, - wobei dies durchaus auch ein „Nichteintreffen“ sein kann. „Angst“ jedoch erfordert dieses genaue Wissen nicht. Sie wird in dieser Zeit als ein Ausnahmezustand beschrieben, der an den Grundfesten des Lebens rüttelt, ohne dass jedoch deutlich würde, welche *konkrete* Gefahr besteht. Zedler beschreibt „Angst“ ausschließlich in religiösem Kontext, als eine Empfindung des Alltags kennt er sie nicht. Er verweist auf Bibelstellen und zählt die acht biblischen Anlässe von Angst auf: „Welt-Angst“, „Nahrungs-Angst“, „Hoffnungs-Angst“, „Leibes-Angst“, „Angst in gemeinen Landes-Plagen“, „Herzens-Angst wegen der Sünden“, „Seelen- und Höllen-Angst“ sowie „Todes-Angst“.

Thomasius gibt einen Schlüssel zum Verständnis dessen, was „Angst“ für die Autoren dieser Zeit bedeutete: *„Wenn ein Delinquente in der Marter grosse Schmerzen empfindet, so erwecket dieser Schmerz die Furcht der künfftigen längeren Dauerung [...], welche Furcht dem Menschen Angst machet, und zur Bekänntniß seiner Missethaten bringet.“*³⁷ „Angst“ ist hier eine Folge der Furcht oder – so Thomasius an anderer Stelle - *„ein großer Grad der Furcht“*³⁸. Sie tritt angesichts des Todes auf und angesichts einer unsicheren Erwartung dessen, was in einer bedrohlich erscheinenden Zukunft oder auch im Jenseits geschehen wird.

„Angst“ ist in dieser Zeit allerdings ein sehr selten verwendeter Begriff. Die Autoren widmen der Angst kaum mehr als einen Satz³⁹, und Beispiele sind äußerst rar. Ganz anders „Furcht“. Kein Autor versäumt es, über sie zu sprechen, und von vielen wird „Furcht“ sogar ausführlich diskutiert. Es lässt sich schließen, dass die Gemütsbewegung Furcht – anders als Angst – für den Gelehrten dieser Zeit eine zentrale Erfahrung ist. Dass der Gelehrte sich „fürchtet“ und nicht „ängstigt“, ist bedeutsam. Denn „Furcht“ ist konkret, sie hat etwas im Blick, sie referiert nicht auf etwas Ungewisses. Es sind konkrete Momente des (zukünftigen) Lebens, die etwas „fürchten“ lassen.

³⁶ Zedler, Artikel „Furcht“, Bd. 9, Spalte 2324-2326, hier Spalte 2324.

³⁷ Thomasius, S. 91.

³⁸ Zedler, Artikel „Angst“, Bd. 1, Sp.1476- 1477, hier: 1476.

³⁹ Schmidt erwähnt „Angst“ nur an einer einzigen Stelle, er führt sie auf Traurigkeit zurück: *„Eine Traurigkeit, die uns beklemmet und keine Ruhe lässt, heisset Schwermuth. Beklemmt sie nur allein das Herz, ohne uns ganz die Ruhe zu nehmen, so heißt sie Angst.“* (S. 17).

Dieser Befund ermöglicht eine Aussage darüber, mit welcher Grundeinstellung die Gelehrten ihr Leben betrachteten: Es gilt ihnen als überschaubar, die Dinge, die kommen werden, gelten ihnen als bekannt. Zwar *fürchten* sie sich vor diesem oder jenem, jedoch empfinden sie keine existentielle Ungewissheit. Ihr diesseitiges Leben liegt nicht gänzlich offen vor ihnen, doch birgt es nichts, das eine „Angst“ heraufbeschwören würde. Aufschlussreich ist allerdings, dass das Empfinden einer erschütternden Bedrohung, wie sie „Angst“ repräsentiert, jene zu befallen scheint, die über das *jenseitige* Leben spekulieren und über ihr Seelenheil, über Gott, über den Tod und die zu erwartenden Höllenqualen. Ist es nicht paradox, dass die Autoren das diesseitige Leben, das ihnen doch recht vertraut und überschaubar vorkommt, zugleich als verachtenswert betrachten, und dass ihnen das jenseitige Leben, deren Vorstellung und Ausmalung sie ängstigt, als äußerst erstrebenswert gilt?

4.2 Ärger und Zorn

Auch „Ärger“ und „Zorn“ sind miteinander verwandt, auch sie enthalten zumindest einen gemeinsamen Gedanken: „Es ist etwas passiert, dass ich nicht will.“ Derjenige, der sich „ärgert“, fühlt unzweifelhaft etwas Schlechtes wie auch der Zornige, und beide haben die generelle Handlungsabsicht, etwas zu tun. Doch unterscheiden „Ärger“ und „Zorn“ sich in der Richtung dieses Handlungsimpulses. Aus „Ärger“ folgt zwar der Wunsch, etwas zu tun, jedoch ist die Handlungsabsicht eher unbestimmt. Anders bei „Zorn“, derjenige, der zornig ist, kann einen Schuldigen ausmachen, und damit verbunden entsteht ein Handlungsimpuls, der sich gegen den (vermeintlichen) Verursacher richtet. So definiert Gottsched: „[...] *der Zorn [ist] ein sehr hefftiger Verdruß über ein Unrecht, so man uns oder den Unsrigen anthut, mit einem Hasse des Beleidigers verbunden.*“⁴⁰ Auch Thomasius legt Wert darauf, dass erst dann von Zorn gesprochen werden könne, wenn „*die Begierde sich zu rächen*“ vorhanden sei.⁴¹

⁴⁰ Gottsched, S. 258.

⁴¹ Thomasius, S. 422. Insofern ist auch das damalige Konzept „Ärgernis“ *nicht* äquivalent mit „Ärger“, denn es enthält ebenso wie Zorn einen Handlungsimpuls gegen den Verursacher des „Ärgernisses“. Thomasius differenziert „Zorn“ und „Ärgernis“ folgendermaßen: „*Zorn*

Es ist schon erstaunlich, dass kein Autor dieser Zeit „Ärger“ als eine zu erörternde Gemütsbewegung klassifiziert. Sollte man davon ausgehen, dass die Gelehrten keine dem „Ärger“ gleichende Empfindung kannten? Verfolgt man die Diskussion der Autoren über die Frage, inwieweit „Zorn“ etwas „Böses“ sei – eine Frage, die sich vor allem deshalb stellt, weil die Bibel vom Zorn Gottes spricht -, erfährt man, dass es Konzepte gibt, die unserer heutigen Empfindung des „Ärgers“ durchaus nahe stehen.

Thomasius diskutiert, ob hinter dem Begriff „Zorn“ nicht auch eine andere Empfindung stecken könne, wie manche vermuten, die behaupten, dass *„Zorn nichts anders sey als eine Gemüths-Bewegung, die das Böse empfindet, und nach dieser Empfindung den Menschen antreibt, dasselbe von Halse loß zu werden“*.⁴² Könnte daher unter „Zorn“ beides verstanden werden – „Zorn“ im eigentlichen Sinn und ebenso die Empfindung von „Ärger“? Doch schon Thomasius verneint: *„diese beyde Arten sind gar zu sehr von einander entschieden.“* Er bezeichnet letztere Empfindung als Schmerz: Das eine, *„die Begierde sich zu rächen heisset mit consens aller, eigentlich Zorn“*, das andere, *„die Empfindung eines Uebels heißt Schmerz“*.⁴³

„Schmerz“⁴⁴ und „Ärger“ haben zweifellos Gemeinsamkeiten, so beinhalten beide ein Leiden an einem eingetroffenen Ereignis. Jedoch beruhen „Ärger“ wie „Zorn“ *zudem* auf der Einschätzung, dass dieses Ereignis *vermeidbar* gewesen wäre. Dieses Detail ist nicht zu vernachlässigen. Zedler erklärt, das Objekt des Zorns müsse so beschaffen sein, *„daß zugleich eine Begierde, selbiges aus dem Weg zu räumen, dabey statt haben kan. Denn über solche widrige Begebenheit, die man nicht ändern kan, z. E. Wenn Gott eine Theuerung ins Land schickte, betrübe man sich zwar, man wird aber nicht zornig [...]“*.⁴⁵

Ein aussichtsreicher Kandidat als Äquivalent von „sich ärgern“ scheint „zürnen“ zu sein. Thomasius klärt seine Leser darüber auf, dass „zürnen“ nicht mit „zornig sein“ zu verwechseln sei. „Zürnen“ hieße lediglich, *„einen Schmerz*

entsteht daraus, wenn mir selbst etwas zu Leide geschieht; Aergenüs [...] über den Schmerz eines andern, und Aergenüs mit der intention an dem Beleidigenden ihn zu rächen.“ (S. 132)

⁴² Thomasius, S. 423.

⁴³ Thomasius, S. 425-426.

⁴⁴ „Schmerz“ hier verstanden im Sinne von Thomasius als die Empfindung einer inneren Verletzung.

⁴⁵ Zedler, Artikel „Zorn“, Bd. 63, Spalte 502-536.

oder Verdruß über etwas empfinden.“ Beispielsweise „verdroß es dem Jonas, daß sein Kürbis verwelckte, und er zürnete darüber.“⁴⁶ In diesem Beispiel sind „sich ärgern“ und „zürnen“ tatsächlich austauschbar, wie aus der weiteren Beschreibung Thomasius hervorgeht, „Jonas ward nicht zornig weder über den Kürbis, noch den Wurm, noch Gott: sondern es that ihm wehe.“⁴⁷

In einem kleinen Detail scheinen „ärgern“ und „zürnen“ dennoch auseinander zu liegen. Gottsched nennt als Bedingung für Zorn, dass das „Unrecht, [...] uns oder den Unsrigen“ geschehen sein müsse. Dies, so meine Vermutung, trifft auch auf „zürnen“ zu. In heutiger Verwendung zumindest wäre es unpassend, „zürnen“ und „sich ärgern“ in allen Situationen als Synonyme zu sehen. So wäre es unpassend, wegen eines beruflichen Missgeschickes einem Kollegen zu „zürnen“, sich über ihn zu ärgern ist hingegen alltäglich.

Nun ist „zürnen“ ein in den Quellen äußerst selten verwendeter Begriff, „Zorn“ und „zornig sein“ jedoch wird von jedem Autor erwähnt und oft auch ausführlich diskutiert. Der Detailreichtum in der Erörterung der Gemütsbewegung „Zorn“ ist erstaunlich. M. E. werden für keine andere Gemütsbewegung der Zeit derart ausführlich ethische und juristische Fälle *beispielnah* diskutiert.⁴⁸ Zedler füllt allein 35 Spalten mit Erläuterungen und Ausführungen zum Stichwort „Zorn“. Der Schluss liegt nahe, dass „Zorn“ im Leben des Gelehrten dieser Zeit eine außerordentlich große Rolle gespielt hat. Dass *zugleich* das Konzept „Ärger“ weitgehend unbekannt ist und keine Bedeutung trägt, ist eine interessante Information. Denn „Zorn“ ist nicht nur ein charakteristisches Empfinden. Die Handlungsintention, die dieses Konzept begleitet, ist *gesellschaftsformend*. Es ist wichtig zu bedenken, dass „Zorn“ immer persönlich ist, er bringt Menschen miteinander in engen Kontakt und stellt ihr Handeln in enge Bezüge. Er setzt starke Grenzen, was „mein“ und „unser“ ist, und Zorn zwingt, sich zu entscheiden und zu handeln. Hierin unterscheidet Zorn sich beträchtlich von Ärger. Denn das Konzept „Ärger“ betrachtet eher die Sache, die geschah und kann u. U. vergehen, ohne dass einem

⁴⁶ Thomasius, S. 427-428.

⁴⁷ Thomasius, S. 428.

⁴⁸ Siehe Zedler, „Zorn“, Sp. 501-536.

Handlungsimpuls gefolgt würde. Kurz: Während Ärger, der Tendenz nach, ein Ereignis versachlicht, führt Zorn mitten in einen Konflikt hinein.⁴⁹

4.3 Trauer und Traurigkeit

Es ist als Drittes zu fragen, ob auch die häufige Nennung von „Traurigkeit“ eine Besonderheit des Empfindens der Gelehrten birgt.

Zedler führt sowohl „Trauer“ wie auch „Traurigkeit“ als eigenständige Begriffe. Ähnlich wie heute haben beide Begriffe einen eigenen Bedeutungsbereich mit einer kleinen Schnittmenge an gemeinsamen Situationen, in denen nicht klar unterschieden wird, welche Empfindung bestimmend ist. Trotz dieser Übereinstimmung bezeichnen „Trauer“ und „Traurigkeit“ in dieser Zeit nicht das gleiche wie heute, die Bedeutungsbereiche haben sich etwas verschoben. Trauer ist für die Autoren weitgehend festgelegt auf Empfindungen, die mit dem Tod einer Person zusammen hängen. Anlässe zur Traurigkeit hingegen gibt es für die Autoren viele, und sie verweisen nicht nur auf einen erlittenen Verlust, sondern erstrecken sich auch auf (befürchtete) Ereignisse in Gegenwart und Zukunft.

Zedlers Ausführungen zu „Trauer“ sind sehr detailliert (sie umfassen 30 Spalten), und sie beginnen mit dem kurzen Hinweis: *„Trauer [...] heißt bekannter massen vornehmlich so viel als Leid über einen Verstorbenen tragen“*.⁵⁰ Alle weiteren Ausführungen betreffen diese im Vergleich zum heutigen Trauerbegriff engen Vorgaben. Zunächst steigt Zedler ein in die Diskussion um die Angemessenheit des Trauerns und erklärt, dass *„die Liebe und Hochachtung, die wir unsern Verstorbenen im Leben schuldig sind [, erfordern], daß wir sie auch nach ihrem Tode beweinen und betrauen.“* Diese Betrübniß sei *„unsern natürlichen Trieben sehr gemäß“* und *„auch den Pflichten des Christenthums im*

⁴⁹ Der „Zorn“ erfüllt vermutlich eine wichtige gesellschaftliche Aufgabe. Wie bei der Darstellung von „Ehre“ Kap. 3, Abschn. 3.2.3 ausgeführt, gab es für den Bildungsbürger ein starkes Interesse, seine Ehre zu wahren. Vermutlich spielte das Ausleben von „Zorn“ eine grundlegende Rolle, wenn es darum ging, bereit zu sein, in einem Duell sein Leben aufs Spiel zu setzen. Wie in Kap. 2, Abschn. 2.5 erläutert, ist davon auszugehen, dass emotionale Konzepte sich gegenseitig stützen und verstärken. „Zorn“ und „Ehre“ scheinen ein solches Konzeptpaar zu sein. Im frühen 19. Jahrhundert tritt zu „Zorn“ und „Ehre“ noch die „Scham“ hinzu, siehe Kap. 8, Abschn. 4 und Kap. 9, Abschn. 5.4.

⁵⁰ Zedler, Artikel „Trauer“, Bd. 45, Spalten. 76- 106.

geringsten nicht zuwieder“, selbst Jesus habe am Grabe seines Freundes geweint. Dann erläutert er die rechtliche Lage, die Angemessenheit bestimmter Traditionen, die Geschichte und sogar die Trauerrituale anderer Kulturen bis hin zu Kleidungsvorschriften. Deutlich wird: „Trauer“ ist ein gesellschaftsfähiges Thema, es wird nicht tabuisiert, sondern ist ein vieldiskutiertes Ereignis, das mit starken kulturellen Praktiken und Traditionen verbunden ist. Deutlich wird jedoch auch, dass das *Trauerempfinden* selbst nicht thematisiert wird. Zedler spricht nicht darüber, was den Trauernden bewegt und was ihn im Detail beschäftigt. Es scheint ihm selbstverständlich zu sein und keiner weiteren Ausführungen zu bedürfen. Er legt den Schwerpunkt in die Vermittlung dessen, was er für gesellschaftlich angemessen und wünschenswert erachtet. Selbstverständlich gehört die Mäßigung der Trauerempfindung zu seinen Ratschlägen: *„Die Vernunft lehret uns die Mäßigung der Affecten, daß sie unserer Gesundheit nicht schaden, und Gedult und Gelassenheit in mancherley unvermeidlichen Zufällen und Wiederwärtigkeiten des menschlichen Lebens. Das Christenthum aber versichert uns, daß unsere Todten, die in dem Herrn gestorben, in die allervollkommenste Glückseeligkeit versetzt werden, und daß wir, durch den Glauben an unsern Heyland, auch gewiß zu ihm gelangen, und alsdenn mit ihnen zugleich einer ewigen und über alle Masse wichtigen Freude und Herrlichkeit geniessen. Eine solche Vorstellung muß unser Trauren nothwendig mäßigen.“*⁵¹

Allerdings solle die Trauer auch nicht zu oberflächlich sein, nicht *heuchlerisch* und *äusserlich*. Echte Trauer sei eine *„Gemüths-Bestürzung“*, die *„durch gewisse Anzeichen des Leibes“* (des Weinen) begleitet werde.⁵²

Der Begriff „Trauer“ ist somit festgelegt auf den Verlust eines (geliebten) Menschen. Festgelegt ist auch die Art und Weise des angemessenen Trauerns – und zwar bis ins kleinste Detail. Die Art der Gebärden, der Kleidung, des Zeitraums des Trauerns, der Speisen, der Schicklichkeit der Geschenke und Ausgaben. Nicht thematisiert werden hingegen die seelischen und körperlichen Auswirkungen von Trauer - ausgenommen das Weinen.

⁵¹ Zedler, „Trauer“, Spalte 80.

⁵² Zedler, „Trauer“, Spalte 80.

Ganz anders ist der Umgang mit dem Begriff der „Traurigkeit“. Die Ausführungen Zedlers und auch die anderer Autoren zur Traurigkeit sind verblüffend und umfassen eine größere Situationsbreite, als wir diesem Konzept heute zugestehen. Diese Weite zeigt sich insbesondere in der recht offenen Beschreibung der Traurigkeit als *„die unangenehme Empfindung eines gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Uebels.“*⁵³ Traurigkeit ist damit keineswegs auf Verlustempfindungen beschränkt. Schmidt zählt eine Reihe von Gemütsbewegungen auf, die er als „Gattungen der Traurigkeit“ sieht: den *Kummer*, die *Bekümmerniß*, die *Verdrißlichkeit*, die *Unschlüssigkeit*, die *Verzweiflung*, aber auch *Kleinmuth*, *Barmherzigkeit*, *Reue*, *Herzeleid* und andere...⁵⁴ Auch Trier erkennt in Traurigkeit die Anlage zu mehreren Gemütsbewegungen, und er erklärt, Verdruss sei *„eine kurze Traurigkeit“*, Gram hingegen eine, die *„lange währet“*, und Reue jene, *„welche wir nach einer begangenen bösen That fühlen“*.⁵⁵

Die Definition von Traurigkeit als *„unangenehme Empfindung eines [...] Übels“* und die Hinweise Triers auf Verdruss, Gram und Reue zeigen Nähe zum heutigen Begriff des „Ärgers“ (der in dieser Zeit noch nicht in Gebrauch ist, s.o.). Doch unterscheiden „Ärger“ und „Traurigkeit“ sehr deutlich die mit ihnen verbundenen Handlungsabsichten. Anders als Ärger führt Traurigkeit auch in dieser Zeit keine Handlungsintention mit sich, sie wird – wie heute – als lähmend empfunden. Trier erläutert sie als *„Hass des Vergnügens“*; die Wirkung starker Traurigkeit beschreibt er folgendermaßen: *„[...] man sucht alles Vergnügen von sich abzuwenden. Man läst sich nicht gern von den Leuten sehen, sondern gehet in die Einsamkeit [...]. Man setzt sich an einen finstern Ort, denn diese Gemüths-Bewegung liebet die Finsterniß. Man setzt die Arme unter den Kopf und lässet alle Geschäfte liegen“*⁵⁶

⁵³ Zedler, Artikel „Traurigkeit“, Spalten Bd. 45, Spalten 239-246, Spalte 240. Diese Beschreibung ist fast wortgetreu auch zu finden bei, Walch, J. G.: Philosophisches Lexikon. Leipzig 1726. Artikel „Traurigkeit“, Sp. 2588; ebenso bei Gottsched, S. 255 *„[...] einen sehr hohen Grad des sinnlichen Misvergnügens oder Verdrusses über ein vermeyntes gegenwärtiges Übel heißt die Traurigkeit“*.

⁵⁴ Schmidt, S. 13.

⁵⁵ Trier; S. 180.

⁵⁶ Trier, S. 197-198. Trier macht eine Einschränkung: *„Wenn die Traurigkeit einigen Zusatz von dem Muth bekömmet, so thut man sich wohl allerhand Dinge aus Ungedult an, welche uns einigen Schmerzen verursachen, man schlägt sich hefftig auf die Brust, man raufft die Haare und den Bart, man wirfft sich auf die Erde, man läufft an die Wand [...].“* (S. 197).

Diese Lähmung wird nicht nur als stark gesundheitsgefährdend gesehen (da sie den Autoren auf einem starken Abfluss der Lebensgeister zu beruhen scheint⁵⁷), zudem ist sie unter moralischen Aspekten untragbar, denn sie führt zu einer Vernachlässigung der Pflichten gegenüber Gott, den Mitmenschen und sich selbst.

Den Autoren gemeinsam ist, dass sie Traurigkeit als einen Schmerz beschreiben. Trier verdeutlicht, worin dieser Schmerz besteht: Es sei eine Verletzung des Gemüts. Sie sei der Grund, weshalb traurige Menschen Vergnügungen meiden: *„Das Gemüth ist dergestalt durch den Schmerzen verwundet, daß dasjenige, wodurch [...es] sonst annehmlich geküzzelt wurde, demselben anjetzo schmerzlich thut [...].“*⁵⁸ Diese Verwundung des Gemüts (oder des Herzens) kann unterschiedlich starke Formen annehmen, bei leichter Trauer verlangt sie nach Linderung, die zumeist in Ablenkung gesehen wird. Stärkere Trauer jedoch bedarf des Trostes. Ziel dabei ist es nicht, *„daß man aus dem Herzen alle Traurigkeit werffen wolte“*⁵⁹. Wer das anstrebe, *„der würde sich etwas, so wider die Natur des Gemüths, und daher ohnmöglich wäre, vornehmen.“* Die Absicht des Tröstenden sei, *„den Menschen zu einer natürlichen Gedult zu bringen, daß er sich in seinem Gemüthe nicht beunruhigen, noch von der würcklichen Erweisung der natürlichen Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen andere abhalten lasse [...].“* Mit anderen Worten: Trost solle dazu führen, dass der Traurige seine Pflichten erfüllt. Es sei die Mäßigung der Traurigkeit durch Geduld anzustreben, dann sei zu erwarten, dass *„das Gemüthe bey den Unglücks-Fällen ruhig [ist], und man geniesset der Zufriedenheit der menschlichen Seelen.“*⁶⁰

⁵⁷ *„Es ist auch der Abgang der Lebens-Geister Schuld daran, wodurch verursacht wird, daß die Augen tieffer in den Kopf treten und sich folglich leichtlich niederschlagen.“* (Trier, S. 181).

Krankheitsfolgen beschreibt Trier folgendermaßen: *„[...] so wird das Geblüte des Leibes dadurch als von einem Sauerteig durchsäuert und verderbet, die Gebeine vertrocknen, man verkürzt das Leben, nichts, was wir essen, will uns schmecken [...].“* (Trier, S. 209-210).

Stahl erklärt: *„Niedergeschlagenheit und Trauer als zähflüssige Leidenschaften verursachen meist chronische Krankheiten. Sie wirken auf die Bewegungen im Körper in hastiger, ungleichmäßiger, flüchtiger Weise ein und sind dazu angetan, Stockungen des Lebensschatzes in den verborgenen Körperteilen hervorzurufen. Es gibt auch Beispiele, die beweisen, daß der Tod hierdurch beschleunigt werden kann, z.B. wenn Schreck und Trauer sich miteinander verbinden oder jemand plötzlich von heftiger Trauer befallen wird.“* (S. 32).

⁵⁸ Trier, S. 181.

⁵⁹ Zedler, Artikel „Trost“, Bd. 45, Spalten 1182-1201, Spalte 1183.

⁶⁰ Zedler, „Trost“, Spalte. 1184.

Zedler führt aus, dass Menschen Trost suchen, wenn sie sich „über ihre Ar-muth[,] über den Verlust ihrer Güter, über ihre Niedrigkeit, und über andere Dinge bekümmern“.⁶¹ Dann trösteten sie sich „bey den Creaturen, von denen sie glauben, daß sie ihren Mangel ersetzen können.“⁶² Doch weder Goldklumpen, noch Ehre, weder Bosheit noch andere (weltliche) Abwendung des Leidens bringe Zufriedenheit. „Wer also in irdischen Dingen einen Trost zu finden vermeynt, der greiff nach den Schatten [...]“. Hingegen wirke das Heilsversprechen Christi über den Tod hinaus, denn es sei wirksam gegen das schlimmste Leiden überhaupt (und damit gegen die größte Ursache der Traurigkeit), gegen die Sünde. Christus allein sei der „wahre Trost im Leben und im Sterben“. Diese Wahrheit zu erkennen, sei eine Aufgabe, die dem Menschen mit der Traurigkeit gestellt werde. Daher sei sie auch nicht unnütz, (Trier: „Man hat zu bedencken, daß Gott an der unnützen Traurigkeit ein grosses Missfallen habe.“⁶³) Gott selbst schicke die Traurigkeit, damit sich „der Mensch desto mehr nach dem sanfften Oel der Göttlichen Gnade sehne“⁶⁴. Das Elend, das Gott sende, und die Traurigkeit, in die Gott den Menschen damit zuweilen versetze, sollen ihn dazu bewegen, sein Vergnügen nicht in irdischen Dingen sondern in Gott zu suchen. Zedler versichert: „[...Christus] richtet alles zu unserm wahren Besten, und macht uns unter dem Leiden immer geschickter zur ewigen Herrlichkeit.“⁶⁵

Diese enge Verknüpfung zwischen Traurigkeit und Glauben wirkt heute eher zynisch als tröstend. Doch darf die Wirkung dieser Verknüpfung auf die Bürger in dieser Zeit nicht unterschätzt werden. Für denjenigen, der diese Verbindung akzeptiert, ist Traurigkeit nicht mehr nur ein Leiden, sondern auch eine Aufforderung. Sie soll ihm Sinn machen, er soll Gottes Plan darin erkennen. Durch diese Aufgabe wird das Leid des Traurigen nicht abgeschwächt, denn es wird nicht versucht, den Schmerz zu leugnen oder die Traurigkeit zu mildern. Der Trost besteht darin, dass das erfahrene Leid eingebettet wird in einen größeren Zusammenhang. Die Empfindung von Leid kann somit zu einer Erfahrung werden, die der Glaubwürdigkeit religiöser Welterklärungen Vorschub

⁶¹ Zedler, „Trost“, Sp. 1199.

⁶² Zedler, „Trost“, Sp. 1199.

⁶³ Trier, S. 206.

⁶⁴ Trier, S. 206.

⁶⁵ Zedler, „Trost“, Sp. 1199.

leistet. Das auf diese Weise getröstete Leid hält das Bewusstsein der diesseitigen Vergänglich- und Vergeblichkeit wach. Gelingt es dem Trauernden, sein Empfinden in die religiös dominierte Weltdeutung einzufügen, werden ihm dadurch auch andere religiöse Zusammenhänge überzeugend. Beispielsweise erinnert ihn das Leid zudem an die Nichtigkeit seiner Existenz und die Unergründbarkeit Gottes. So tragen sein Empfinden und sein Bemühen, einen Sinn darin zu sehen, zur generellen Überzeugungskraft religiöser Aussagen bei. Aus dieser Perspektive macht es Sinn, dass bereits ausreichend Trost gespendet ist, wenn der Traurige seinen Pflichten wieder nachzukommen vermag.

Es ist von Bedeutung, dass die Autoren davon ausgehen, dass die diesseitige Welt nichts wirklich und wahrhaft Tröstendes zu bieten hat: weder kann Trost gefunden werden bei anderen Menschen noch durch Vergnügungen. Einzig der Religion und dem Glauben wird zugetraut, dauerhaften Trost zu spenden. Denn diese Überzeugung prägt über die Erwartung des Einzelnen an sein (diesseitiges) Leben auch seine Handlungsabsichten. Damit ist diese Überzeugung *gesellschaftsformend*. Der einzige Trost, der sowohl Traurigen wie Trauernden als wirksam empfohlen wird, führt aus der diesseitigen Welt hinaus und verweist auf das Jenseits. Das wird nicht ohne Auswirkungen auf die Gemeinschaft geblieben sein, denn diese Überzeugung distanziert den Gläubigen von dem Geschehen ringsum und erklärt das Handeln und Trostsuchen in der Welt für vergeblich.

Eine ebenso die Gemeinschaft prägende Wirkung dürfte die Verknüpfung der Empfindung von Traurigkeit mit „*künftigen Uebeln*“ entfalten, wie sie sich in der Definition ausdrückt (Traurigkeit sei „*die unangenehme Empfindung eines gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Uebels.*“).⁶⁶

⁶⁶ Ist dieser Aspekt der Traurigkeit vielleicht nur eine „Hinzufügung“ Zedlers, der aus Gründen der Theorieplausibilität hier das Konzept etwas verzerrt?

Gegen diese Annahme spricht, dass auch Thomasius, der eine *andere* Gemütsbewegungstheorie vertritt, den Zukunftsbezug der Traurigkeit in seine Erklärungen einfügt; *obwohl* es für ihn ein leichtes wäre, darauf zu verzichten, denn eine seiner Theorieprämissen ist, dass Gemütsbewegungen stets aus Gegenwärtigem hervorgehen. Thomasius verwendet statt „Traurigkeit“ den Begriff „Betrübnis“. Sie gilt gemeinhin als *große* Traurigkeit (vgl. Zedler, „Artikel „Betrübnis Christi“, „Betäubt seyn“, Bd. 3, Sp. 1558) Er bindet den Zukunftsbezug von Traurigkeit ein, indem er von einer Vergegenwärtigung des Zukünftigen spricht: „*Denn so ferne der Mensch solches [das Gute bzw. das Üble] als zukünftig betrachtet, werden [...] Gemüths-Bewegungen rege gemacht; Wenn er aber das Zukünftige sich als allbereit gegenwärtig vorstellet, ruhet die Seele gleichsam darinnen, und freuet sich oder ist betäubet.*“ (S. 90) Deutlich wird hier: Auch Thomasius geht davon aus, dass Betrübnis sich aufgrund *zukünftiger* Ereignisse einstellen kann.

Es scheint befremdlich, Traurigkeit mit Ereignissen zu verbinden, die in der Zukunft liegen. Doch Zedler besteht auf diesem Aspekt: „*Bey dem Affect der Traurigkeit ist man begierig, daß einen das bevorstehende Uebel nicht betreffen möge.*“⁶⁷ Darin gleiche die Traurigkeit der Furcht, überhaupt ähnelten sich diese beiden: „*Denn man kan zwischen der Furcht und Traurigkeit keinen andern Unterschied setzen, als daß sie nur in den Graden von einander abweichen. Sie haben beyde einerley Objecte und Absichten.*“⁶⁸ Das Beispiel, das Zedler wählt, ist nachvollziehbar, doch dürfte es kaum alltäglich sein: „[...] *z. E., ist jemand krank, und er bildet sich ein, er dürffte sterben, so kan sich der Affect der Furcht einstellen, wenn nemlich noch keine augenscheinliche Gefahr da ist; siehet er aber diese vor sich, und er gedencket, wie ihm das Uebel, oder der Tod gleichsam vor Augen schwebt, so verwandelt sich die Furcht in eine Traurigkeit.*“⁶⁹

Die Erläuterung Zedlers, dass Traurigkeit empfunden werden kann über Dinge, die in unmittelbarer Zukunft passieren werden, ist uns nicht so fremd, wie es zunächst den Anschein hat. Auch wir können davon sprechen, dass wir traurig sind, wenn ein Abschied *naht*. Oder dass man Traurigkeit empfinden kann, wenn ein unangenehmes Ereignis sicher zu erwarten ist (beispielsweise die Teilnahme an einer Prüfung, die nicht bestanden werden kann). Doch genau hier findet sich der Punkt, an dem zu erkennen ist, wo der Unterschied liegt zwischen unserem Konzept der Traurigkeit und der Konzeption der damaligen Zeit. Nur noch in Ausnahmefällen lassen wir die Zukunftsfähigkeit von Traurigkeit gelten. *Üblich* ist diese Verwendungsweise *heute* nicht mehr. Dem Gelehrten der vergangenen Zeit war diese Verwendungsweise jedoch so geläufig, dass sie Bestandteil seiner Definition von Traurigkeit ist. Heute wird erwartet, dem leidvollen *zukünftigen* Ereignis frühzeitig und bis zum Zeitpunkt des Eintreffens *entgegenzuarbeiten*.

Kann uns diese Differenz etwas über die Gruppe der Gebildeten verraten?

Wenn Traurigkeit auch empfunden werden kann über Ereignisse, die noch nicht eingetroffen sind, so sagt uns das vor allem, dass das Leben und die Zu-

⁶⁷ Zedler, „Traurigkeit“, Sp. 240.

⁶⁸ Zedler, „Traurigkeit“, Sp. 240.

⁶⁹ Zedler, „Traurigkeit“, Sp. 240.

kunft mit einem anderen Blick betrachtet werden. Traurigkeit zu sein über zukünftige Leiden beinhaltet, sich mit ihrem Eintreffen abzufinden, es bedeutet, das angekündigte Ereignis hinzunehmen. Traurigkeit drückt nicht nur Ohnmacht aus, Traurigkeit *schafft* in dem Moment auch Ohnmacht, wenn ihr nachgegeben wird und das Ereignis noch nicht eingetroffen ist.⁷⁰

Somit wird deutlich, dass die Gelehrten mit einer hohen Gewissheit rechneten, dass die Ereignisse, die sie erwarteten, auch eintrafen. Darüber hinaus nahmen sie eine Haltung ein, die ihre Erwartungen bestätigte, indem sie das kommende Unheil *traurig* akzeptierten. Sie wurden nicht wütend, nicht verärgert, nicht aggressiv, sondern „traurig“. Für die Gruppe der Gelehrten können wir daher vermuten, dass sie die Schicksalsschläge, die sie trafen, so akzeptierten, wie sie sich ihnen darboten.

Das lässt vermuten, dass sie die Welt um sie herum als unabänderlich empfanden, als stabil, verlässlich – auch bzw. gerade bei Ereignissen, die sie fürchteten. Dass sie diese Stabilität selbst festigten, indem sie bereit waren, unangenehme Ereignisse „traurig“ hinzunehmen, ist bedeutsam.

Zwei Aspekte des Konzepts der Traurigkeit sind es also, die Aufschluss geben über das Erleben der Gelehrten in dieser Zeit. Zum einen ist das Konzept eingebettet in den Kontext der Religion, was ihr auf diese Weise einen dauerhaften Platz im Leben und Denken des Gelehrten sichert. In seinen Handlungsanweisungen führt der Trost der Religion sowohl den Traurigen wie den Tröstenden aus der (diesseitigen) Welt hinaus. Zum zweiten zeigt sich in der Traurigkeit dieser Zeit eine stabile, erwartungssichere, aber auch wenig aufständische Lebenseinstellung. Der Zukunftsbezug der Traurigkeit verweist auf das frühzeitige Akzeptieren von – noch nicht eingetretenen, aber gefürchteten – Ereignissen. So stehen die Konzepte der „Furcht“ und der „Traurigkeit“ noch erstaunlich nah beieinander.⁷¹

⁷⁰ Unser heutiges Konzept von Traurigkeit, dass sich (fast) ausschließlich auf Ereignisse bezieht, die in der Vergangenheit liegen, zeigt, dass unsere Bereitschaft, die Zukunft so zu akzeptieren, wie sie sich uns bietet, verloren gegangen ist. Wir erlauben uns erst dann, traurig zu sein, wenn das fragliche Ereignis entweder unumstößlich oder bereits eingetreten ist. Traurig zu sein über ein Ereignis, das *noch nicht* eingetreten ist, scheint uns verfrüht. Gewiss und sicher ist uns heute sehr viel weniger.

⁷¹ Heute sind „Furcht“ und „Traurigkeit“ so weit auseinander gerückt, dass sie keinen gemeinsamen Zeitpunkt mehr kennen. Die Traurigkeit speist sich aus Ereignissen der Vergangenheit und Gegenwart; Furcht entsteht angesichts zukünftiger Ereignisse.

5. Zusammenfassung

Zwei Bereiche wurden im Wahrnehmungsschema „Gemütsbewegungen“ untersucht. Zum einen das Wahrnehmungsschema selbst. Es wurde der Frage nachgegangen, was die Autoren unter Gemütsbewegungen im Detail verstehen und welche Grundhaltung sie emotionalen Phänomenen gegenüber einnehmen und empfehlen.

Zum Zweiten wurde anhand prototypischer Emotionskonzepte genauer auf das emotionale Erleben der Gelehrten eingegangen. Es wurde untersucht, welche Konzepte den Autoren vor Augen stehen, wenn sie über emotionale Phänomene nachdenken, und was das Besondere an diesen Konzepten ist. Es wurden Antworten gesucht auf die Fragen, wie ihre Lebenswelt ihre Emotionalität formte, und welche Wirkungen von dieser Emotionalität ihrerseits ausgingen.

Die Untersuchung des Wahrnehmungsschemas zeigt, dass emotionale Phänomene grundsätzlich mit Argwohn betrachtet werden. Sie sind immer eine Störung des Ideals, und sie stehen im Ruf, Gefahren zu bergen, denen es wachsam zu begegnen gilt. Sie werden als Bewegungen, als Unruhen aufgefasst, die Seele und Körper aus dem Gleichgewicht bringen.

Die Autoren unterscheiden keine grundsätzlichen Intensitätsvariationen. Gemütsbewegungen, gleich welcher „Heftigkeit“, sind immer gefährlich. Krankheit und Tod bedrohen denjenigen, der sich ihnen hingibt. Ratschläge zielen dahin, sich selbst gut zu beobachten, persönliche Lust und Unlust zu kennen und beherrschen zu lernen und sich unabhängig zu machen von sinnlichen Vorlieben. Anzustreben ist in jedem Fall eine Souveränität gegenüber den Regungen des Gemüts, eine große Gelassenheit den Ereignissen des Lebens gegenüber wird dringend empfohlen.

Die Analyse der Gemütsbewegungs-Konzepte ermöglicht eine kurze Charakterisierung gelehrten Empfindens:

Charakteristisch für die Gelehrten dieser Zeit ist ihr Bemühen um Selbstbeherrschung, ihre Sorge, *bewegt* und nicht Herr ihrer selbst zu sein. Alle Empfindungen, fröhliche wie traurige, sollen nur äußerst maßvoll in Erscheinung tre-

ten, und keinesfalls dürfen sie von den Pflichten des Alltags ablenken. Das Sehnen und Hoffen der Gelehrten dieser Zeit richtet sich auf das jenseitige Leben, das es durch Gottesfürchtigkeit und die Bereitschaft zum Leiden zu gewinnen trachtet. Gemütsbewegungen gelten ihnen generell als Bindungen an die diesseitige Welt. Das Hingeben an eine Empfindung, das Nachspüren dessen, was einen bewegt, das Genießen und Verharren in einer Empfindung, sind den Gelehrten fremd. Das Ziel ihrer Bemühungen ist eine zur Gleichgültigkeit neigende Ruhe den Dingen des Lebens gegenüber, interessanter Weise nicht markiert durch ein besonders gekennzeichnetes Fühlerlebnis, sondern durch das Ideal der „Empfindungsfreiheit“, das zwar „Zufriedenheit“ genannt wird - ein Begriff, der *heute* ein emotionales Konzept ist - in der damaligen Zeit jedoch lediglich die Abwesenheit aller emotional gegründeter Antriebsimpulse markiert. So ist die Unnahbarkeit das angestrebte Lebensideal, auch wenn die Weigerung, sich von Schicksalsschlägen berühren zu lassen, nicht immer erfolgreich sein kann.

Die Wirkungen der Gemütsbewegungen und ihr Einfluss auf den Körper, das Denken und Handeln scheinen den Gelehrten bedrohlich. Den Gemütsbewegungen folgen ihrer Ansicht nach Orientierungslosigkeit, Schwäche, Dysfunktionen des Körpers und gravierende Krankheiten auf dem Fuße. Durch lang anhaltende oder besonders heftige Gemütsbewegungen setze man sich der Todesgefahr aus. Beispiele von Todesfällen, die aus den Gemütsbewegungen Zorn, Furcht, Trauer und selbst Freude entstanden sind, stehen ihnen stets vor Augen.

Doch auch das jenseitige Leben, das sie so hoch schätzen, ist keine Vorstellung, aus der die Gelehrten anhaltend Freude beziehen, eher machen ihnen die Gedanken an den Tod und die bevorstehenden Höllenqualen Angst. Diese quälende Bedrohung des Ungewissen befällt sie jedoch nicht, wenn sie ihr diesseitiges Leben betrachten. Obwohl oder vielleicht auch gerade weil ihnen alles Diesseitige ohnehin von äußerst geringem Wert zu sein scheint, drücken sich ihre Lebenssorgen nicht in ungewissen Angstzuständen, sondern in konkreten Formen von Furcht aus. Das Leben selbst verbirgt ihnen nichts, es scheint offen vor ihnen zu liegen, und sie glauben zu wissen, was an Gefahren

auf sie zukommen kann. Diese Vorhersicht ihres Lebens bringt sie jedoch nicht dazu, eine lebensfrohe Grundhaltung einzunehmen. Eher veranlasst es sie zur Schwermut, denn Trauer ist ihnen nur allzu bekannt, und Traurigkeit ist eine ihr Leben begleitende Empfindung. Sie erinnert sie an die Vergeblichkeit aller Bemühungen in der Welt. Es findet sich im Diesseits kein Trost, der sie davon befreien könnte. Da sie davon ausgehen, dass das Leid, das ihnen zustößt, gottgewollt und eine Prüfung des Glaubens ist, akzeptieren sie fügsam auch jene misslichen Ereignisse, die zwar noch gar nicht eingetreten, aber ihrer Vermutung nach nicht zu vermeiden sind. Traurig erwarten sie, was die Welt ihnen in naher Zukunft an Unglück zuweist. Doch wie in jeder Gemütsbewegung gilt ihnen auch hier das Maßhalten als oberstes Gebot, denn ihre Pflichten gegen Gott, die Mitmenschen und sich selbst erlauben es nicht, sich ihren Empfindungen hinzugeben.

Freude und Fröhlichkeit sind ihnen kein Lebensquell, ihnen wird mit Misstrauen begegnet, stehen die beiden doch beharrlich im Verdacht, auf einem Irrtum der Sinne zu beruhen und von Pflichten abzulenken. Selbst das Lachen versuchen sie zu vermeiden, denn nichts erscheint ihnen schamvoller, als unvernünftig zu sein oder zu erscheinen.

Als ihre hervorstechendste Gemütslage kann der Zorn gesehen werden, denn in der Regel interpretieren sie missliche Ereignisse als Angriff auf ihre Person oder ihres (Familien-) Verbandes, und es drängt sie, mit einem Gegenangriff zu reagieren. Trotz ihrer bemühten Distanz greift durch den Zorn das Leben immer wieder in ihr Denken und Handeln ein und zieht sie in Angelegenheiten der diesseitigen Welt. Offenbar unterscheiden sie zwei Kategorien misslicher Ereignisse: Schaden, der ihnen durch das Leben selbst geschieht (wie Krankheit, Tod und Entbehrung) wird als gottgegeben interpretiert und mit erlernter Gleichgültigkeit begegnet. Doch unmöglich wird ihnen diese Gelassenheit, wenn es um Schaden geht, der ihre Stellung oder Ehre angreift. Eine sachliche Auseinandersetzung in Konfliktsituationen kann ihnen so kaum gelingen, denn ihr Empfinden sucht einen Schuldigen und drängt nach Vergeltung.

Die Erfahrung des Zorns zeigt ihnen in besonderem Maße, wie gefährlich und unbeherrschbar Gemütsbewegungen sind und wie ihre Begierden sie zu Handlungen führen, als deren Sklaven sie sich (im Nachhinein) betrachten. Im

„Zorn“ zeigt sich die Gewalt, die die Autoren sehen, wenn sie über Gemütsbewegungen nachdenken: ihre Zerstörungskraft, ihre physische Präsenz und ihre unheilvollen Konsequenzen.

Es scheint, als stehe das emotionale System dieser Zeit im Dienst der Religion – oder, neutraler formuliert, als ergänzten sich religiöse Weltdeutung und emotionales Wahrnehmungsschema auf nahezu ideale Weise. So korrespondiert die religiös motivierte Geringschätzung des diesseitigen Lebens mit der Geringschätzung sinnlicher Empfindungen. Die Religion verachtet die lustvolle Sinnlichkeit der diesseitigen Welt, und die emotionale Interpretation entlarvt sie zugleich als Trugbild, als Täuschung, hinter der sich großes Leid verbirgt. Die Religion spricht davon, dass ein Hingeben an die Welt dazu führen kann, sein jenseitiges Leben zu verwirken, und das emotionale Wahrnehmungsschema verleitet dazu, Lustempfindungen als Verführungen dieses gefährlichen Diesseits zu betrachten. Auch die religiös motivierte Forderung nach einem gottgefälligen Leben und die gelehrte Forderung nach Beherrschung emotionaler Impulse passen wie Nut und Feder ineinander.

Im Wahrnehmungsschema „Gemütsbewegungen“ führen also emotionale Erfahrungen dazu, religiöse Erklärungen zu bewahrheiten, sie im Alltag erfahrbar und erlebbar zu machen. Die Sündhaftigkeit und die dringende Notwendigkeit der Erlösung von den Übeln der diesseitigen Welt können direkt von jedem Einzelnen erfahren werden, wenn er das eigene Empfinden näher betrachtet. Doch das religiöse und das emotionale Weltbild bieten auch etwas zum Tausch. Ihre Deutungen machen die Welt „erträglicher“. Sie halten ihren Gläubigen stets die Möglichkeit offen, diesseitige Geschehnisse für wenig wichtig zu erachten. Sie leiten dazu an, sich nicht einzubringen, sich nicht zu engagieren, „kalt“ zu bleiben angesichts der Vielzahl von Leiden, die im Diesseits geschehen und zu erwarten sind. So befördern sie beide eine konservative gesellschaftspolitische Grundhaltung.

Im Rahmen dieser Arbeit konnte nur ein kleiner Teil des Empfindungsspektrums der Gelehrten untersucht werden. Es wäre außerordentlich interessant, der Bedeutung weiterer Konzepte im Detail nachzugehen. Das charak-

teristische Empfinden erhalte dann deutlich mehr Kontur. Doch schon so wird deutlich, wie stark das Empfinden dieser Zeit geprägt ist von zeittypischen Erwartungen, Denkgewohnheiten und (Selbst-) Interpretationen.

Deutlich wird zudem, dass durch die Analyse dieses Empfindens Antworten gefunden werden können auf Fragen nach der Motivation lebensweltlichen Handelns, denn es ist (u. a.) des Menschen Emotionalität, die zeitspezifische Entscheidungs- und Handlungsspielräume eröffnet und verschließt.

Kapitel 7

Die Entstehung der Gefühle

1. Einleitung

Die Selbstverständlichkeit, mit der wir unser Innenleben betrachten und analysieren und mit der wir feststellen, dass Menschen Gefühle haben (und dass *alle* Menschen Gefühle haben), ist angesichts der sehr jungen Geschichte des Begriffs „Gefühl“ erstaunlich. Noch in den Wörterbüchern zu Beginn des 17. Jahrhunderts fehlt der Begriff gänzlich, und als er am Ende des Jahrhunderts vermehrt auftaucht, bezeichnet er lediglich einen der fünf Sinne neben Gehör, Gesicht, Geschmack und Geruch.¹ Noch Zedlers Lexikonartikel zu „Gefühlen, Fühlen“ aus dem Jahre 1735 beginnt mit dem Satz:

„Fühlen, Gefühl, Lat. Tactus, Franz. Altouchement. Einer derer fünff äußerlichen Sinne, der sich über den ganzen Leib ausbreitet.“²

Gemeint ist somit der Tastsinn. Auf eine weitere Bedeutung weist Zedler nicht hin, und seine näheren Ausführungen zu diesem Stichwort machen sofort klar, dass das Gefühl zu diesem Zeitpunkt noch keine seelische oder psychische Dimension bezeichnet. Gegenstand des Gefühls sind konkrete, der Außenwelt angehörige Objekte – Zedler nennt sie *„greifliche Sachen“*. Immaterielles oder Abstraktes fällt nicht in diese Kategorie:

„Das Objektum sind alle und jede Sachen, welche man im gemeinen Leben greiflich nennet, d.i. alles dasjenige, was dem Werck-Zeug des Fühlens eine besondere Bewegung eindrucken, und eine solche Idee in der Seele erwecken kann, welche mit desselben Beschaffenheit überein kommt. [...] Denn alles dasjenige, was immateriell oder gar zu zarte und subtil ist, verursacht kein Fühlen. [...] Demnach kommt man durch das Fühlen am besten dahinter, ob ein Körper weich oder harte sey, [...]“³

¹ Hermsen, Hans: Artikel Emotion/ Gefühl. In: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaft. Hrsg. v. H.-J. Sandkühler, Hamburg 1990, Bd. 1, S. 665, Sp. 2.

² Zedler, Artikel „Gefühl, Fühlen“, Bd. 9, Sp. 2225-2229.

³ Zedler, Artikel „Gefühl, Fühlen“, Sp. 2225.

Die Erweiterung des Bedeutungsspektrums auf die psychische Dimension taucht erstmals in der Mitte des 18. Jahrhunderts auf, und sie etabliert sich bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert gerät dann die Bedeutung von „Gefühl“ als Sinnesorgan in Vergessenheit.⁴

Ein anschauliches Dokument der Bedeutungserweiterung findet sich in den Erläuterungen Adelungs zum gleichnamigen Stichwort von 1793. Der Autor weist darauf hin, dass es neben dem „Gefühl“ als Tastsinn eine zusätzliche Bedeutung im „figürlichen“ Sinne gibt:

„Gefühl, [...] 2) Figürlich, das Vermögen, lebhaft zu empfinden, oder auch überhaupt zu empfinden.“⁵

Hier bezeichnet der Begriff noch kein singuläres Fühlereignis, sondern vielmehr eine allgemeine Befähigung (wie ja auch das Sinnesorgan „Gefühl“ eine Fähigkeit beschreibt). In diesem Sinne ist das Gefühl ein Vermögen der Seele oder des Gemüts, neben den Dingen der Außenwelt auch „Immaterielles“ zu empfinden. Es sind nun nicht mehr (ausschließlich) die Dinge der Außenwelt, die mit „Gefühl“ empfunden werden, sondern auch die Vorgänge im Innern des Menschen.⁶

⁴ Die Erklärung des Begriffs „Gefühl“ als Sinnesorgan der Haut steht in Wörterbüchern noch bis Ende des 19. Jahrhunderts fast ausnahmslos an erster Stelle, so beispielsweise im Damen Conversations Lexikon, Band 4. 1835, S. 341, im Brockhaus Bilder-Conversations-Lexikon 1837, Bd. 2, S. 160-161, Pierer's Universal Lexikon 1857-1865 (4. veränderte Aufl.), Bd. 7, S. 55, Kleines Konversations-Lexikon von 1911 Brockhaus Bd. 1, S. 653. Nicht mehr erwähnt oder als „veraltet“ bezeichnet wird diese Bedeutung in Lexika ab der Jahrhundertwende. Der Autor des Artikels „Gefühl“ in Rudolf Eislers „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ weist darauf hin, dass „nicht selten noch“ Gefühle als „Tastempfindung“ bezeichnet werden (Berlin 2. Aufl. 1904, Bd. 1, S. 352-360). Meyers Großes Konversationslexikon von 1905 beginnt mit der psychischen Dimension und erklärt die Verwendung des Begriffs „Gefühl“ zur Bezeichnung der Sinnenempfindungen der Haut als einen „ungenauen Sprachgebrauch“. (6. Aufl., Bd-07 Leipzig und Wien 1907, Seite 453).

⁵ Adelung, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, Band 2. Artikel „Gefühl“, Leipzig 1796, S. 477. Ebenso: Herder Conversations-Lexikon 1854, Bd. 3, Seite 34; Meyers Großes Konversations-Lexikon 1905-1909, Bd. 7, S. 453-454.

⁶ Ein weiteres Dokument der Zeit des Übergangs findet sich in: Oeconomischen Encyclopädie (1773 - 1858) von J. G. Krünitz, Artikel „Fühlen“, Bd. 15: 1778¹, 1786², S. 440-441. Auch er kennt die Bedeutung von Gefühl im übertragenden Sinne (aber nicht die Möglichkeit von „Gefühlen“): „[...] Figürlich. 1) Von der innern Empfindung. Vergnügen, den Reitz der Liebe, einen innern Trieb zu etwas fühlen u. f. f. 2) Sich fühlen, gewisse Eigenschaften, Schwachheiten, Vorzüge an sich fühlen oder empfinden. Wenn sich der Kranke fühlt, wenn er Schmerzen fühlt, wenn er fühlt, daß er krank ist. [...]“

„Eine harte Seele, welche alles Gefühl des Elendes anderer verloren hat. Das Gefühl des Schönen, des Edlen. Ein feines Gefühl für die Ehre haben.“⁷

Diese Fähigkeit der Seele schließt jedoch noch immer nicht ein, „Gefühle“ im Sinne von „Fühlereignissen“ zu empfinden. Adelong merkt zwar an, dass „Gefühl“ auch verstanden wird als *„eine jede lebhaft empfundene und in weiterm Verstande auch eine jede Empfindung. Ein lebendiges Gefühl alles dessen, was gut, recht, wahr, löblich und billig ist [...]“*. Doch hält Adelong die Verwendung des Plurals („Gefühle“) nicht für allgemein gebräuchlich. Einige „Neuere“ hätten es *„in den Gang gebracht“*, aber es sei *„ungewöhnlich“*. So sind „Zorn“, „Traurigkeit“ und „Freude“ für Adelong noch immer Gemütsbewegungen.

Der Prozess der „Entdeckung“ der Gefühle vom Auftauchen des Begriffs bis zur Etablierung der bis heute gültigen Bedeutungsrichtung im Alltagsdenken dauert ca. 100 Jahre. Interessanter Weise geht er einher mit einer (fast gänzlichen) Umwertung des emotionalen Bereichs, denn die Etablierung der neuen Sichtweise macht zugleich ein neues Fühlen allgemein: Menschen betrachten unter dem Blickwinkel des „Gefühls“ ihr Empfinden und Begehren nicht mehr mit Abscheu und Argwohn, sondern mit wohlwollendem Interesse, und sie entdecken die Motivationskraft, Lebendigkeit und Schönheit intensiven Fühlens.

Wie oben bereits ausgeführt, lässt sich dieser Wandel (für die gesellschaftliche Gruppe der Bildungsbürger) durch die Analyse von wissenschaftlichen Theorien dieser Zeit nachzeichnen.

Es stellen sich dabei folgende Fragen:

Worin besteht der Wandel? Was begleitet den Wandel und was treibt ihn voran? Kann über die Quellen Aufschluss darüber gewonnen werden, worauf der Wandel beruht?

In welchen Formen drückt sich der Wandel aus? Was wird unter „Gefühlen“ genau verstanden? Bedenkt man die starke Ablehnung des emotionalen Bereichs unter dem Wahrnehmungskonzept „Gemütsbewegungen“, fragt sich, inwiefern die Autoren *dieselben* Fühlereignisse beschreiben: Betrachten die

⁷ Adelong, „Gefühl“, S. 477.

Autoren *andere* emotionale Konzepte oder betrachten sie die *gleichen* Konzepte lediglich anders? Gibt es „herausragende“ Gefühle? Gibt es emotionale Konzepte, die für die Autoren und ihre Leserschaft besonders erlebenswert sind – oder die es anzustreben gilt?

Da der Bereich der Emotionalität eine enorme Aufwertung erfährt, ist es von Bedeutung zu erfahren, welche generelle Haltung die Autoren nun ihren Lesern vermitteln und empfehlen. Welche Ratschläge geben sie, und was halten sie (bei sich und anderen) für selbstverständlich?

2. Vom Schwinden der Seele, der Lebensgeister und dem Zerfall des Gemüts

Im vorherigen Kapitel wurde eingehend erörtert, vor welchen Bedingungen das Nachdenken der Autoren im Kontext Gemütsbewegungen stattfindet. Nicht zu hinterfragende Denkelemente des 17./18. Jahrhunderts sind die Existenz der Seele, die Mittlerfunktion der Lebensgeister und die komplizierte Doppelgestalt des Gemüts. Diesen drei Elementen schwindet jedoch im 18./19. Jahrhundert ihre Überzeugungskraft. Sie verlieren einige ihrer bisher üblichen Verwendungsweisen und/ oder zerfallen in verschiedene Bedeutungsbereiche. Auch tauchen neue Begriffe auf, die die traditionellen Begriffe der Selbstbeschreibung ergänzen oder Teilaspekte hervorheben.⁸

Betrachten wir die Veränderungen im Denken der Autoren genauer.

2.1 Die Seele

Obwohl die Existenz der menschlichen Seele noch immer nicht ernsthaft angezweifelt wird, verblasst doch ihre Evidenz. Die Gelehrten fragen sich zunehmend, wie man sich die Seele im Einzelnen vorzustellen habe. Ist die Seele, wie Zedler 1743 schreibt, eine „geistliche Substanz“? Oder ist sie – wie der

⁸ Die „alte“ Bedeutung der Begriffe lebt jedoch noch eine Zeit weiter: in Einzelveröffentlichungen, im Privaten, in individuellen Glaubensvorstellungen, in Metaphern und unklaren Begriffsverwendungen, daher gilt für die im folgenden beschriebenen Veränderungen: es handelt sich um Veränderungen in der Gruppe der *Bildungsbürger*, um ihre *neue* Denkungsart und ihren *neuen* Blick ins Innere.

französische Arzt und Philosoph La Mettrie 1748 darlegt - lediglich eine „Kraft“ oder ein „Vermögen“ des Körpers.⁹ Mehr und mehr Autoren des späten 18. Jahrhunderts hinterfragen die traditionellen Denkmuster.

Johann Gottlob Krüger, Arzt und Professor in Halle und Helmstedt, ist 1756 einer der ersten Gelehrten im deutschsprachigen Raum, der seinen Lesern und Studenten zumutet, ihre selbstverständlichen Annahmen kritisch zu hinterfragen

„Ich wollte darauf wetten, daß sich bey den meisten, wenn sie die Seelenlehre erlernen, folgende Gedancken einfinden: Ist die Seele dasjenige Ding in uns, daß sich seiner bewusst ist; so ist es ein Ding, dass [...] von unserem Körper verschieden ist. Man stelle sich also den Leib als ein Gehäuse vor, in welches die Seele eingeschlossen ist; und wer wollte wohl den Kober mit den Krebsen verwechseln, welche sich darinnen befinden. Eine Übereilung von dieser Art ist zu groß als dass ich mir die Mühe nehmen sollte, sie weitläufig zu widerlegen. Denn wenn gesagt wird, dass in uns etwas sey, daß sich seiner und anderer Dinge bewusst ist; so wird gar nicht bestimmt, ob dieses Etwas eine Kraft des Körpers, oder ein von ihm ganz unterschiedenes Wesen sey, das ist um bey dem vorigen Gleichnisse zu bleiben, man weiß, daß der Kober schwer ist, ohne zu wissen, ob diese Schwere von Spargel oder Krebsen herrühret.“¹⁰

Die Antwort auf die Frage, wie genau man sich die Seele vorzustellen habe, hält sich Krüger offen. Er beschließt die Diskussion dieser Frage unentschieden: *„Dieses alles könnte wohl seyn. Ist es aber? in Wahrheit ich weiß es nicht [...]“*.¹¹

⁹ Die Diskussion über die Existenz der Seele spitzt sich zur Jahrhundertmitte zu auf die Frage, ob sie aus eben solchem Stoff sei wie der Körper. Diese Position wird von den Materialisten vertreten, insbesondere von Julien Offray de La Mettrie in seiner 1748 publizierte Schrift „L’homme machine“. Der englische Empirismus und der französische Materialismus des ausgehenden 17. und frühen 18. Jahrhunderts hinterlassen erst ab Mitte des 18. Jahrhunderts deutliche Spuren in der Diskussion deutscher Gelehrter.

¹⁰ Johann Gottlob Krüger: Versuch einer Experimental Seelenlehre. Halle und Helmstädt 1756, S. 24-25. Ein scharfzüngiges und provozierendes Werk. *„Je mehr ich es überlege, je mehr finde ich, daß die Welt einem Schauspiele ähnlich ist, welches sich der Zuschauer ganz anders, als der der die Maschinen bewegt vorstellet.“* (S. 101).

¹¹ Krüger, S. 32. Dieselbe Antwort gibt auch Dieterich Tiedemann: Handbuch der Psychologie zum Gebrauche bei Vorlesungen und zur Selbstbelehrung bestimmt. Leipzig 1804: *„Wird nun weiter gefragt: was denn die Seele für eine Substanz ist, wenn sie nicht die Organisation, und nicht solcher Körper ist, als wir in unsern gesammten Erfahrungen kennen? So ist hierauf wohl keine andere einigermäßen zuverlässige Antwort möglich, als „wir wissen das nicht“* (S. 299).

Krüger fällt es nicht schwer, hier sein Unwissen einzugestehen, denn sein Erkenntnisinteresse richtet sich nicht mehr darauf, die Welt insgesamt zu erklären und die Stellung des Menschen zwischen Gott und Erde zu erörtern. Er interessiert sich vielmehr nur für den Mensch selbst (insofern ist er kein „Weltweiser“ mehr, sondern einer der ersten „Seelenkundler“ oder „Psychologen“). Mit dieser Haltung folgt Krüger dem englischen Philosophen John Locke, der in seiner Untersuchung „Essay concerning human understanding“ 1690 gänzliche neue Maßstäbe setzte in Hinblick auf die Selbsterforschung und –beschreibung des Menschen.¹²

John Locke hatte die herausragende Idee, nicht mehr die Welt als Objekt der Erkenntnis zu betrachten, sondern das Werkzeug der Erkenntnis selbst in Augenschein zu nehmen.¹³ Die Gelehrten in seiner Tradition beschäftigen sich also mit Fragen, die das genaue Funktionieren des menschlichen Verstands betreffen: Wie kommen wir zu unseren Ideen, Vorstellungen, Erkenntnissen? Was sind Träume? Was sind Erinnerungen? Was können wir überhaupt sicher wissen?

Die Beantwortung dieser Fragen erscheint ihnen wesentlich interessanter als das Suchen nach Antworten auf metaphysische Probleme, daher erklären sie offen ihre Unwissenheit in metaphysischen Dingen und lenken die Aufmerksamkeit ihrer Leser auf etwas ihnen wesentlich Wichtigeres: auf die Reichweite des menschlichen Erkenntnisvermögens überhaupt:

„Da nun mein Vorhaben ist, so wohl den Ursprung, die Gewißheit, und den ganzen Umfang der menschlichen Erkenntniß [...] zu untersuchen: so werde ich [...] mir nicht viel zu schaffen machen, um zu erforschen, worinnen das

¹² John Locke beschreibt in seinem „Vorwort an den Leser“, wie er auf diese neuen Fragen gekommen ist: *„[...]Es waren] fünf bis sechs gute Freunde, die bey mir zusammen kamen, und sich von einer Materie, die von dieser ganz unterschieden ist, unterredeten, bey den auf ieglicher Seite entstandenen Schwierigkeiten nicht wußten, was sie weiter sagen sollten. Nachdem wir eine Zeit lang mit einander gestritten hatten, ohne zu einer nähern Auflösung derjenigen Zweifel zu kommen, die uns verwirreten: so fiel mir ein, daß wir einen ganz unrichten Weg giengen; und daß es, bevor wir uns an dergleichen Untersuchungen machen, nöthig wäre, unsere Kräfte zu prüfen, und zu sehen, zu was für Dingen unser Verstand aufgeleget wäre, oder welche ihn überfliegen.“* (John Locke: Versuch vom menschlichen Verstande. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Heinrich Engelhard Poley. Altenburg 1757 (Orig.: 1690 “An essay concerning human understanding“), o. S.).

¹³ John Locke: *„Der Verstand gleicht dem Auge; indem er machet, daß wir alle andere Dinge sehen und wahrnehmen, sieht und beobachtet er sich selber nicht. Derowegen kostet es Kunst und Mühe, ihn gleichsam in die Ferne zu stellen, und zum Gegenstand der Betrachtung seiner selbst zu machen.“* (S. 1).

Wesen derselben bestehe; oder durch was für Bewegungen unserer Lebensgeister oder Veränderungen unserer Körper, mittelst der sinnlichen Werkzeuge, gewisse Empfindungen in uns erregt, oder gewisse Begriffe im Verstande hervorgebracht werden; oder ob nur einige von diesen Begriffen, oder alle, bey ihrer Bildung von der Materie abhängen, oder nicht. Das sind Nachsinnungen, die ich, so schön und ergötzend sie auch seyn mögen, vermeiden werde: weil sie zu der Absicht, die ich bey diesem Werke habe, nicht gehören. Es wird zu meinem gegenwärtigen Vorhaben genug seyn, wenn ich das verschiedene Vermögen eines Menschen, die Dinge zu erkennen, in Betrachtung ziehe, in so weit es sich mit denen Gegenständen, mit welchen es eigentlich zu thun hat, beschäftigt.“¹⁴

Ohne dass die Autoren dies beabsichtigt hätten, ändert diese Interessenswendung deutlich das Verständnis davon, was die Seele ist – und wie von ihr gesprochen werden kann. War sie vordem eine feste Größe im Glauben an die Verbindung zum Göttlichen, verliert sie zunehmend alle Eigenschaften, die auf Transzendenz hinweisen. Sie wird in gewisser Weise selbst „entseelt“ und etabliert sich als vager Sammelbegriff für die Vorgänge, die im „Innern“ stattfinden, ohne – wie in den vorhergehenden Jahrhunderten – ein individuelles Wesen zu sein mit der Aussicht auf Unsterblichkeit. Die Seele wird ein Untersuchungsobjekt, über dessen *genaues* Sein und Ausmaß niemand sichere Auskunft erteilen kann, allerdings kann sie erforscht werden in ihren Wirkungen und Äußerungen. So wird die Seele den Autoren eine weitere „(Geist-)Maschine“ in der „Körpermaschine“, sie wird reduziert auf diejenigen Eigenschaften, die bewirken, dass der Mensch sich seiner selbst bewusst ist, denkt, erinnert, fühlt und erkennt.¹⁵ Lapidar hält Herders Conversations-Lexi-

¹⁴ John Locke: Versuch vom menschlichen Verstande. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Heinrich Engelhard Poley. Altenburg 1757 (Orig.: 1690 “An essay concerning human understanding”).

Diese Entwicklungen kennzeichnet eine Verlagerung des wissenschaftlichen Interesses auf die Erforschung menschlicher Daseinsbedingungen. Der Mensch wird nun selbst zu einem Gegenstand der Forschung. Der Mensch ist nicht mehr nur Träger von Wissen, sondern wird selbst zum Gegenstand von Wissenschaft. In den Worten Michel Foucaults: „*man [hat] sich entschlossen [...], den Menschen (wohl oder übel und mit mehr oder weniger Erfolg) auf die Seite der wissenschaftlichen Gegenstände zu rücken.*“ Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt 1971, S. 413-414.

¹⁵ Die wachsende Unsicherheit in metaphysisch bindenden Aussagen und das damit zusammenhängende „Schwinden der Seele“ kann in Lexika und Wörterbüchern verfolgt werden. So erklärt Walchs Philosophisches Lexikon 1770 noch: „*Ob gleich unsere Erkenntniß von dem Wesen der Seelen sehr schwach: so wissen wir doch verschiedenes mit mehrerer*

kon 1857 fest: „Bestimmt wissen wir nur und zwar in Folge unmittelbarer Wahrnehmung, daß die S[eele] ist und nach gewissen ihr innewohnenden Gesetzen sich äußert.“¹⁶

Von der Seele bleibt am Ende des 19. Jahrhunderts lediglich die Bestätigung ihrer Existenz in empirisch nachweisbaren Operationen, von der Wortbedeutung her gleichauf mit der heutigen Verwendungsweise des Begriffs „Psyche“.

Der Verzicht auf metaphysische Spekulationen beinhaltet für die Autoren eine Abstinenz von traditionellen und offenbarungsreligiösen Erklärungen. Dies bedeutet einerseits eine Reduktion der Seele auf ihre Funktionalität. Andererseits eröffnet dieser Verzicht den Autoren jedoch einen ganz neuen Forschungsraum. Denn diese Enthaltensamkeit bedeutet zugleich eine Befreiung aus traditionellen Denkmustern. Nicht länger bestimmen die Suche nach Übereinstimmung und Herleitung aus traditionellen Texten das wissenschaftliche Arbeiten. Nun wird eine nüchterne Argumentation, die auf nichts weiter fußt als auf Beobachtung und Erfahrung, Maßstab von Wissenschaftlichkeit und Prüfstein der Wahrheit.¹⁷ Wie John Locke pointiert formuliert, sollte man seine eigenen Thesen nicht auf „erborgten oder erbettelten Grund“ stellen, sondern die eigene „freye Beobachtung und Erfahrung“ in Anwendung bringen:

„Da ich mir nun aber in dem folgenden Theile dieser Abhandlung vorgesetzt habe, ein gleichförmiges und übereinstimmendes Gebäude aufzuführen, in soweit mir meine eigene Erfahrung und Beobachtung zustatten kommen werden:

*Deutlichkeit von derselbigem, welches nämlich ihre Wirkungen, Kräfte, und Eigenschaften sind [...].*Walch: Philosophisches Lexicon. Leipzig 1775 (vierte Auflage), Bd. 2, Stichwort „Seelenbeschaffenheit“ Sp. 772-806, hier: 773-774.

¹⁶ Herders Conversations Lexikon. Freiburg im Breisgau 1857, Stichwort „Seele“, Bd. 5, S. 168-169, hier: 168.

¹⁷ Dieser Anspruch drückt sich auch in der damaligen Bezeichnung der Forschungsrichtung als „Erfahrungsseelenkunde“ aus. Vgl. dazu die Erläuterungen von 1830 aus der Oeconomischen Encyclopädie (1773 - 1858) von J. G. Krünitz unter dem Stichwort „Seelenlehre“: „[...] Stellen wir von der menschlichen Seele nur dasjenige auf, was wir auf dem Wege der Erfahrung von derselben erkennen, so nennen wir diese Wissenschaft *Erfahrungsseelenlehre* oder *empirische Psychologie*. Der Beisatz, den die Ausdrücke *Seelenlehre* und *Psychologie* in dieser Benennung erhalten, deutet an, daß es noch eine andere *Seelenlehre* giebt, und es giebt auch Fragen von hohem Interesse, welche die Seele betreffen, die wir nicht durch die Erfahrung beantworten können. Wohin die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele gehört. Indessen ist das, was zur Erfahrung gehört, ein Gegenstand einer möglichen Erkenntniß für uns, alles Andere gehört aber dem Glauben oder Meinen an; daher kann es auch keine andere, als eine *Erfahrungsseelenlehre* geben, und die sogenannte *rationale Psychologie*, welche uns von der Seele Erkenntniß zu geben verspricht, die über alle Erfahrung hinausliegen, ist der bloße Titel einer Wissenschaft, die für Menschen keine Realität haben kann.“ (Bd. 151, S. 699).

so hoffe ich es auf einen solchen Boden zu errichten, daß ich nicht nöthig haben werde, dasselbe mit Pfeilern und Bogen zu unterstützen, die auf einem erborgten oder erbettelten Grunde stehen. [...] Alles, was ich wegen der Gründe, deren ich mich bedienen, noch zu sagen haben möchte, kömmt darauf an, daß ich mich, ob sie wahr sind, oder nicht, einzig und allein auf eines jedweden eigene, und von vorgefaßten Meynungen freye Erfahrung und Beobachtung beziehen kann.“¹⁸

Diese Aufforderung, vorurteilslos in sein „Inneres“ zu schauen und die unmittelbare Wahrnehmung zu reflektieren, ist – entgegen heutiger Intuition - äußerst anspruchsvoll, zumal noch keine Routine mit entsprechenden Begriffsangeboten vorliegt. Denn die bisher nur in Umrissen wahrgenommenen seelischen Vorgänge zerfallen vor den Augen des aufmerksamen Betrachters in eine Vielzahl einzelner Operationen, die jeweils geordnet, benannt und bewertet werden wollen.¹⁹ So kommen die Autoren nicht umhin, „neue“ Begriffe zu erfinden und/oder bekanntes Vokabular in neue Kontexte einzuführen, um ungewohnte und auch gewöhnungsbedürftige Bedeutungen zuzuschreiben.²⁰

Im Zuge dieser Begriffszuschreibungen kommt es zu gravierenden Verschiebungen im Bedeutungsspektrum elementarer Begriffe der Selbstbeschreibung. Im Deutschen erhalten insbesondere die Begriffe „Gemüt“, „Empfindung“ und

¹⁸ Locke 1757, S. 75.

¹⁹ Hier profitiert die Erfahrungsseelenkunde von einer Entwicklung, die in der Literatur schon etwas früher eintrat und als „Epoche der Empfindsamkeit“ bezeichnet wird. Sie kennzeichnet ein „*erstaunlicher Aufschwung*“ an Autobiographien, an Memoiren und Tagebüchern, Privatchroniken, Selbstanalysen und religiösen Lebensbeichten. „*Dieser Epoche der intensiven Selbstreflektion*“, so Michael Sonntag, „*verdanken wir unsere vehemente Aufmerksamkeit für unsere subtilen inneren Befindlichkeiten und das artistische Geschick moderner Seelenzergliederung.*“. Michael Sonntag: Die Erzeugung von Innenräumen. In Psychologie und Geschichte. 1. Jahrgang, Heft 1, S. 36-44, hier: S. 42.

²⁰ Einige Autoren bemerken ihre „Neuverwendung“ konventionell anders belegter Begriffe, andere vermeinen mit ihrer Verwendung nun endlich den „wahren Kern“ getroffen zu haben. John Locke gehört zu jenen, die ihre Leser auf selbstverursachte Begriffsveränderungen hinweisen. Er erklärt in Hinblick auf seine originäre Verwendungsweise des Begriffs (engl.) „*idea*“: „*Ehe ich aber zu den Betrachtungen selbst gehe, [...] muss ich hier im Eingange meinen Leser ersuchen, mich wegen des öftern Gebrauches des Wortes Idee, welches er in der folgenden Abhandlung finden wird, entschuldigt zu halten. Denn weil es ein solches Wort ist, welches mir das geschickteste zu seyn scheint, das alles dadurch zu bemerken, was einen Gegenstand des Verstandes abgiebt: so habe ich mich desselben bedienet, alles dadurch auszudrücken, was man durch Einbildung, Begriff, oder Bild versteht; oder was es auch nur seyn mag, womit sich der Verstand bey seinem Denken beschäftigen kann.*“ (John Locke, S. 8-9).

„Gefühl“ neue (zusätzliche) Bedeutungen, um im Erfahrungsraum der seelischen Vorgänge Ordnung zu schaffen.

2.2 Das Gemüt

Die von Locke in Gang gesetzte Konzentration der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit auf den Erkenntnisapparat des Menschen führt dazu, dass die bis dahin empfundene innere Einheit des Menschen zerbricht. Der mit höchstem Eifer untersuchte „vernünftige“ Teil der Seele wird den Forschern zu einem eigenen Ort mit einer Struktur, die sich deutlich von allen anderen Vorgängen abzuheben scheint. Am Begriff des „Gemüts“ lässt sich diese tief greifende Wandlung in der Selbstbeschreibung des Menschen beobachten.

Zunächst bezeichnete der Begriff „Gemüt“ die Totalität des psychischen Innenlebens, und so wurde von jeher dem Gemüt neben dem Empfinden und Wollen *auch* das Denken zugeschrieben. Zedler hatte betont, dass das Gemüt *„im eigentlichen und gehörigen Verstande [...] diejenige Krafft und Vermögen der menschlichen Seele [bezeichnet], dadurch sie fähig ist zu schließen, zu beurtheilen und zu gedencken.“*²¹ Doch im Verlauf des 18. Jahrhunderts wird die Fähigkeit des Denkens aus dieser Einheit herausgelöst, und „Gemüt“ bezeichnet zunehmend nur noch den Teil einer Person, der – in modernen Worten – mit A-Rationalem befasst ist. Im 19. Jahrhundert wird dann deutlich, dass das Innenleben in zwei Pole zerfällt: auf der einen Seite finden sich die beiden (nicht-rationalen, im Gemüt verorteten) Seelenkräfte „Empfinden“ und „Wollen“ und auf der anderen Seite der „Verstand“.²² Herders Conversations Lexikon von 1855 erklärt: *„Gemüth, im Gegensatz des Vorstellungs- u. Erkenntnißvermögens, das Princip des Gefühls u. des Willens. In dem G[emüt]. gehen alle einzelnen Gefühle u. Neigungen wie in einem Brennpunkte zusammen.“*²³

²¹ Zedler, Artikel „Animus“, Spalte 338-339. Zedler reiht „Gemüt“ in eine Linie mit *„der Sinn, die Hertzhaftigkeit, der Verstand, die Meynung, der Vorsatz, die Absicht.“*
Vgl. auch Hartmann-Werner, S. 62-63.

²² Es ist wie mit den Begriffen „Kopf“ und „Herz“ als Gegensätzen, auch sie haben sich im 18. Jahrhundert getrennt (jedoch früher als „Verstand“ und „Gemüt“); im 16. Jahrhundert wurde „Kopf“ auch für das Gemütsleben gebraucht, ebenso wie „Herz“ für das Denken und Wissen. Vgl. Grimms Wörterbuch Artikel „Gemüth“, Band 5, Spalten 3293 – 3335.

²³ Herders Conversations-Lexikon. Freiburg im Breisgau 1855, Band 3, S. 46.

„Verstand“ und „Gemüt“ driften im 19. Jahrhundert weit auseinander, sie erscheinen als verschiedene Seiten oder Richtungen der Seele. Das Gemüt wird so der Ort des „Nicht-Vernünftigen“ – allerdings nicht in dem Sinne, dass dort „Unvernunft“ herrschte, sondern eher, dass sich dort die „andere Seite“ des Menschen befindet und zu seinem Recht kommt, sein Fühlen und Wollen. Die Trennung von Vernunft und „Nicht-Vernunft“ begründet – entgegen heutiger Intuition - eine *Stärkung und Aufwertung* des emotionalen Bereichs. Dieser wird nicht länger als reiner Störfaktor betrachtet (wie im Wahrnehmungsschema Gemütsbewegungen), sondern als notwendiger und wichtiger Teil des Menschen – er wird zu einem ernstzunehmenden *Gegenspieler* des Verstandes.²⁴

In der Selbstbeschreibung des Menschen konkurrieren nun „Verstand“ und „Gemüt“ im Inneren des Menschen, und es gilt für die Autoren des 19. Jahrhundert lange Zeit als nicht ausgemacht, welcher Instanz eher zugetraut wird, über das Lebensglück zu entscheiden: der Rationalität oder Emotionalität.²⁵

2.3 Die Lebensgeister

Aus vielerlei Gründen wird das Konzept der Lebensgeister mit Anbruch des 19. Jahrhunderts obsolet. Wie oben bereits erläutert, verliert die Seele des Menschen zunehmend an Transzendenz und damit verliert sich bei den Gelehrten die Notwendigkeit, einen Mittler zu finden zwischen den (bisher) gänzlich unterschiedlichen Welten von Körper und Seele. Beide, Körper und Seele, gehören nunmehr nur noch einer einzigen Welt an, der diesseitigen. Auch die zunehmenden Kenntnisse des menschlichen Körpers durch anatomische Stu-

²⁴ Denn wie in den Ausführungen zum Begriff „Gemütsbewegungen“ erläutert, leistete die vormalige Einheit des Gemüts der Vorstellung Vorschub, dass „Verstand“ und „Begehren“ nicht gleichzeitig aktiv sein können, da sie sich einen gemeinsamen Raum teilen müssen. Indem der Verstand nicht mehr im Gemüt beheimatet ist, wird er auch von den Gemütsbewegungen weniger affiziert. Er wird selbständiger, selbstbewusster – daher wird der Bereich des Emotionalen – der Gemütsbewegungen – entdämonisiert. Wenn Leidenschaften und Affekten Unruhen hervorrufen, dann finden sie „nur noch“ im Gemüt statt, ohne Ausschaltung des Verstandes. Ihr Verhältnis ordnet sich nun neu. Verstand und Begehren gehen ein neues Verhältnis ein.

²⁵ Der Gegensatz von „Verstand“ und „Gemüt“ ist Mitte des 19. Jahrhunderts so deutlich ausgeprägt, dass die Unterscheidung zwischen „Gemütsmensch“ und „Verstandesmensch“ getroffen werden kann, d.h. in der Beurteilung dessen, ob sich jemand eher von seinen Empfindungen oder von seinem Verstand leiten lässt.

dien lassen Zweifel aufkommen an im Körper wirksamen Stoffen, die „noch feiner und geistiger sind als Luft“. Dennoch verlieren sich die Lebensgeister nur allmählich aus den Erklärungen der Wissenschaft, denn so lange wie für die Reizleitung im Nervensystem noch keine allseitig befriedigende Erklärung gefunden wird, spielen sie hier weiterhin eine Rolle, - wenn auch eine, die als gänzlich säkular zu betrachten ist: sie sind Stellvertreter für einen Wirkmechanismus, der bisher noch nicht entschlüsselt werden kann.

Meiners erklärt 1786 seinen Lesern: [...] *So gewiß es ist, daß Empfindung nicht nach den bekannten mechanischen Gesetzen der Bewegung entsteht, so ungewiß ist die Art, wie Empfindung in den Nerven oder durch die Nerven hervorgebracht wird. Einige glauben, daß es durch Druck, oder Spannung, oder Vibration der Nerven, andere daß es durch Oscillationen des die Nerven umgebenden und durchdringenden Aethers oder durch die innigste Verbindung der einfachsten Bestandtheile der Nerven geschehe. Am wahrscheinlichsten ist die Vermuthung derjenigen, welche annehmen, daß die Nerven vermittelt eines gewissen Nervensafts oder heißer Lebens-Geister empfinden.*“²⁶

Der Arzt und Philosoph Platner zeigt das unerfreuliche Dilemma auf, in dem die Erforschung des „Nervengeistes“ am Ende des 18. Jahrhunderts steckt: *„Die Wirklichkeit und den alles belebenden Einfluß dieses Principis [der Lebensgeister, J.S.], hat man zu jeder Zeit eingesehen: aber das innere Wesen desselben, wird wohl immer unbekannt bleiben. Vielleicht führen die Entdeckungen der Neuern von der phlogistisierten Luft und von der Lichtmaterie, dereinst zu deutlicheren Begriffen. [...] Eine ausnehmende Thätigkeit und Wirksamkeit: das ist es alles was wir in dem Nervengeiste mit Grund voraussetzen können.*“²⁷

Adelung vermeidet es, seinen Lesern detaillierte Auskunft über die Lebensgeister geben zu müssen. Er führt aus, dass sie von einigen für „einerley“ gehalten werden mit dem „Nervensaft“, so seien die Lebensgeister *„eine höchst feine flüssige Materie, welche in dem Gehirn erzeugt wird, und sich vermittelt der Nerven durch den ganzen Leib vertheilet, um ihm Empfindung und Bewegung zu ertheilen*“.²⁸

²⁶ Christoph Meiners: Grundriß der Seelen-Lehre. Lemgo 1786, S. 4-5.

²⁷ Ernst Platner: Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Erster Band. Leipzig 1790, S. 48-49.

²⁸ Adelung, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, Stichwort „Lebensgeister“, Bd. 2. Leipzig 1796, S. 1957.

Erst der Durchbruch einer neuen Theorie der nervlichen Reizleitung verdrängt die „Lebensgeister“ aus der Selbstbeschreibung des Menschen. Die Oeconomische Encyclopädie erklärt ihren Lesern 1808: zwar habe die Theorie, „*daß die Nerven Kanäle seyen, und durch eine Flüssigkeit, die man Lebensgeister nannte, wirken*“ den „*meisten Beyfall*“ gefunden, doch, so merkt sie kritisch an, ließe sich nicht auch denken, „*daß an oder um die Nerven eine Veränderung vorgehe, so wie z.B. die elektrische Materie den metalenen soliden Fäden folgt*“?²⁹

Bis Mitte des 19. Jahrhundert haben „Lebensgeister“ in der Diskussion um Gefühle, Affekte und Leidenschaften nur noch bildlichen Charakter – die Autoren dieser Generation denken bereits in völlig neuen Kategorien und können den emotionalen Bereich erklären, ohne auf Begriffe zurückzugreifen, die für „geistliche“ Wirkkräfte stehen.

3. Die neue Ordnung

Ohne Zweifel hat der englische Philosoph und Staatsmann John Locke den größten Beitrag dazu geleistet, den deutschen Gelehrten eine neue Sichtweise auf den Menschen und seine Welt zu ermöglichen.³⁰ Dabei hat er nicht nur das bestehende Denken kritisiert und aufgeschlossene Gelehrte aus ihren Denkkonventionen befreit, er hat ihnen zugleich auch das Vokabular und die Kategorien für ein neues Denken und Sehen der Welt an die Hand gegeben.

Die im 18. Jahrhundert entstehende neue Ordnung vom Innern des Menschen verlässt sich darauf, dass das Modell John Lockes nicht fehl geht. Da die Um-

²⁹ Oeconomischen Encyclopädie (1773 - 1858) von J. G. Krünitz, Artikel „Nerve“, Band 102 (1806¹), S. 311-355.

³⁰ Auf die Rolle John Locke bei der Entstehung der „Erfahrungsseelenkunde“ weist z.B. Meiners 1769 hin, Vorrede: „...so rathe ich ihm [dem Leser, J.S.] so gleich zu Lockens unschätzbarem Versuch über den menschlichen Verstand [...], welches Werk stets das Haupt-Buch für die Seelenforscher bleiben muß.“ Es liegt mir fern, Starkult zu betreiben, doch es ist nicht zu übersehen, dass Lockes Modell selbst bei Autoren, die nicht auf ihn verweisen, das Hintergrundbild und die Methode liefern. Siehe auch: Johann Nicolas Tetens: Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Leipzig 1777, Vorrede, S. III-IV: „Was die Methode betrifft, deren ich mich bedient habe, so halte ichs für nothig, im voraus mich zu erklären. Sie ist die beobachtende, die Lock bey dem Verstande, und unsere Psychologen in der Erfahrungs-Seelenlehre befolgt haben.“ Auch Ludwig Heinrich Jakob erklärt, „[...] daß besonders seit Locke's Zeiten die Psychologie sehr erweitert worden ist.“ (Grundriß der Erfahrungs-Seelenlehre. Halle 1795 (2. veränderte. Aufl.), S. 6).

gestaltung der emotionalen Selbstbeschreibung ein wichtiger Teil dieser neuen Ordnung ist, möchte ich zunächst – ausgehend von John Locke - den neuen Blick auf die Welt, das Innere des Menschen und dessen Emotionalität skizzieren.

3.1 Der neue Blick auf die Welt

Wie oben bereits ausgeführt, interessiert sich John Locke in seiner philosophischen Forschung weit weniger für die *Ergebnisse* der menschlichen Erkenntnis als für das *Funktionieren* des Erkenntnisapparats, mehr für die Art und Weise des *Zustandekommens* von Erkenntnis als für die Erkenntnis selbst. Bisher galt es vielen Gelehrten als ausgemacht, dass die wichtigsten Erkenntnisse von Gott, der Offenbarung, aus der Tradition oder der rationalen Argumentation gewonnen werden können, die Welt selbst jedoch wurde als trügerisch betrachtet und als Gefahr gesehen, die vom Wesentlichen ablenke.

John Locke hingegen behauptet und begründet, dass der Mensch seine Begriffe, Ideen, Vorstellungen und Kenntnisse aus nichts anderem als der Erfahrung (und damit aus der diesseitigen Welt) beziehe (und beziehen solle). Erkenntnis entstehe *nicht* durch Weltabgewandtheit und (Wieder-) Erkennen der von Gott in den Menschen hineingelegten Ideen und Prinzipien, sondern durch den Gebrauch menschlicher Verstandes- und Sinneskräfte: „*Gewisse Wahrheiten [...] hat man wegen ihrer durchgängigen und leichten Annehmung aus Irrthum für angebohrne angesehen. Allein die Wahrheit zu sagen, so werden die Ideen und Begriffe so wenig mit uns geboren, als die Künste und Wissenschaften; ob wohl einige davon sich unserm Verstande wirklich weit geschwin- der, als andere darbieten, und also durchgängiger angenommen werden. Doch geschieht auch dieses nur in so weit, als etwan die sinnlichen Werkzeuge unse- rer Körper und unserer Seelenkräfte angewandt werden. [...] So viel wir selbst Betrachtung über die Wahrheit und deren Grund anstellen, und davon begrei- fen: so viel reelle und wahre Erkenntnis besitzen wir.*“³¹

³¹ Locke, S. 72- 73.

Mit dieser Neubewertung der sinnlichen Welt lässt sich die bisherige Gering-schätzung der Welt und weltlicher Angelegenheiten nicht zusammenbringen. Bei Annahme dieses Welt- und Wissenschaftsbildes kann die Ablehnung und Abwendung vom diesseitigen Leben nicht mehr Ziel lebensweltlicher Praxis sein kann. Um Erkenntnis zu gewinnen, muss in die Welt hineingegangen werden! Ganz pragmatisch formuliert es Tiedemann 1804: „[...] wer die Ananas nie geschmeckt, den Bisam nie gerochen hat, kann sich von beiden keine Vorstellung machen. Wem ein Sinn fehlt, den Blind- oder Taubgeborenen, kann von Farben, Licht und Tönen, zu keiner Vorstellung je gelangen.“³²

Diese Argumentation zeigt eine Hochschätzung der bisher verachteten Sinneserfahrungen, sie sind es, die in diesem neuen Modell des Menschen der Seele Nahrung geben. Locke vergleicht den Zustand des Menschen bei seiner Geburt mit einem unbeschriebenen Blatt Papier: „Wir wollen demnach voraus setzen, es sey die Seele, wie wir zu sagen pflegen, ein weißes Papier, leer von allen Buchstaben, und ohne den geringsten Begriff.“ Die Frage sei nun: „Woher hat sie alle das Grundzeug zu ihren Vernunftschlüssen, und zu ihrer Erkenntniß?“ Seine Antwort könnte nicht deutlicher sein: „... von der Erfahrung, darauf sich alle unsere Erkenntniß gründet, und von der sie allzeit ihren Ursprung nimmt.“³³

Es sei die Beobachtung – entweder der „äußerlichen Gegenstände“ oder auch der „inneren Wirkungen unserer Seele“, die den Verstand mit „allen Zuthaten des Denkens“ verseehe. „Dieß sind die zwei Quellen der Erkenntniß, von denen alle die Begriffe, die wir haben, oder natürlicher Weise haben können, entspringen.“

Mit anderen Worten, die zwei Quellen der Erkenntnis sind das „In-der-Welt-Sein“ und das „In-sich-Hineinhorchen“. Ein größerer Gegensatz zur bisher propagierten Weltabgewandtheit und Orientierung auf Gottes Reich hin ist kaum vorstellbar. Für John Locke und seine Nachfolger gilt: Der Mensch wird zum Menschen durch sein diesseitiges Leben, er ist zunächst ohne Gedanken, Ideen und Begriffe. Erst durch Lebens- und Selbsterfahrung gelangt er zu wirklicher Erkenntnis. Krüger erklärt seinen Lesern: „Nur die Erfahrung lehret

³² Tiedemann, 1804, S. 49.

³³ Tiedemann, S. 299: „Angeborene Begriffe oder Vorstellungen, wenn darunter solche verstanden werden, deren wir uns gleich bei unserer Geburt schon bewußt sind, giebt es unleugbar nicht; folglich kommen alle Vorstellungen und alle Erkenntnisse von außen [...] hinein“

uns die Körper in der Welt nach ihren Eigenschaften kennen, und durch sie lernen wir, was einer in dem andern zu würcken vermag.“ Dies sei ebenso natürlich, wie *„sich umzusehen, wenn man wissen will, wo man wohnt“*.³⁴

Diese Sichtweise vermittelt ein neues Lebensgefühl: es gilt nun, der Welt zugewandt zu sein, mit offenen Sinnen dem Leben zu begegnen und der Neugier Raum zu geben. Intrinsische Motivationen, Erfahrungen und Erlebnisse sind Teil dieser Welterfahrung und werden zu Trägern von Erkenntnis, sie gelangen zur Beachtung, und sie stehen in ihrer Bedeutung den Sinneserfahrungen in nichts nach. Erst jetzt ist von Interesse, wie diese Welt sich anfühlt und wie sie sich im „Innern“ erfahren lässt.

3.2 Der neue Blick ins Innere

Man würde den Einfluss John Lockes unterschätzen, ginge man lediglich davon aus, er hätte den Gelehrten ein neues Lebensgefühl vermittelt. Sein Einfluss erstreckt sich auch darauf, das Innere des Menschen so beschrieben zu haben, dass Anhänger wie Gegner letztendlich mit Hilfe seiner Terminologie denken und argumentieren.

Hierbei sind es vor allem zwei Elemente, die Struktur vorgeben:

- Die Betrachtung der Sinnesorgane als „Tore zur Welt“, bzw. die Einsetzung der Sinnesempfindungen als Quellen der Erkenntnis.
- Die Etablierung des „Inneren Sinnes“ als Beobachter und Zeuge der Vorgänge im Innern des Menschen.

Betrachten wir die Erkenntnisquellen „Sinnesempfindungen“ und „innerer Sinn“ genauer.

John Locke spricht davon, dass der Mensch auf zweierlei Weisen Vorstellungen über die Welt gewinnt: Zum einen vermitteln ihm die äußeren Sinne wie Geschmack, Geruch etc. aufgrund der Berührung mit sinnlich wahrnehmbaren Objekten der materiellen Welt Ideen über die Beschaffenheit dieser Welt (z.B. heiß, kalt...). Locke nennt diese Informationen „sinnliche Empfindung“. Er erläutert: *„Erstlich bringen unsere Sinne, indem sie auf einzelne sinnliche Ge-*

³⁴ Krüger, S. 5.

genstände gerichtet sind, verschiedene klare Empfindungen in die Seele, und zwar nach denen verschiedlichen Arten, nach welchen sie von solchen Gegenständen gerühret werden. Und solchergestalt überkommen wir die Begriffe, welche wir von dem Gelben und Weißen, von der Hitze und Kälte, von dem Bittern, von dem Süßen, und von dem allen haben, was wir sinnliche Beschaffenheiten nennen. [...] Diese große Quelle der meisten Begriffe, die wir haben, da sie gänzlich von unsern Sinnen abhängt, und durch dieselben in den Verstand geleitet wird, nenne ich die sinnliche Empfindung.“³⁵

Die zweite Quelle der Erkenntnis ist des Menschen „innerer Sinn“. Locke weist darauf hin, dass es diesen sechsten Sinn nicht wirklich gibt, es sei jedoch so, „als-ob“ es ihn gäbe³⁶, denn der Mensch nehme die Tätigkeiten der Seele wahr, *als ob* er ein Sinnesorgan dafür habe. Der innere Sinn „überdenke“. Er beobachte die Seele und registriere, wie die sinnlichen Empfindungen auf die Seele wirkten, wie die Seele Vorstellungen und Ideen gewinne und diese in neue Zusammenhänge bringe. Der innere Sinn vermittele unter anderem die Ideen des Wahrnehmens, Denkens, Zweifelns, Glaubens, Schließens, Erkennens und Wollens: *„Fürs Zweyte, die zweyte Quelle, woraus die Erfahrung dem Verstande Begriffe hergiebt, ist die Empfindung der Wirkungen unserer Seele in uns, in so weit sie sich mit denen Begriffen beschäftigt, welche sie erlanget hat. Diese Wirkungen, wenn sie die Seele überdenkt und betrachtet, versehen den Verstand mit einer andern Gattung von Begriffen, welche nicht von den Dingen von außen kommen können. Dergleichen sind die Empfindung, das Denken, das Zweifeln, das Glauben, das Schließen, das Erkennen, das Wollen, und alle verschiedene Handlungen unserer Seele. Denn da wir uns derselben bewußt sind, und sie in uns selbst wahrnehmen: so bekommen wir davon so klare Begriffe in unsern Verstand, als wir von denen Körpern, die unsere Sinne rühren, empfangen. Diese Quelle der Begriffe hat jeder Mensch stets in sich. Und ob sie schon keinen Sinn abgiebt, indem sie mit den äußerlichen Gegenständen nichts zu schaffen hat: so kömmt sie ihm doch sehr nahe,*

³⁵ Locke 1757, S. 77.

³⁶ Wobei spätere Philosophen die „Als-ob“ Regelung vergessen und von der realen Existenz dieses „inneren Sinns“ ausgehen.

und könnte in einem noch ganz eigentlichen Verstande der innerliche Sinn genannt werden.“³⁷

John Locke vermittelt mit seiner Erkenntnistheorie – vielleicht nicht einmal absichtsvoll – ein völlig neues Bild vom Inneren des Menschen. Scheinbar zentral wie eh und je wirkt im Menschen die Seele – jedoch, sie ist nur noch ein Schatten ihres früheren Selbst. Sie ist nicht mehr Kern des Individuums, sondern Ort einer Vielzahl von Operationen. Wie der Arzt und Philosoph Platner 1770 formuliert: „*Das Wesen der menschlichen Seele, besteht nicht im Denken sondern in einer Kraft zu denken.*“³⁸

Sie ist ein *Arbeitsort* – ein komplizierter Mechanismus, der Erkenntnis herstellt. Diese Seele ist nicht mehr der unangreifbare Träger menschlicher Identität, denn sie ist – von Geburt her – arm und leer. Sie ist ohne Vorstellungen, ohne bereits festgelegte Ideen von „gut und böse“, ohne von Gott hineingelegte Urteile und Werte. Erst die Welt erfüllt sie, erst die Erfahrungen, die der Mensch macht, teilen ihm mit, wie die Welt ist und aufgefasst werden kann – wer er eigentlich ist. Die Seele ist ohne eigenes Licht. Hell wird es dort erst, wenn die Sinnesorgane Licht in das Innere werfen und ihre Informationen weitergeben. Daher bedarf der Mensch der Sinnesorgane, um Mensch zu sein, sie sind ihm die Tore zur Welt, die Fenster seiner Seele. Damit erhält der Körper einen eigenen Wert, er ist nicht länger die sterbliche Hülle, vielmehr ist er jetzt der machtvolle Helfer, oder noch eher, der Gefährte der Seele, der für sie sieht, schmeckt, riecht und empfindet. Platner resümiert 1770: „*Die Gemeinschaft der Seele und des Körpers ist [...] eine gegenseitige Abhängigkeit [...]*.“³⁹

³⁷ Locke 1757, S. 77.

Der Philosoph Christian Meiners, ein Mann des Umbruchs und begeisterter Anhänger der Erfahrungsseelenlehre im Sinne John Lockes, erklärt seinen Lesern 1786: „*Außer den Empfindungen und Vorstellungen, die wir durch die äußeren Sinne empfangen, entdecken wir in unserer Seele unzählige andere Gefühle und Ideen, die wir keinem äußeren Sinn, keiner Einwirkung äußerer Gegenstände zu danken haben, und um welcher willen man einen innern Sinn im Menschen annimmt. Alle großen Weltweisen Griechenlandes vom Sokrates an, unterschieden äußere und innere Empfindungen oder Gefühle, allein keiner zeigte es so ausführlich als Locke, daß ein innerer Sinn, welche der Englische Weltweise eine Zurückbeugung der Seele auf sich selbst nannte, die zweyte Hauptquelle aller unserer Erkenntniß sey. Ohne diesen inneren Sinn würden wir von den Eigenschaften und Unterschieden unserer Empfindungen und Vorstellungen, unserer Kräfte, Begierden und Verabscheuungen gar nichts wissen.*“ (S. 13).

³⁸ Platner 1772, S. 49. An anderer Stelle: „*Die Seele erkennt also die Objekte nicht selbst, sondern nur die Verhältnisse in denen sie, ihrer Natur nach, mit ihnen steht.*“ (S. 95).

³⁹ Platner 1770, S. 37.

Neu ist auch der „innere Sinn“ – ein Beobachter, Kommentator, ein Teil des Selbst, das innerhalb der Seele existiert und den „Innenraum“ erlebt und überwacht. Nüsslein 1821: *„Durch den inneren Sinn schauet die Seele ihre eigenen Zustände an [...]“*.⁴⁰

Dieser innere Sinn kennt sich aus mit Wünschen und Wollen, dem Zweifeln und Glauben, er kennt die Handlungen der Seele. Seine Erfahrungen werden zu einer Quelle weiter gehender Erkenntnis.

Der innere Sinn dient darüber hinaus dem Individuum, sich seiner selbst gewahr zu werden, um sich zu erkennen.⁴¹ Er ermöglicht, dass der Mensch sich – seiner in Kräfte zerfallenen Seele zum Trotz - als Einheit empfindet. Denn hier erfährt das Bewusstsein des Individuums von sich selbst: *„Was sich dem innern Sinne kund thut, ist das in dem natürlichen Flusse seiner Gedanken, Gefühle und Handlungen befangene, das veränderliche, erscheinende Ich [...] Dieses Wissen des Ichs um sich [...] ist das Selbstbewußtseyn, welches [...] das eigentliche Charakteristische im Menschen begründet und bezeichnet.“*⁴²

Diese Erfahrung von „Selbstbewußtseyn“ ist komplexer und zerbrechlicher als die Sicherheit, die Descartes ausdrückte mit der Formel: „Ich denke, also bin ich“. Eberhard muss 1776 seinen Lesern versichern, dass die Seele *„nicht nur Eines sondern auch beständig Dieselbige sey“*⁴³. Der Mensch ist sich nicht mehr seiner selbst bewusst, weil er *denkt*, sondern weil sein *innerer Sinn* ihm diese Erkenntnis durch die Beobachtung *unterschiedlichster* seelischer Handlungen vermittelt. Die Einheit stellt sich her, weil *„wir fühlen [...], dass sich das Wesen, welches in uns denket, als das alleinige Subjekt, aller seiner Veränderungen, seines Denkens, Empfindens, Handelns, Leidens usw. vorstelle.“*⁴⁴

⁴⁰ Franz Anton Nüsslein: Grundlinien der allgemeinen Psychologie zum Gebrauche bey Vorlesungen. Mainz 1821, S. 46.

⁴¹ Jakob 1795, S. 135: *„Wir lernen also unser Selbst allein mittelst des innern Sinns kennen.“*

⁴² Nüsslein 1821, S. 47-48.

⁴³ Johann August Eberhard: Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. Eine Abhandlung, welche von der Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin auf das Jahr 1776 ausgesetzten Preis erhalten hat. Berlin 1776, S. 23.

⁴⁴ Eberhard 1776, S. 23-24. Vgl. auch Tiedemann 1807, S. 14: *„Wer ist denn nun aber dieser ich, der sich Bewußtseyn zuschreibt? Dies beantwortet der Inhalt des Satzes von selbst. Er steht hier nicht als etwas bloß Gedachtes, als bloße Wirkung des Verstandes; sondern als Thatsache, und als gedachte Thatsache. Das Ich bedeutet demnach nichts Gedachtes, keinen Begriff; sondern etwas Empfundenes, und durch Empfindung Erfahrenes [...].“* Jakob 1795: *„Alles, was er [der innere Sinn, J.S.] wahrnimmt, sind nur Veränderungen, die nichts*

Ausblick: Noch nicht bei Locke aber unmittelbar in den Werken seiner (deutschsprachigen) Anhänger und Interpreten entsteht aus diesem „inneren Sinn“ das Selbstgefühl. Wie oben bereits erläutert, bezeichnete der Begriff „Gefühl“ erst seit Mitte des 18. Jahrhunderts sowohl Tastempfindungen wie auch „innere Empfindungen“.⁴⁵ Bei Platner wird 1772 deutlich, wie die Funktion des „inneren Sinns“ im „Selbstgefühl“ aufgeht, wobei das „Selbstgefühl“ hier nicht auf ein Fühlen von beispielsweise „Angst“, „Trauer“ oder „Freude“ hinweist, sondern die allgemeine Befähigung des Empfindens seelischer Abläufe und Zustände meint.⁴⁶

Der Schritt vom „inneren Sinn“ zum Selbstgefühl ist ein weiterer hinaus aus der Sicherheit gottgegebener Existenz und hinein in die Interpretierbarkeit der diesseitigen Welt. Der „innere Sinn“ zeigt die Handlungen der Seele, er beobachtet etwas unzweifelhaft Vorhandenes. Das Selbstgefühl hingegen vermittelt lediglich ein Bewusstsein der eigenen Befindlichkeit, wie Weber 1807 formuliert: *„Das Selbstgefühl in diesem Sinne spricht also unsern subjektiven Zustand aus, wie er im gegenwärtigen Momente sich darstellt [...]“*⁴⁷ Damit übernimmt das „Selbstgefühl“ den bewertenden Auskunftskarakter des „inneren Sinns“, ohne zugleich den Status des Beobachters und damit eines objektiven Betrachters unhinterfragbarer Vorgänge einzunehmen. So geht ein weiteres Stück Existenzgewissheit verloren - oder, noch genauer: die Gewissheit der eigenen Existenz wird eine Frage des Selbstgefühls. Nüsslein schreibt 1821: *„Das Wissen des Ichs um sich selbst ist ursprünglich nur dunkel, und wird Selbstgefühl genannt [...]“*⁴⁸

Beharrliches enthalten. Er nimmt nicht das Selbst unmittelbar wahr, sondern nur dessen Veränderungen.“ (S. 136).

⁴⁵ So, wie uns die Sinne die materielle Welt um uns herum erschließen, ist das Gefühl nun der Schlüssel zu unserer „inneren“ Welt, das Gefühl ist in diesem Moment der „innere Sinn“. Charakteristisch für Sinnesorgane ist, dass sie wie Beobachter agieren, die sich aus dem Geschehen, das sie betrachten, von dem sie berichten, das sie erfahren, zurückziehen können. Die Seele mag toben, schäumen, sich wild gebärden - das Gefühl bezeugt all dieses, und dennoch bleibt es ein Beobachter, still, abwartend was noch geschieht, stets anwesend, aber unbeteiligt.

⁴⁶ Ernst Platner: Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Leipzig 1772, S. 17. Platner unterscheidet zwei Kategorien von Ideen; jene, die aus den sinnlichen Empfindungen erwachsen, wie beispielsweise „Ausdehnung“, „Figur“, „Größe“ und „Dichtigkeit“, und solche, die „durch ein inneres Selbstgefühl“ entstehen, beispielsweise gehören „Bewußtseyne“, „Denken“, „Gefühl“ und „Wollen“ zu diesen Ideen.

⁴⁷ H. B. Weber: Vom Selbstgefühle und Mitgefühle, ein Beytrag zur pragmatischen Anthropologie. Heidelberg 1807, S. 9.

⁴⁸ Nüsslein 1821, S. 48. Platner schreibt in der veränderten Neuauflage seiner Anthropologie 1790, S. 225: *„Denn das Gefühl der Existenz ist nichts anders in der Seele, als das Gefühl von der Art, und von dem Grade ihres jedesmaligen Wirkens [...]“*

Mit der Durchsetzung der Wahrnehmung des emotionalen Bereichs in „Gefühlen“ (vgl. folgende Abschnitte) verliert in den kommenden Jahrzehnten das „Selbstgefühl“ seine Funktion als „innerer Sinn“, und der Begriff wird zu einem Platzhalter für jedes Fühlereignis, das Auskunft über die Vorgänge im Innern gibt.⁴⁹ Jedoch: bevor das Selbstgefühl seinen herausgehobenen Status als Sinnesorgan ganz verliert, überlässt es seinen ungleichen Nachfolgern jene eigentümliche Eigenschaft, die es vom inneren Sinn empfangt: Gefühle, gleich welcher Art, werden zu Informationsträger des Innern und zu Brennpunkten der Identität.

Locke betrachtete die „sinnliche Empfindungen“ und den „inneren Sinn“ als ultimative Quellen der Erkenntnis. Das ist neu – und vermittelt ein neues Welt- und Selbstbild. Sehen wir nun, wie John Locke den emotionalen Bereich betrachtet, welche Ratschläge und Handlungsanweisungen er gibt. Auch hier ist er den zeitgenössischen deutschen Gelehrten weit voraus.

3.3 Der neue Blick auf Vergnügen und Schmerz

Locke betrachtet, in starkem Gegensatz zur deutschen Tradition, den Bereich menschlicher Emotionalität mit unmissverständlichem Wohlgefallen. Er kann Sinn und Zweckmäßigkeit in ihm entdecken. Er bewertet die Empfindung von Lust und Schmerz nicht als „Unruhen“ oder „Störungen“, vielmehr sieht er in ihnen sinnvolle Einrichtungen, die dem Menschen gegeben wurden, um ihm im Diesseits dienlich und hilfreich zu sein.

Lust und Verdruss – oder Vergnügen und Schmerz - sind für Locke unumgängliche Erfahrungen, sie sind allgegenwärtig, alltäglich. *„Man findet nicht leicht eine von außen erregte Empfindung unserer Sinne, oder einen innerlichen Gedanken unserer Seele, die nicht vermögend wären, ein Vergnügen oder*

⁴⁹ Nüsslein 1821, S. 161: *„Jedes Gefühl ist darum ein Selbstgefühl und aus diesem Grunde steht das, was sich uns in dem Gefühle kund gibt, über alle Einrede erhaben, und kann durch keine Sophistik und durch keinen Skeptizismus erschüttert werden. In dem Gefühle aber wird uns nur unser Selbst offenbar, und außer ihm nichts anderes mehr.“*

einen Schmerz in uns zu erwecken.“⁵⁰ Gott selbst habe den Menschen mit dieser Einrichtung ausgestattet und verfolge die Absicht, dass wir „zu denen Unternehmungen des Denkens und der Bewegung, derer wir fähig sind, angetrieben werden“. Daher habe es Gott gefallen, mit Gedanken und Eindrücken eine Empfindung des Vergnügens zu verknüpfen, denn wäre dies nicht so, dann „würden wir keine Ursache haben, den einen Gedanken dem andern, oder eine Handlung der andern, die Unachtsamkeit der Aufmerksamkeit, oder die Bewegung der Ruhe vorzuziehen.“⁵¹ Gottes Absicht sei, den Menschen zu motivieren. Was wäre, so fragt Locke, wenn wir diese Empfindungen nicht hätten? Er führt seinen Lesern das von ihm vermutete Szenario vor Augen: „Wir würden [...] weder unsere Körper bewegen, noch unsere Gemüther mit etwas beschäftigen, sondern unsere Gedanken vom Winde [...] umtreiben lassen, ohne dieselben auf einen gewissen Zweck zu richten [...]. In diesem Zustande würde der Mensch [...] ein ganz unnützes und unwirksames Geschöpfe seyn, und seine Zeit nur in einer trägen Schlagsucht, und einem steten Träumen zubringen.“⁵² Der Schöpfer habe Empfindungen und Vergnügens miteinander verknüpft, „damit diejenigen Kräfte, mit welchen er uns ausgerüstet hat, nicht ganz und gar unnütze seyn, und von uns ungebrauchet bleiben möchten.“⁵³ Dieselbe Aufgabe habe auch der Schmerz: „Der Schmerz hat eben die Kraft und den Nutzen, welche das Vergnügens hat, uns zu gewissen Unternehmungen anzuspornen. Denn wir sind so bereit unsere Kräfte anzuwenden, um jenen zu vermeiden, als dieses zu erlangen.“⁵⁴ Zudem diene der Schmerz dazu, den Menschen zu warnen und ihn in seiner Unversehrtheit zu bewahren, denn Gott habe „[...] mit gewissen Dingen, die in unsere Körper einwirken, einen Schmerz verknüpfet, damit wir dadurch von dem Uebel, welches sie uns zufügen können, gewarnet und erinnert werden möchten, uns davon zu entfernen.“⁵⁵

Lockes positive Sichtweise auf den emotionalen Bereich ist konsequent durchdacht. Lust und Verdruss sind eine Gabe Gottes, sie gehören zum Menschsein

⁵⁰ Locke 1757, S. 110.

⁵¹ Locke 1757, S. 111.

⁵² Locke 1757, S. 111.

⁵³ Locke 1757, S. 111.

⁵⁴ Locke 1757, S. 111.

⁵⁵ Locke 1757, S. 111.

dazu und sind damit ein wichtiger Teil seiner Ausstattung. Zweck der Empfindungen ist, den Menschen voranzubringen, ihn zu motivieren. Auch hier zeigt sich ein starker Widerspruch zur bisherigen Auffassung deutscher Gelehrter, die in der Einrichtung von Lust und Unlust eine Bedrohung des Seelenheils und keine Gottgegebenheit entdecken konnten.

Mit der Rezeption der Gedanken Lockes verändern sich auch hier nach und nach der Blick und die Wertschätzung. Erstmals taucht der Motivationsgedanke bei Krüger 1756 auf: *„Geiz, Wollust und Ehre setzen also die meisten Menschen in der Welt in Bewegung. Nehmet sie ihnen, so werden sie einschlafen, und kaum wird ihnen so viel Thätigkeit übrig bleiben, als nöthig ist, ihr Leben zu erhalten.“*⁵⁶ Kant führt diesen Gedanken 1798 ins Allgemeine: *„Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung, Schmerz das eines Hindernisses des Lebens.“*⁵⁷

Locke kann die von deutschen Gelehrten oft heraufbeschworenen Gefahren nicht erkennen, die von den Sinnesempfindungen ausgehen sollen. Schließlich sei die Welt so eingerichtet, dass der Mensch sich in ihr zurechtfinden kann, Sinnesempfindungen sind dem Menschen in der Welt eine Hilfe, keine Last, so bewahre der Schmerz den Menschen in seiner Unversehrtheit. Auch dieser Gedanke findet Eingang in die deutschen Selbsterklärungen. Krüger führt aus: *„[...] Die Menschen] eßen und trincken, weil es ihnen schmeckt, und nehmen ihren Körper in Acht, weil ihnen deßen Beschädigung schmerzhafft ist. Sie pflanzen sich fort, weil sie die Wollust und nicht die Vernunft dazu antreibt, und sterben nicht weil sie wollen; sondern weil sie müßen.“*⁵⁸ Die ehemals enge Verknüpfung zwischen Sinnesempfindung und Sündhaftigkeit verliert sich. Kant wird an der Jahrhundertwende seinen Lesern eindringlich erklären, dass die Sinne zu Unrecht in *„üblem Ruf“*⁵⁹ ständen. Er betont: *„Die Sinne verwirren nicht. [...] Die Sinne gebieten nicht über den Verstand. [...] Die Sinne betrügen nicht.“* Es sei der wichtigste Vorwurf, den man den Sinnen machen könne, dass sie verwirrten, denn *„der Irrtum [fällt] immer nur dem Verstande*

⁵⁶ Krüger 1756, S. 312.

⁵⁷ Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Königsberg 1798. Ausg.: Werke in zehn Bänden. Darmstadt, Bd. 10, S. 551.

⁵⁸ Krüger 1756, S. 312. Das Zitat geht folgendermaßen weiter: *„[...] Man nehme den Menschen alle Neigungen zur Wollust, den Ehrgeize und Geldgeize; so werden die Menschen aufhören zu seyn. Aus diesen Trieben entspringen die Affecten, diese Affecten, welche Winde sind, die alles in der Welt in Bewegung setzen, und in dieser Bewegung bestehet das Leben der Welt.“*

⁵⁹ Kant 1798, S. 432.

zur Last.“⁶⁰ Die Sinne würden dem Verstand lediglich ihre Dienste antragen, was der Verstand daraus mache, könne ihnen nicht angerechnet werden. Ganz im Gegenteil, so Kant, es wäre ein Elend, wenn die Sinne zu wenig Empfindungen brächten, denn die Folge sei *„die Anekelung seiner eigenen Existenz, aus der Leerheit des Gemüts an Empfindungen[...], der langen Weile, [...] ein höchst widriges Gefühl [...].“*⁶¹

Und auch die traditionelle Überzeugung, Seelenruhe sei ein anzustrebendes Lebensideal, verliert angesichts der Erklärung, der Schöpfer habe die Motivation zum Handeln in den Menschen hineingelegt, an Anhängern. Sieht man die Welt erst einmal wie Locke, dann führt Seelenruhe schnell zu Stillstand und Tod. So bei Kant: *„Im Leben (absolut) zufrieden zu sein, wäre tatlose Ruhe und Stillstand der Triebfedern, oder Abstumpfung der Empfindungen und der damit verknüpften Tätigkeit. Eine solche aber kann eben so wenig [...] bestehen, als der Stillstand des Herzens [...], auf den, wenn nicht [...] ein neuer Anreiz ergeht, unvermeidlich der Tod folgt.“*⁶²

Locke ist überzeugt, dass der Mensch in der Welt nicht untätig bleiben sollte und ihm die Pflicht auferlegt ist, sich seiner Gaben zu bedienen. Für ihn besteht die Menschenpflicht, *wirksam* und *nützlich* zu sein. Diese Verpflichtung steht in scharfen Kontrast zur bisher empfohlenen Lebensführung deutscher Gelehrter, die ihren Lesern den Ratschlag gaben, Zufriedenheit anzustreben und sich in Genügsamkeit zu üben. Doch Locke bringt auch hier eine Veränderung. Kant bietet bereits folgenden Rat: *„[...] das Ausfüllen der Zeit durch planmäßig fortschreitende Beschäftigungen, die einen großen beabsichtigten Zweck zur Folge haben [...], ist das einzige sichere Mittel, seines Lebens froh und dabei doch auch lebenssatt zu werden. Je mehr du gedacht, je mehr du getan hast, desto länger hast du (selbst in deiner eigenen Einbildung) gelebt.“*⁶³

⁶⁰ Kant 1798, S. 433-435.

⁶¹ Kant 1798, S. 443.

⁶² Kant 1798, S. 557.

⁶³ Kant 1798, S. 556. Ebenso Weber 1807, S. 13: *„Nicht absolute Ruhe, sondern Thätigkeit, naturgemässe Uebung der Kräfte ist Grundtrieb der menschlichen Seele. Die möglichst freyeste und Naturgemässeste Entwicklung und Anwendung unserer mancherley Kräfte aber ist das Gesetz, dem jener Grundtrieb folgt, dem wir selbst alle mehr oder weniger folgen, so lang dieser Trieb natürlich und rein in uns spricht. Leben ist Bewegung, nicht Ruhe.“*

Die Gemütsruhe, das Lebensideal traditioneller Gelehrter bis Mitte des 18. Jahrhunderts, wird in der Mitte des 19. Jahrhunderts schließlich als „*Mangel an innerer Erregung u. Bewegung*“ betrachtet.⁶⁴

John Locke war, bei aller geistigen Freiheit die er sich nahm, dennoch kein Freigeist, kein Atheist oder Verächter von Religion. Hier war er ganz das Kind seiner Zeit, vielen ein Vorbild.⁶⁵ So finden sich auch starke Brücken zwischen Locke und dem traditionellen Denken, wie es die deutschen Gelehrten des 17. Jahrhunderts vermittelten und praktizierten. Auch Locke hielt eine gänzliche Hingabe an die Welt nicht für möglich, immer bleibe eine Sehnsucht, die nur von einer einzigen Seite her gestillt werden könne: „*Außer dem allen können wir noch eine andere Ursache finden, warum Gott unterschiedliche Grade des Vergnügens und des Schmerzes hie und da unter all die Dinge,[...] gemischt hat. Nämlich es ist zu dem Ende geschehen, damit wir, wenn wir bey allen den Ergötzungen, die uns die Geschöpfe gewähren können, Unvollkommenheit, Mißvergnügen, und den Mangel einer vollkommenen Glückseligkeit antreffen, darauf geführet werden möchten, dieselben in dem Genusse und in der Besit-zung desjenigen zu suchen, bey welchem Freude die Fülle und liebliches Wesen zu seiner Rechten immer und ewiglich ist.*“⁶⁶ In diesem Sinne sei die Beschäfti-gung mit den Erfahrungen von Vergnügen und Schmerz eine weitere Art des Gottesdienstes, „*[...] indem sie uns auf die rechten Begriffe von der Weißheit und Gütigkeit des unumschränkten Regierers aller Dinge führen. Die Erkennt-niß und Verehrung dieses allerhöchsten Wesens ist der vornehmste Endzweck aller unserer Gedanken, und die eigentliche Beschäftigung unsers ganzen Ver-standes.*“⁶⁷

⁶⁴ Herders Conversations-Lexikon. Freiburg im Breisgau 1855, Stichwort Gemüth, Band 3, S. 46

⁶⁵ Siehe John Locke, Ausgabe 1757, Zusätzlich in die Übersetzung eingebunden ist: „Des Herrn Coste Lobschrift auf den Herrn Locke, in Form eines Briefes, welches derselbe, bey erfolgtem Ableben des Herrn Lockes, an den Verfasser der neuesten Nachrichten aus dem Reiche der Wissenschaften, geschrieben.“ Diese Zusatzschrift war schon der französischen Übersetzung beigegeben.

⁶⁶ Locke 1757, S. 112.

⁶⁷ Locke 1757, S. 112-113.

4. Die „Entdeckung“ des Gefühls

Die Einübung des neuen Blick ins Innere begann Mitte des 18. Jahrhunderts, und es dauerte nur wenige Jahrzehnte, bis er zur Selbstverständlichkeit wurde - auch wenn, wie der Philosoph Johann Nicolas Tetens 1777 bemerkt, zu Beginn vieles noch unklar und unscharf erschien: *„Was fast jedesmal in den Wissenschaften geschieht, wenn Epoche gemacht wird, das ist auch hier geschehen. Die neue Betrachtungsart [...] zeigt die Sachen aus einem neuen Standort, an den man noch nicht gewohnt ist, und wo man sie daher auch nicht so bestimmt und deutlich fasset, als man sie vorher aus dem alten gefaßt hatte; man sieht sie also im Anfang verwirrter und schlechter.“*⁶⁸

Die Entdeckung der Gefühle und der Prozess, der dem Bedeutungswandel des Gefühlsbegriffs von der bloßen Bezeichnung einer Sinnesempfindung zu einem Schlüsselbegriff in der Erforschung des menschlichen Seelenlebens zugrunde liegt, fallen in die Zeit zwischen 1760 und 1780.⁶⁹

Tetens ist der erste deutsche Wissenschaftler, der das „Gefühlsvermögen“ im Menschen ausführlich thematisiert und ihm durch überzeugende Argumentation zur (wissenschaftlichen) Existenz verhilft.⁷⁰ Er arbeitet aus einer vollständigen Verinnerlichung des Locke'schen Modells heraus. Sein Anliegen ist die Ausgestaltung und Differenzierung des neuen Denkens: *„Die Menschheit ist noch lange eine Grube, aus der sich jeder Forscher eine gute Ausbeute versprechen kann, und ich möchte hinzusetzen, auch dann sogar, wenn er nur die schon oft bearbeiteten Gänge von neuem vornimmt.“*⁷¹

⁶⁸ Tetens, Vorrede, Seite XIV-XV.

⁶⁹ Vgl. Kap. 4, Abschn. 3 u. 4.

⁷⁰ Tetens wird allgemein als „Vater“ der Theorie der drei Seelenvermögen genannt (Vgl. F.A. Carus: Geschichte der Psychologie. Berlin 1990 (Orig. 1808); ebenso Stichwort „Psychologie“ in: Historisches Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Darmstadt 1989, Bd. 7, Spalten 1599ff.) Tetens schöpft seine Theorie aus zwei Quellen. Zum einen beruft er sich auf den Schweizer Philosophen und Psychologen Johan Georg Sulzer, der in seiner „Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen. Berlin 1762“ dem Gefühl neben dem Verstand einen hohen Stellenwert einräumt. Tetens zweite Quelle ist der Franzose Charles Bonnet. Von ihm übernimmt er die Einteilung der Seelenvermögen in drei unterschiedliche Klassen. Bonnet sprach sich in den Jahren 1767-68 für eine Dreigliederung der psychischen Tätigkeiten aus (*de sensibilité, d'entementement, de volonté*). Vgl. Bobtschef, S. 7, Anmerkung*. Der Autor bezieht sich auf: Charles Bonnet: Analytischer Versuch über die Seelenkräfte. Aus dem Franz. übersetzt v. C. G. Schütz. 3 Bde, Bremen und Leipzig 1770-71. Siehe dazu auch: Anton Palme: J.G. Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre. Berlin 1905 (Diss.).

⁷¹ Tetens, Vorrede, S. III.

In kleinste Einheiten zergliedert Tetens die Vorgänge des Innern. Und so stößt er auf einen weiten Bereich, der zwar in den Untersuchungen John Lockes Erwähnung fand, dort jedoch nicht weiter bestimmt wurde und der in deutscher Tradition kaum je beachtet wurde: Es sind die Prozesse, die dem Denken und Erkennen *vorausgehen* und die die Grundbedingungen jeder Erkenntnis sind: das Aufnehmen und Bewerten der Sinnesempfindungen. Hier konzentriert sich Tetens Neugier und hier findet er eine neue Betrachtungsart, die zur Anerkennung einer neuen Kategorie der Seelenvermögen führt. War es bisher üblich, zwei Seelenvermögen identifizieren zu können: Verstand und Willen, so kommt durch diese Betrachtungsweise eine dritte hinzu. Die Bereitschaft der Seele, Sinnesempfindungen aufzunehmen und zu bewerten, wird Tetens zum „Gefühlsvermögen“: *„Auf diese Art zähle ich drey Grundvermögen der Seele. Das Gefühl, den Verstand und ihre Thätigkeitskraft [...], (Willen)“*.⁷² Locke hatte deutlich gemacht, wie wichtig es ist, dass die Sinne dem Menschen einen Zugang zur Welt öffnen, und dass Empfindungen Grundbedingungen des Denkens und Wollens sind. Doch hatte er noch nicht gesehen, dass diese Bereitschaft der Seele als ein Vermögen dargestellt werden kann, das in seinem Rang den traditionellen Kategorien in nichts nachzustehen hat.

Warum nennt Tetens diese neue Kraft „Gefühlsvermögen“? Zwei Vorgänge fasst Tetens unter diesem Begriff zusammen: *„Zuerst besitzt sie [die Seele, J.S.] ein Vermögen, sich modificiren zu lassen, Empfänglichkeit, Receptivität oder Modifikabilität. Dann ein Vermögen, solche in ihr gewirkte Veränderungen zu fühlen. Beides zusammen macht das Gefühl aus.“*⁷³ Tetens kann in diesem Vorgang eine Analogie zum Tastsinn entdecken: Auch hier besteht – für Tetens - der Prozess des Empfindens aus zwei eng verbundenen Ereignissen: Der Körper erfährt eine Veränderung (beispielsweise gelangt eine Hand ins Wasser) und reagiert darauf mit einer Bewertung (beispielsweise mit „heiß“, „kalt“ etc.). Der Seele geschieht – so Tetens - mit den Sinnesempfindungen ganz ähnliches: diese erreichen, berühren und verändern sie, und zugleich nimmt die Seele diese Veränderung wahr und bewertet sie: *„Daher ist das Gefühl, und die Receptivität eins und dasselbige Vermögen. Die Seele nimmt et-*

⁷² Tetens, S. 625.

⁷³ Tetens, S. 620.

was an, indem sie fühlet, und fühlet, indem sie sich modificiren läßt und etwas annimmt.“⁷⁴

Die generelle Empfindsamkeit der Seele (in Tetens Worten die „*Modifikabilität*“) verweist darauf, dass die Seele empfänglich ist für Sinnesempfindungen, dass sie bereit ist, sich verändern zu lassen, sich zur Welt hin zu öffnen. Doch darin erschöpft das Gefühlsvermögen sich nicht, die Seele hat darüber hinaus das Vermögen, die aufgenommenen Empfindungen *wahrzunehmen* und zu *bewerten*, schließlich, so Tetens, sei es die *Veränderung*, die tatsächlich gefühlt wird. „*Die gefühlte Veränderung ist die Empfindung.*“⁷⁵ Oder an anderer Stelle: „*Das Gefühl begreift sowohl ihre [der Seele, J.S.] Modifikabilität, oder Empfänglichkeit, als auch das bloße Gefühl der neuen Veränderung in sich.*“⁷⁶ „Gefühl“ bezeichnet somit zweierlei: zum einen die generelle Offenheit der Seele der Welt gegenüber und zum anderen das spezifische Empfinden einer Veränderung in der Seele. Um es noch einmal mit anderen Worten zu sagen:

Das Gefühlsvermögen lässt die Welt in unser Inneres hinein, und zugleich klärt es darüber auf, wie diese Welt in unserer Seele wirksam wird und sie verändert.

⁷⁴ Tetens, S. 620-621. Die Analogie zwischen dem Gefühl als Tastsinn und dem Gefühl als innerem Erlebnis lebt davon, dass unter „Gefühl“ die *allgemeine* Befähigung zum Empfinden gesehen wird. Da heute mit dem Begriff „Gefühl“ in erster Linie das Fühlereignis bezeichnet wird, fällt es uns weitaus schwerer, diese Analogie zu entdecken. Das Gefühl ist für uns kein Sinnesorgan, sondern in erster Linie eine Ordnungskategorie für emotionale Konzepte. Von einem Zusammenhang zwischen dem Tastsinn und den neu entdeckten Vorgängen im Innern sind die Autoren in der Zeit des Übergangs vollständig überzeugt. Eberhard 1776: *So wie bey den äußeren Empfindungen [den Sinnesempfindungen], die Seele [...] sich von ihrem Daseyn und Beschaffenheiten bloß nach der Lebhaftigkeit, womit dieselben auf sie wirken, überzeugt: so schafft sie sich auch ihre sinnliche Evidenz durch das innere Gefühl. Es ist so natürlich dieses Wahrheitsmerkmal von dem äußeren Sinn [dem Tastsinn, J.S.] übertragen, daß hier auch der Weiseste nicht genug auf seiner Hut sein kann. [...]. Die sich die obere Haut an ihren Fingern abfeilen, wollen sich ein genaueres Gefühl verschaffen und die sonst nicht bemerkbaren Ungleichheiten einer Oberfläche wahrnehmen. Die Übertragung dieser Idee auf das innere Gefühl ist natürlich, und leicht.*“ (S. 104-105).

Tiedemann 1804: *„Im weiteren Verstande ist das Gefühl das Vermögen, uns der Veränderungen der Nerven von fremden Körpern durch unmittelbare Berührung, wenn sie stark genug sind, bewusst zu werden. Diese Veränderungen entstehen entweder von Körpern, die im Umfange des unsrigen eingeschlossen sind; dann ist es inneres Körpergefühl: oder von solchen, die von außen auf unsern Körper wirken, durch Veränderung an seiner Oberfläche: dann ist es äußeres Körpergefühl, oder Gefühl im engeren Verstande. [...] Die Berührungen unsers Körpers durch äußere meldet das äußere Gefühl. Dahin gehören die Empfindungen der Solidität, Härte, Weichheit, Rauheit, Glätte, die vom Stechen, Brennen, Drücken, von der Figur, Ausdehnung, Bewegung. Mit dem innern Gefühle hat das äußere die Hitze, Kälte, der Kitzel, das Jucken, welche auch innerlich im Fieber, in Entzündungen, in Geschwüren und in der Krätze, oder andern Krankheiten empfunden werden. Diesen und allen blos innern Gefühlen ist gemeinschaftlich, daß das Berührende nicht empfunden wird.“* (S. 403-404).

⁷⁵ Tetens 1777, S. 166.

⁷⁶ Tetens 1777, S. 625.

Und diese zweite Funktion erschließt, wie im folgenden deutlich werden wird, einen ganz neuen Empfindungsraum, der zuvor nicht nur bedeutungslos, sondern schlichtweg nicht gegeben war: Die Widerspiegelungen und Reaktionen, die die äußere Welt *im Innern* hervorruft, werden nun erstmals thematisierbar.

Das komplizierte Geflecht innerer Empfindungen entwirrt Tetens auf - für uns heute - ganz eigentümliche Weise. Vier Kategorien von Empfindungen kann er identifizieren:

1. „*Wir fühlen und empfinden [...] die absoluten Gegenstände und Veränderungen der Dinge an sich, und diese sind entweder in uns, oder außer uns.*“⁷⁷

Diese Empfindungen gelangen entweder über die äußeren Sinne in uns oder sind Empfindungen des Selbstgefühls.

2. „*Wir fühlen die Verhältnisse und Beziehungen bey den Gegenständen, in denen sie unter sich stehen, ihre Objektivischen Verhältnisse.*“⁷⁸ Hierunter zählen für Tetens das Gefühl der „*Einerleyheit*“ oder Verschiedenheit, ebenso das Gefühl der Lage, der Folge, Verbindung und Abhängigkeit.

3. Zudem ist Tetens überzeugt, dass sich auch die „*subjektiven*“ Verhältnisse und Beziehungen der Gegenstände empfinden lassen. „*Wir empfinden die Dinge mit ihren Wirkungen und Eindrücken in uns.*“⁷⁹ (Tetens nennt diese Kategorie „*Empfindnisse*“ und die Veranlagung dazu „*Empfindsamkeit*“) Hierzu zählen für ihn auch die Gefühle des „*Guten*“, „*Schönen*“ und „*Wahren*“.

4. „*[Wir haben] die qualificirten Empfindungen, die mehr sind als die bloßen Empfindungen der Dinge selbst, die nemlich eine gewisse Beschaffenheit an sich haben, und ein Gefühl der Beziehung oder des Verhältnisses auf den dermaligen Seelenzustand in sich enthalten. Sie mögen überhaupt afficirende Empfindungen heißen.*“⁸⁰ Diese Empfindungen verändern den eigenen Seelenzustand, sie „*thun uns, so zu sagen, etwas an*“, beispielsweise erregen sie Mitleid, Unmut oder Zorn.

⁷⁷ Tetens 1777, S. 190.

⁷⁸ Tetens 1777, S. 190.

⁷⁹ Tetens 1777, S. 190.

⁸⁰ Tetens 1777, S. 185.

Diese Kategorisierung der inneren Empfindungen trifft nicht unsere innere Ordnung, doch zeigt sie deutlich, dass das Bestreben existiert, die Veränderungen der Seele genauer zu erforschen, sie kennenzulernen und zu thematisieren. Tetens bietet mit diesem Entwurf seinen Zeitgenossen nicht weniger an, als über ihr Empfinden, ihren Seelenzustand und über ihr inneres Erleben zu reflektieren.

Die Entdeckung der Gefühle und die Erforschung dieses Innenraums wird begleitet von einem „Einüben“ des neuen Blicks, die Autoren gehen mit ihren Lesern Schritt für Schritt alle wichtigen Argumentationspunkte durch. Sie beschreiben minutiös, was es zu erkennen gilt, und sie geben sich Mühe, wichtige Begriffe deutlich von einander abzugrenzen. Die Unterscheidung zwischen der „äußeren“ Sinnesempfindung und dem „inneren“ Gefühl ist für die Wahrnehmung von Gefühlen elementar. Und so weist Tetens mehrfach darauf hin, auf welche Weise Gefühl und Empfinden sich unterscheiden, und dass das *Gefühl* sich vornehmlich darauf bezieht, wie es im „Innenraum“ aussieht, wie er sich verändert, wie eine Empfindung erlebt wird. Die Empfindung dagegen wird als „objektiv“ gesehen, oder besser: als „objektgesteuert“. Mit Hilfe der *Empfindungen* erkennen wir die Welt. Die *Gefühle* sagen uns, wie diese Welt auf uns wirkt, wie sie uns verändert und wie sie – in einem steten Abgleich mit unserem Seelenstatus – zu bewerten ist. Tetens weiß, dass diese Unterscheidung sehr subtil ist, daher erläutert er wortreich: *„Die Wörter Gefühl und Fühlen haben jetzo beynahe einen so ausgedehnten Umfang erhalten, als die Wörter: Empfindung und Empfinden. Aber doch scheint noch einiger Unterschied zwischen ihnen statt zu finden. Fühlen gehet mehr auf den Aktus des Empfindens, als auf den Gegenstand desselben, und Gefühle, [...] sind solche, wo bloß eine Veränderung oder ein Eindruck in uns und auf uns gefühlet wird, ohne daß wir das Objekt durch diesen Eindruck erkennen, welches solche bewirkt hat. Empfinden zeigt auf einen Gegenstand hin, den wir mittelst des sinnlichen Eindrucks in uns fühlen, und gleichsam vorfinden.“*⁸¹

Auch der Philosoph Eberhard sucht (zur selben Zeit) diese Unterscheidung von „innerer“ und „äußerer“ Empfindung seinen Lesern zu verdeutlichen. Ihm ist

⁸¹ Tetens, S. 168.

klar, dass seine Sichtweise neu und gewöhnungsbedürftig ist. Dabei lehrt er, die feine Unterscheidung der Vorgänge nicht mit Hilfe der Begriffe „Empfindung“ und „Gefühl“ zu treffen, sondern durch die Unterscheidung zwischen „Empfindung“ und „Empfindniß“: *„Die Rhabarbar macht auf der Zunge eine unangenehme Empfindung; man denkt der Auflösung einer Aufgabe vergebens nach, das ist eine unangenehme Empfindniß. Eine Mutter sieht ihr Kind unter einem Wagen zerquetscht, dieser Anblick (eine äußere Empfindung) erregt in ihrer Einbildungskraft die Vorstellung seiner Schmerzen; das ist eine marternde Empfindniß. Die schönen Künste und Wissenschaften verschaffen uns angenehme Empfindnisse, und das Anschauen moralisch guter oder böser Eigenschaften und Handlungen erregen in uns die Empfindnisse der Hochachtung, der Ehre, der Schande, der Verachtung, u.s.w.“*⁸²

Letztlich wird das Begriffspaar Empfindung/Gefühl sich durchsetzen.⁸³ Die Intensität, in der man sich um die Klarheit der Begriffe bemüht, zeigt, dass die Autoren das Unterscheidungsvermögen bei ihren Lesern nicht voraussetzen. Es zeigt zudem, dass das Erkennen der Unterschiede nicht selbstverständlich ist, sondern eine sensible Selbstbeobachtung erfordert. Das folgende, von Tetens zur weiteren Differenzierung zwischen „Gefühl“ und „Empfindung“ gewählte Beispiel, verdeutlicht noch einmal, wie mühevoll es sein kann, diese Unterscheidung zu erlernen, und welche Art von Konzentration sie erfordert:

„Der Koch, der die Speise kostet, um sie zu beurtheilen, empfindet sie auf dieselbige Art, wie der Wollüstling, und findet sie seinem Geschmack gemäß, wie dieser. Allein dadurch, daß er seinem Gefühl eine gewisse Spannung giebt, als

⁸² Eberhard, 1776, S. 169-170. Eberhard gibt hier auch Hinweise auf die französischsprachigen Begriffe „sensation“ und „sentiment“: *„Die französische Sprache hat den Vortheil, daß sie sensation und sentiment unterscheiden kann. [...] Das erstere [...] begreift nur die äußern Empfindungen, und die gefühlte Vollkommenheit des Körpers. Außer diesem Gefühl von der Vollkommenheit des Körpers, fühlt die Seele auch ihre eigene Vollkommenheit und Unvollkommenheit: imgleichen fühlt sie in den Gegenständen außer sich gewisse Eigenschaften und Veränderungen als vollkommen und unvollkommen. Diese letztern sind nicht unmittelbare Gegenstände der Sinne, sondern werden aus den sinnlichen Empfindungen abgezogen, und in dieser neuen Gestalt der Einbildungskraft vor das Anschauen gebracht.“*

⁸³ Das Begriffspaar Empfindung/Gefühl verwendet auch Jakob 1795, der den Unterschied zwischen ihnen ebenso klar wie prägnant erklärt: *„Der merkwürdigste Unterschied unter den Empfindungen ist, daß durch einige der Zustand des Subjects, durch andere aber Objecte oder Dinge empfunden werden. Man kann daher jene subjektive, diese objective Empfindungen nennen. Die subjektiven Empfindungen können auch Gefühle schlechthin [...] genannt werden. [...] Beysp. Schmerz und Vergnügen sind subjective; die Empfindungen der grünen Farbe, des Harten, Flüssigen u.s.w. objective Empfindungen.“* (S. 75).

ein Beobachter, um mehr das Eigene des Eindrucks wahrzunehmen, als das Vergnügen aus demselben in sich zu ziehen, so ist auch das Empfindniß in ihm nicht so lebhaft, obgleich die Empfindung als Empfindung schärfer und feiner ist, als bey dem andern, der die Speise auf seiner Zunge länger erhält, seine Fibern in die angemessenste Spannung gegen den Eindruck zu setzen suchet, sich dem Gefühl des Wohlgeschmacks in dieser Lage überläßt, und die ganze kitzelnde Wollust, die darinn lieget, heraus zu saugen weiß. Bey dem ersten ist die Empfindung mehr Empfindung des Gegenstandes; bey dem letztern ist sie mehr ein Gefühl.“⁸⁴

Der Koch empfindet, der Wollüstling fühlt - obwohl die Sinnesempfindungen die gleichen sind. Nur die Konzentration, die Spannung der Aufmerksamkeit, unterscheidet die eine Wahrnehmungsweise von der anderen. Der Koch konzentriert sich darauf, die Sinnesempfindungen so klar wie möglich zu empfinden. Er vermeidet eine Hingabe an das Vergnügen. Der Wollüstling dagegen konzentriert sich auf das Empfinden der angenehmen Seelenveränderung, auf den Wohlgeschmack.

Was bei diesen Übungen sichtbar wird, ist der Versuch, eine deutliche Grenze zu ziehen zwischen dem, was „objektiv“ gegeben ist, und dem, was „subjektiv“ dabei gefühlt wird. Wie wir im vorangehenden Kapitel gesehen haben, galt in Zusammenhang mit den Gemütsbewegungen, dass diese Unterscheidung nicht klar getroffen werden konnte. Beispielsweise hatte der Zornige nicht die Möglichkeit, einen Konflikt anders als durch die persönliche Schuld eines Gegenübers verursacht zu sehen.⁸⁵ Das emotionale Konzept des „Ärgers“, als einer durch eine Situation hervorgerufenen Stressreaktion, war unbekannt.

Hier findet nun eine nicht zu unterschätzende Entwicklung statt, hin zur Verortung der Ursache des Fühlens in das Innere der Person. Wie neu und weitreichend diese Entwicklung ist, zeigen auch die Ausführungen Eberhards, der die traditionelle Auffassung nicht nur für ein „*falsches Urtheil über den Ursprung unserer Empfindungen*“ hält, sondern diese Vorstellung sogar für „*schädlich*“ befindet, sie verleite den „*gemeinen Mann*“ zu dem „*Wahn*“, in „*plötzlichen*

⁸⁴ Tetens 1777, S.218.

⁸⁵ Vgl. Kap. 6, Abschn. 4.2.

Gefühlen die Stimme Gottes zu hören.“⁸⁶ Sowohl die Ansicht des gemeinen wie des gebildeten Mannes gingen traditionell dahin, dass die Ursache des Fühlens von Außerhalb gegeben sein muss.

Die Überzeugung, dass das „Gefühl“ kein inhärenter Bestandteil der Situation ist, sondern eine subjektive Reaktion auf diese Situation, ist *ein neuer Gedanke*.⁸⁷ Und er eröffnet seinen Anhängern die außergewöhnliche Möglichkeit, Einfluss auf ihr Fühlen zu nehmen. Wie Tetens Beispiel des Kochs/Wüstlings zeigt, kann es sinnvoll sein, sich je nach Bedürfnis, mal auf die „objektive“ Seite des Erkenntnisvorganges zu konzentrieren, auf das Empfinden, und mal auf die „subjektive“, das Fühlen. Der im Beispiel angeführte Koch konzentriert sich auf sein Empfinden, um sich zu kontrollieren und sein Fühlen nutzbar zu machen. Er optimiert hierdurch die Wahrnehmung der Situation. Der Wollüstling dagegen konzentriert sich auf das „subjektive“ Erleben dieser Situation, auf den Genuss des Wohlgeschmacks. Er vermag auf diese Weise sein Vergnügen zu steigern.

Am Beispiel des Schmerzempfindens macht Tetens seiner Leserschaft deutlich, inwieweit es nützlich sein kann, die Methode dieser „Konzentrationsverschiebung“ zu kultivieren:

„Die Wunde schmerzet, wenn anders natürliche Empfindlichkeit vorhanden ist. Dieß ist nicht abzuändern; aber Gedult und Stärke der Seele kann den Schmerz mindern oder unterdrücken, oder ihm seinen Stachel nehmen. [...] Die Em-

⁸⁶ Für die Gelehrten spielt die Vorstellung, dass eine Gottheit Gemütsbewegungen initiiert, insgesamt eine geringe Rolle.

Eberhard 1776, S. 42-44. *„Wenn sich die Seele [...] als ein leidendes Subjekt vorstellt, das die Eindrücke, wovon es innerlich so lebhaft gerühret wird, von einer Ursach erhält, die außer der Seele ist, so kann sie solche Bewegungen aus nichts anders als aus der Einwirkung einer Gottheit erklären. [...] Es ist auch noch immer die Ursach, warum der ungeübte Verstand des gemeinen Mannes in [...] plötzlichen Gefühlen die Stimme Gottes zu hören glaubt. Ist er aber einmahl solcher Empfindungen gewohnt, so sind keine Vorstellungen im Stande, ihn von dem Wahne zurückzubringen; da er gegen alle Vernunftschlüsse sein eigenes Gefühl anzuführen berechtigt zu seyn glaubt: Um sich gegen die Gefahr, von dergleichen Erschleichungsfehlern überrascht zu werden, nun schon im voraus zu bewarnen, ist nichts nützlicher, als den Ursprung derselben, so wie man ihn nach richtigen Ideen von der Natur der Seele entdecken kann, immer vor Augen zu haben.“*

⁸⁷ Von der Neuartigkeit des Gedankens ist auch Jakob 1795 überzeugt: *„Mich dünkt, alles [Missverständliche, J.S.] beruhet darauf, daß man die subjectiven Empfindungen mit den objectiven verwechselt oder vielmehr die erstern gar nicht anerkannt hat. [...] Sie [die subjectiven Empfindungen] sind Wirkungen gewisser anderer Phänomene [...].“* (S. XIV) . vgl. ebenso Flemming 1793, S. 14 u. S. 20: *„Das Gefühl ist nichts am Gegenstande Gegebenes, welches als ein objectives Merkmal angeschaut, oder vorgestellt würde, also unmittelbar entspräche; sondern etwas ganz Subjectives.“*

pfung kann zur Vorstellung gemacht und mit der Denkkraft bearbeitet werden, und dadurch wird sie gewissermaßen aus der Seele zurückgeschoben, und als ein Gegenstand der Beobachtung vor ihr hingestellt. Ueberdieß kann die innere Selbstthätigkeit der Seele mächtige Quellen entgegengesetzter Empfindungen eröffnen, um jene Schmerzen zu überströmen; und endlich, können selbst die Empfindungskräfte gestärket werden, so daß die Disproportion zwischen ihnen und zwischen den auf sie wirkenden Objekten und also auch der wahre physische Schmerz, selbst das Gefühl als Gefühl in etwas verändert wird.“⁸⁸

Diese Technik der Schmerzbehandlung zeugt von der Neuartigkeit des Umgangs mit der eigenen Emotionalität. Der physische Schmerz kann nicht nur durch Geduld, Seelenstärke und Gottvertrauen überwunden werden, sondern auch durch eine absichtlich herbeigeführte Veränderung des Gefühls, durch Selbsttätigkeit der Seele. Diese „Selbstmanipulation“ ist zwar zum einen als ein Verlust an Spontaneität und unmittelbarer Eingebundenheit zu sehen, auf der anderen Seite jedoch auch als ein Zugewinn an Freiheit.⁸⁹ Durch die Möglichkeit des gezielten Eingriffs auf das innere Erleben gewinnt der Einzelne an situativer Freiheit, das emotionale Erleben wird gestaltbarer, es verliert seine zwangsläufige Konsequenz.⁹⁰

Das Lernen der Unterscheidung zwischen „objektiver“ Empfindung und „subjektivem“ Gefühl ist nicht die einzige Forderung, die die Autoren an ihre Leser stellen, um die neue Dimension des Gefühlsvermögens erfahrbar zu machen. Ebenso anspruchsvoll ist die Neuschreibung der inneren Landkarte im Bereich der Affekte und Leidenschaften.

⁸⁸ Tetens 1777, S. 218-219.

⁸⁹ Die Entwicklung dieser Technik der Selbstmanipulation ordnet sich in den von Norbert Elias beschriebenen Zivilisationsprozess ein. Mit Hilfe der sensiblen Technik der „Konzentrationsverschiebung“ ist es dem einzelnen möglich, seine Selbstkontrolle zu verstärken.

⁹⁰ Eberhard 1776, S. 166: „Ein Mensch, der ein Raub vieler herrschenden Leidenschaften ist, kann sich ihrer Tyranney nicht anders entziehen, als wenn er in seinen hellen Zwischenräumen durch unermüdete Erwägung entgegenstehender Vorstellungen und durch Erweckungen gleichartiger Empfindungen vermittelst der Künste der Einbildungskraft, seinen Leidenschaften entgegen arbeitet, und ihre Gewalt zu brechen sucht. Indem er so bey Gedanken verweilt, die sein Gemüth sanfter, weniger rasch und aufgebracht machen,[...] so wird er endlich nach und nach den Frieden in sein Herz bringen.“

5. Affekt, Gefühl und Leidenschaft: Die Erweiterung und Differenzierung des inneren Erlebens

5.1 Die Erweiterung

John Locke sah es als erwiesen, dass nahezu jede Sinnesempfindung und jeder Gedanke von Vergnügen oder Schmerz begleitet würden. Sie sollen den Menschen zum Handeln motivieren, ihn antreiben - und schützen. Für ihn entstehen aus diesen Empfindungen auch die Affekte, die nichts anderes als Ausdifferenzierungen dieser elementaren Erfahrungen sind. *„Vergnügen und Schmerz [...] sind die Angeln, in welchen unsere Affekten sich bewegen.“*⁹¹ Hieraus würden letztlich auch die Kategorien des Guten und Bösen erwachsen: als gut gelte, was angenehm zu empfinden sei, als böse hingegen, was schmerzhaft wäre. *„Die Dinge sind gut oder böse, bloß im Absehen auf das Vergnügen oder den Schmerz. Wir nennen alles dasjenige gut, was in uns ein Vergnügen zu erwecken [...] oder in solchem zu erhalten pflegt. Hingegen nennen wir dasjenige böse, was in uns einen Schmerz zu erregen [...] oder eines Gutes zu berauben pflegt.“*⁹²

Die Akzeptanz dieser Überzeugung lässt im deutschen Raum lange auf sich warten. Der Widerspruch zur traditionellen Sichtweise ist hier so groß, dass der Übersetzer 1757 seine Leser vor Lockes Sichtweise durch eine ausführliche Anmerkung zu schützen versucht. Die tägliche Erfahrung, so versucht er Locke zu widerlegen, zeige doch klar, dass Menschen sich selbst eher schadeten, wenn sie sich in der Beurteilung des Guten und Bösen nach Lust und Unlust richteten.⁹³ Er setzt dagegen: *„gut ist alles, was uns und unsern innerlichen und äußerlichen Zustand vollkommener machet: und was uns und unsern innerlichen und äußerlichen Zustand unvollkommener machet, das ist böse.“*⁹⁴ Nur so ließen sich die wahren Güter von den Scheingütern unterscheiden. Es sei

⁹¹ Locke 1757, S. 227. Das Zitat geht folgendermaßen weiter: *„Und wenn wir in uns selbst gehen und wahrnehmen, wie das Vergnügen und der Schmerz unter mancherley Absichten in uns wirken, was für Gemüthsveränderungen oder Gemüthsbeschaffenheiten, was für innerliche Empfindungen (wenn ich es so nennen darf) sie in uns hervorbringen: so können wir daher uns selber die Begriffe von unsern Affecten bilden.“*

⁹² Locke 1757, S. 226.

⁹³ Locke 1757, S. 226. Anmerkung des Übersetzers.

⁹⁴ Locke 1757, S. 226. Anmerkung des Übersetzers.

also notwendig, sich gerade *nicht* an Vergnügen und Schmerz zu orientieren, sondern an rational einsehbaren Werten.⁹⁵

Was dem Übersetzer nicht gelingen will, stellt für Tetens kein größeres Problem dar. Er findet eine Position, die weder gänzlich mit der Tradition bricht noch die positive Neuerung John Lockes zum Verschwinden bringt. Indem er das zuvor verbindliche Zweiersystem der Seele aufbricht und den beiden Seelenvermögen Verstand und Willen noch das Gefühlsvermögen hinzufügt, schafft er sich und seinen Lesern einen *zusätzlichen* Erfahrungsraum, den er frei hält von bindenden traditionellen Vorstellungen. Für diesen Raum gelten neue Regeln. Tetens kann somit Gemütsbewegungen und Gefühle als *verschiedene* Erlebnisweisen betrachten, sie existieren für ihn in einem konkurrenzlosen Nebeneinander. Es gibt - für einen kurzen Moment in der Geschichte - sowohl *Gemütsbewegungen* als auch *Gefühle*.

Übereinstimmend mit der Tradition gilt auch für Tetens, dass Affekte und Gemütsbewegungen durch ihre Gewalttätigkeit zu charakterisieren sind, - sie sind Unruhen der Seele, die ihre Vermögen außer Kraft setzt. Somit schweigt das Gefühl, sobald in der Seele der Sturm der Gemütsbewegungen herrscht. Er erläutert seinen Lesern: „*In allen starken Affekten und in Gemüthsbewegungen, die mit mächtigen Tendenzen etwas hervorzubringen verbunden sind, zeigt es sich, daß unser Selbstgefühl nur alsdenn sie wahrnehmen kann, wenn sie schon gebrochen und geschwächt sind; oder auch nur in den Zwischenmomenten, wenn die thätige Kraft ruhet, und der Seele Gelegenheit giebt, sich zu begreifen, ihre Kraft aufzuhalten, und anders wohin zu lenken.*“⁹⁶

Tetens besteht darauf, dass es nicht der Affekt selbst ist, der gefühlt wird, sondern lediglich sein Abklingen: „*Jedweder Affekt hinterläßt seine Nachwallung, oder seine Veränderung [...] Diese Nachwallungen sind etwas passives, das*

⁹⁵ Wie wir im vorherigen Kapitel gesehen haben, beruhen Lust und Unlust für die deutschen Gelehrten auf das Selenheil gefährdenden Begierden, und diese werden in erster Linie dem Willen zugeschrieben, da sie Bewegungen in eine Richtung sind: entweder von einer Vorstellung hinweg (wie Falle des Abscheus) oder auf eine Vorstellung hinzielend (wie im Falle der Lust).

⁹⁶ Tetens 1777, S. 180.

ohne eine selbstthätige Anstrengung der Seelenkraft in uns bestehet. Und sie sind es nur, was wir fühlen und empfinden.“⁹⁷

Wichtig ist Tetens hier die Unterscheidung zwischen handlungstreibenden Gemütsbewegungen (wie sie sich in Begierden ausdrücken) und den handlungsindifferenten Gefühlen, die für ihn in erster Linie *passive* Empfindungen der Seelenvorgänge sind. Doch ganz kann er sich an seine eigene Grenzziehung nicht halten; so gesteht er, dass es Gefühle gebe, die die Seele spannten und auf „*Bestrebungen und Triebe zu Handlungen*“ ausgerichtet seien. Zwar suche beispielsweise derjenige, der sich an den Farben der Tulpe erfreut, nichts anderes als diese Empfindung, aber „*sobald der Trieb aufsteiget, die Blume [...] zu besitzen, um das Vergnügen aus ihrem Anschauen nach Willkühr öfters und länger genießen zu können, so fühlen wir rege Bestrebungen, die auf andere Handlungen und Anwendungen unserer Vermögen hinausgehen [...]*.“⁹⁸

So vermag aus einem Gefühl eine Gemütsbewegung hervorzugehen. Für Gefühle soll jedoch generell gelten, dass sie frei von Handlungsinteresse sind: „*Eine Empfindung kann in einem hohen Grade angenehm seyn, ohne Begierden zu andern Dingen zu erregen*“⁹⁹ Das vollkommenste Gefallen schließe sogar das Entstehen von Begierden aus. Dennoch können Gefühle Handlungsanreiz sein: „*Diesen Einfluß auf unsere Kräfte zu neuen Bestrebungen fühlen wir, wie jede andere Modifikation, und in so ferne haben diese Gefühle etwas interessantes an sich, das von dem Gefallenden überhaupt noch unterschieden ist. Sie machen uns neue Angelegenheiten, reizen die Thätigkeitskräfte, und setzen uns in neue Bewegungen, deßwegen ihnen auch eine das Herz bewegende Kraft zugeschrieben wird.*“¹⁰⁰

Gefühle *sind* keine Gemütsbewegungen, aber sie können zu ihnen *hinleiten*.¹⁰¹

⁹⁷ Tetens 1777, S. 180-181.

⁹⁸ Tetens 1777, S. 188-189.

⁹⁹ Tetens 1777, S. 189.

¹⁰⁰ Tetens 1777, S. 189.

¹⁰¹ So sieht es auch Eberhard 1776, S. 128: „*Die Schnelligkeit, womit die Leidenschaft auf die Empfindung folgt, ist die Ursach, daß verschiedenen Weltweise, die Leidenschaften und die innern Empfindungen für einerley gehalten haben. Man kann aber einer genauern Methode folgen, wenn man sie noch unterscheidet. Der Begriff innerer Empfindungen ist augenscheinlich von weiterer Ausdehnung, indem er uns jeden Zustand der Seele klar vorstellt, auch wenn diese Vorstellung nicht stark genug seyn sollte, ein solches heftiges Begehren und Verabscheuen hervorzubringen, welches zu dem heftigen Bewegungen der Seele und des Körpers emporsteigt, wovon wir die Leidenschaften zu unterscheiden pflegen.*“ Ebenso Tiedemann 1804, S. 150: „*Gefühle [...] gehören nicht, wie Mehrere annehmen, zum Begehungsvermögen, denn sie selbst enthalten keine Actionen, oder Bestreben nach*

Die Überzeugung Tetens, dass nicht den Gefühlen, sondern lediglich den Gemütsbewegungen Handlungsmotivation und Wirksamkeit in der Welt zugesprochen werden kann, resultiert nicht zuletzt aus der Vorstellung, dass Gefühle keine Auskunft über die Welt, sondern nur über das Innere der Person geben. Tetens ist davon überzeugt, dass die Sinnesempfindungen lediglich begleitet würden von der Auskunft, ob das Empfinden „angenehm“ oder „unangenehm“ sei (Locke hatte hierfür die sehr viel stärkeren Begriffe „schmerzhaft“ und „lustvoll“ gewählt.) Das eigene Gefühl erteile keine Auskunft, ob etwas *objektiv* gut oder schlecht sei, sondern lediglich ob es *für mich* als gut oder schlecht zu bewerten ist.¹⁰² Mit dieser Bewertung sei keinerlei Handlung vorgezeichnet. Es sei lediglich eine Information.

Die Unterscheidung zwischen Gefühlen und Gemütsbewegungen ist für den historischen Augenblick, in dem es *sowohl* Gefühle *als auch* Gemütsbewegungen gibt, eine bedeutende Bereicherung des inneren Erlebens. Denn indem das bisherige System der Gemütsbewegungen nicht aufgegeben sondern ergänzt wird durch das System der Gefühle, wird zunächst nicht dazu angeleitet, sein Empfinden gänzlich *anders* wahrzunehmen sondern zu *vermehrten* und seine Aufmerksamkeit auch auf diejenigen Empfindungen zu richten, die bisher kaum Beachtung erfuhren. Mit dieser Erweiterung des Erfahrungsraumes können nun zusätzlich zu den bereits bekannten Gemütsbewegungen auch diejenigen Fühlerfahrungen angesprochen werden, die nicht unmittelbar handlungsauslösend sind.

Wie wir sehen, werden durch die Existenz der beiden Kategorien „Gemütsbewegungen“ und „Gefühle“ zwei weit auseinander liegende emotionale Er-

Handlungen, weil sei nur in dem Bewußtseyn des Angenehmen oder Unangenehmen bestehen. Freilich bewirken sie die Aeüßerungen von Thätigkeiten, und die sind in manchen Fällen so innig in ihrer Vorstellung verflochten, dass man Mühe hat, sie davon zu sondern.“

¹⁰² Das Gefühl gibt bei Tetens lediglich Auskunft darüber, wie die Veränderung, die eine Sinnesempfindung in der Seele des Menschen verursacht, in Hinblick auf den aktuellen Zustand der Person zu bewerten ist: „*Wir fühlen die Veränderungen selbst, in so ferne sie in uns gegenwärtig vorhanden sind, und die Seele sich mit ihnen beschäftigt; in so weit sind es Empfindungen. Aber wir empfinden sie auch auf eine eigene und unterschiedene Art, nach ihren verschiedenen Wirkungen auf uns. Die letztere Empfindung ist die Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen, oder eigentlich, sie machet das Angenehme oder Unangenehme bey der Empfindung aus. In so ferne sind sie Empfindnisse. Es ist Empfindsamkeit in der Seele, in so weit diese aufgelegt ist, ihre Veränderungen als angenehme oder unangenehme zu empfinden, und Gefallen und Misfallen an ihnen zu haben.*“ (S. 186).

fahrungsbereiche thematisiert: zum einen diejenigen Empfindungen, die beunruhigend sind, aufwühlend, aber auch motivierend im Sinne von „zu Handlungen führend“. Auf der anderen Seite des Spektrums werden nun Empfindungen bewusst, die eher informativen Charakter haben und ohne diesen starken Handlungsimpuls sind: hierzu zählen beispielsweise Empfindungen von kontemplativer und/oder reflektierender Natur wie „Ergriffenheit“, „Erhabenheit“ oder „Entzücken“.¹⁰³ Sie treten erst durch diese zusätzliche Kategorie in die Geschichte ein. Erst jetzt sind sie dauerhaft wahrnehmbar, kommunizierbar und zur gesellschaftlichen Existenz gebracht.

Das Nebeneinander der Kategorien ermöglicht zudem, nicht mehr alle Erfahrungen über einen Kamm zu scheren und spezifische Urteile zuzulassen. Der Wert der Kategorie „Gefühl“ bestimmt sich *nicht* über die traditionelle Abwertung der Fühlerfahrungen als Unruhen der Seele, sondern über ihre Nähe zu den Sinnesempfindungen, die in diesem System der Selbstbeschreibung eine große Wertschätzung erfahren, da sie unmittelbare Erkenntnisse über die Welt liefern. So sind die Gefühle für den Bildungsbürger in erster Linie Informationsträger, aussagekräftige Seelendaten, Kristallisationspunkte seiner Identität. Ihnen wird nicht unterstellt, dass sie Begierden nach Weltlichkeit oder Verführungen zur Sündhaftigkeit in sich bergen. Sie stehen nur für sich, für die Person, die sie hervorbringt und für die Aufmerksamkeit, die die Seele sich selbst und der Welt gegenüber aufwendet.

Die Gleichzeitigkeit von Gemütsbewegungen und Gefühlen besteht nur für einen kurzen Augenblick. Doch dauerhaft bleiben die Erweiterung des Fühlspektrums und ihre Wertschätzung erhalten. Sie sind die Basis für weitere Differenzierungen in den folgenden Jahren.

5.2 Die Differenzierung

Zur Erinnerung: Traditionell wurde nicht zwischen Gemütsbewegungen, Affekten und Leidenschaften unterschieden; jeder Empfindung wurde zuge-

¹⁰³ Vgl. die Tabelle der emotionalen Konzepte im Wahrnehmungsschema „Gefühle“, Kap. 9, ebenso Kap. 9, Abschn. 5.

schrieben, dass sie Unruhe erzeuge und als „Begierde“ dem Begehungsvermögen entstamme.¹⁰⁴ In der neuen Selbstbeschreibung bei Tetens am Ende des 18. Jahrhunderts wird nun zum ersten Mal eine Kategorie des Empfindens sichtbar, die *anders* betrachtet wird und kein Element des Begehrens enthält: das Gefühl.

Eine weitere Auffächerung des inneren Erlebens zeigt sich zur Jahrhundertwende bei Immanuel Kant.¹⁰⁵ Er formuliert nicht, wie Tetens, eine neue Ordnungskategorie oder weitet das Fühlen auf bisher nicht thematisierte Bereiche aus. Vielmehr zeigt er auf, dass die bisher in der Kategorie „Gemütsbewegungen“ zusammengefassten Fühlerlebnisse weniger einheitlich sind, als allgemein angenommen wird. Kant möchte „Affekte“ und „Leidenschaften“ klar voneinander geschieden sehen. Leidenschaften bleiben ihm unzweifelbar Ausdruck des Begehungsvermögens, doch zählen für ihn die Affekte zu den Äußerungen des Gefühls.¹⁰⁶ Sie seien Empfindungen der Lust und Unlust, die zwar zuweilen „*die Schranken der inneren Freiheit im Menschen*“ überschritten, d.h., die zu unüberlegten Handlungen führten, doch sei in ihnen eine Handlungsabsicht weit weniger ausgeprägt als in den Leidenschaften, für die dieses Merkmal bestimmend sei. Affekte zeichne vor allem aus, dass sie spontan aus einer Empfindung heraus entstünden. Er erklärt seinen Lesern: „*Der Affekt ist Überraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüths (animus sui compos) aufgehoben wird. Er ist also übereilt, d.i. er wächst geschwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Überlegung unmöglich macht (ist unbesonnen)*.“¹⁰⁷ Gerade diese „Unbesonnenheit“ zeige, dass die Handlungsabsicht nicht im Vordergrund stehe, ganz anders jedoch bei einer Leidenschaft: „*Die Leidenschaft hingegen [...] läßt sich Zeit, und ist überlegend [...], um ihren Zweck zu erreichen*.“¹⁰⁸ Kant wählt als illustrierende Beispiele den Zorn (als Affekt) und den Hass (als Leidenschaft): der Zornige sei nur für eine kurze Zeit

¹⁰⁴ So sieht es auch noch der Übersetzer John Lockes. Ausführlich Kap. 5, Abschn. 3.

¹⁰⁵ Immanuel Kant gilt als der einflussreichste Philosoph des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Seine Auffassungen werden zu Wegweisern vieler nachfolgender Gelehrter, auch wenn sein Forschungsschwerpunkt und sein Wissensinteresse nicht in erster Linie der Seelenkunde galten. Dass er sich jedoch dafür interessiert hat und dem Bereich Aufmerksamkeit schenkt, zeigt, wie viel dem Bürgertum an einer aufgeklärten Seelenkunde gelegen war. Nachfolgende Generationen greifen oft auch wörtlich auf Kants Ausführungen zurück: So z.B. Schifferli 1808, S. 10 u.a.; J. G. E. Maaß: Versuch über die Gefühle, besonders über die Affecten. Bd: 1, Halle u. Leipzig 1811, S. 27, Nüsslein 1821, S. V, S. 213-214.

¹⁰⁶ Kant 1798, S. 557.

¹⁰⁷ Kant 1798, S. 580.

¹⁰⁸ Kant 1798, S. 581.

erregt, und was er „*nicht in Geschwindigkeit tut, das tut er gar nicht*“.¹⁰⁹ Der Hassende jedoch nehme sich Zeit, denke über Handlungen nach und verfolge sie planvoll.

J. G. E. Maaß kann 1811 diesen Überlegungen nur zustimmen: „*Denn Affecten und Leidenschaften sind wesentlich und specifisch verschieden*“.¹¹⁰ Affekte seien Gefühle, Leidenschaften hingegen Begierden oder Verabscheuungen, „*Sie gehören also einem ganz andern Vermögen an, als die Affecten.*“ Damit sei jedoch nicht gesagt, dass jedes Gefühl ein Affekt sei. Nur jene, die einen mittleren Grad der Stärke überstiegen und „*die Ueberlegung hindern oder erschweren und uns leicht unwillkürlich hinreißen.*“ Maaß erläutert am Beispiel der Beleidigung, inwiefern diese einerseits lediglich ein *Gefühl* sein könne: Wenn man kalt bliebe und sich mit ruhiger Überlegung dagegen verteidige, so „*wird Jeder einräumen, daß ich mich nicht habe in Affect bringen lassen.*“. Wenn jedoch das Gefühl der erlittenen Beleidigung zu unüberlegten Handlungen oder Reden hinreißt, „*so wird Jeder sagen, ich sey in Affect gerathen.*“¹¹¹

Der endgültige Bruch mit deutscher Tradition wird auch hier noch nicht vollzogen: es bleibt ein dünnes Band bestehen zurück in die traditionelle Betrachtung von Fühlerlebnissen. Denn ein wichtiger Bereich der emotionalen Erfahrung bleibt außerhalb des Gefühlsvermögens bestehen: die Leidenschaften. Auf sie übertragen sich nun all die negativen Assoziationen und Befürchtungen, die bisher das Denken über Gemütsbewegungen prägten. Sie repräsentieren die „*dunkle Seite*“ der Emotionalität des Menschen; in ihnen zeigt sich das Leid, das durch Empfindungen hervorgerufen und erfahren werden kann.

Kant, Schifferli, Maaß u.a. sind einhellig der Überzeugung, dass Affekte zwar durchaus gefährlich sein können, indem sie zu Unüberlegtheiten führen; doch sei ihre Gefahr geradezu vernachlässigbar, vergleiche man sie mit den Leidenschaften:

¹⁰⁹ Kant 1798, S. 580.

¹¹⁰ Maaß, J.G.E.: Versuch über die Gefühle. Insbesondere die Affekten. Halle und Leipzig 1811, S. 26.

¹¹¹ Maaß 1811, S. 24-25. Tiedemann (1804) sieht ebenfalls in der Intensität des Erlebens den einzigen Unterschied: „*In allen Affecten findet sich ein höherer Grad des Angenehmen oder Unangenehmen, und blos dadurch unterscheiden sie sich von den Gefühlen; welches daraus noch mehr erhellt, daß manche Affecten schwach genug sind, um von Philosophen unter die Classe der Gefühle gesetzt zu werden, die Achtung z.B., oder Verachtung.*“ (S. 181).

„Der Affect wirkt auf die Gesundheit wie ein Schlagfluß; die Leidenschaft wie eine Schwindsucht, oder Abzehrung.“ Der Affect sei wie ein Rausch, den man ausschlafe, „die Leidenschaft aber wie eine Krankheit aus verschlucktem Gift oder Verkrüppelung anzusehen.“¹¹² Zwar beeinträchtigt den Affect und Leidenschaft gleichermaßen den Verstand, doch gebe der Affect den Verstand nach kurzer Zeit wieder frei; eine Leidenschaft zu bezwingen, sei jedoch nur schwer oder gar nicht möglich.¹¹³ Sie sei als „Wahnsinn anzusehen, der über einer Vorstellung brütet, die sich immer tiefer einnistelt.“¹¹⁴ Die Überlegung des Philosophen Sokrates, ob es sinnvoll sein könne, einen Affect (z. B. Zorn) herbeirufen zu können, sei - wenn auch widerspruchsvoll - letztlich nachvollziehbar. Hingegen: „Eine Leidenschaft [...] wünscht sich kein Mensch. Denn wer will sich in Ketten legen lassen, wenn er frei sein kann?“¹¹⁵

Bis heute ist diese Unterscheidung zwischen Gefühl und Affect gültig. Und auch die Abgrenzung zwischen Affect und Leidenschaft hat noch Bestand, auch wenn im 20. Jahrhundert die Leidenschaften nach und nach ihre gefährvolle Aura verloren haben, indem ein großer Bereich von Fühlereignissen aus dieser Kategorie ausgegliedert und dem psychischen Krankheitspektrum zugeordnet wurde (Sucht- und neurotisches Verhalten).

¹¹² Kant 1798, S. 581; ganz ähnlich Maaß, S. 63-64: „Der Affect gleicht einem einzelnen Fieberparoxysmus, der bald vorübergeht, und nur einen unbehaglichen Zustand zurück läßt. Die Leidenschaft hingegen kann auch eine hartnäckige Krankheit der Seele seyn, die nicht allein lange dauert, sondern auch durch die Dauer selbst verstärkt wird, und die meisten Arzneimittel gänzlich verspottet.“ Ebenso Nüsslein 1821, S.213-214.

Vgl. auch Tiedemann 1804, S. 183: „Die Größe der Anstrengung bei den Affecten kann nicht lange dauern; daher währen alle Affecten kurz, und gleichen einem schnell und hoch auflodernden Strohfeuer.“

¹¹³ Kant 1798, S. 580.

¹¹⁴ Kant 1798, S. 582. Weitere Charakterisierung: ebenda „Affecten sind ehrlich und offen, Leidenschaften dagegen hinterlistig und versteckt.“ Ebenso bei Maaß, S. 24: „Deshalb handelt der Affect zwar nicht versteckt und hinterlistig, sondern offen und ehrlich [...]“

¹¹⁵ Kant 1798, S. 582.; ganz ähnlich Maaß, S. 6: „Man kann es daher auch wohl wünschenswerth, oder gar löblich finden, in manchen Fällen in Affect zu gerathen, und das entgegenstehende gar zu große Phlegma für verwerflich halten, wie z.B. wenn man durch den unvermütheten Anblick harter, unverschuldeter Leiden seiner Mitmenschen in Affect gesetzt wird. Leidenschaft hingegen kann sich vernünftigerweise Niemand wünschen. Denn eine Krankheit, die langwierig zu seyn, in ihrem Fortgange zuzunehmen, und am Ende den (moralischen) Tod zu bringen drohet, kann nicht wünschenswert seyn.“ Differenzierter sieht es lediglich Tiedemann, der schon 1804 anmerkt, dass Leidenschaften durchaus das Potential haben, zu etwas Herausragendem zu motivieren: „Alle Leidenschaften befördern das Denken, nur eine mehr als die andere, denn alle streben nach einem entfernten Ziele [oder nach Gegenständen oder Handlungen...], die nur nach und nach erreicht werden können, und zu deren Erlangung Plane, und anhaltende Thätigkeit durchaus erfordert werden. [...] Sie allein geben uns das Ausdauern, welches zur Hervorbringung alles Großen durchaus erforderlich ist [...]“ (S. 224-225).

Die neue Ordnung scheint uns daher nachvollziehbar - und in gewisser Weise sogar natürlich. Für die Zeitgenossen Ende des 18. Jahrhunderts jedoch erforderte diese Erweiterung und Dissoziation einen Lernprozess. Die Autoren weisen ausdrücklich darauf hin, dass es unter ihren Zeitgenossen noch des Öfteren zu einer Verwechslung der Kategorien käme. Sie zeigen Verständnis dafür - schließlich sei „eine enge Vermengung leicht erklärlich“, aber nichtsdestotrotz sei dies der richtigen Auffassung sehr nachteilig und müsse sorgfältig beseitigt werden.¹¹⁶ Mit der Durchsetzung der differenzierteren Wahrnehmung wird die traditionelle Kategorie der „Gemütsbewegung“ hinfällig - die Autoren werden sich zunehmend unsicher, was darunter eigentlich zu verstehen ist¹¹⁷, bis sie schließlich ganz darauf verzichten, „Gemütsbewegungen“ als Fachbegriff in ihren Forschungen zu verwenden.

Der neue Blick ins Innere, das Vertrautwerden mit Gefühlen, die Unterscheidung von Affekten und Leidenschaften, all dies führt dazu, dass der Bereich der Emotionalität einen großen Teil seiner Bedrohlichkeit verliert. Eine Vielzahl von Empfindungen rückt aus ihrer Anonymität heraus und wird ohne Scheu betrachtet, analysiert, geordnet und mit wohlwollender Aufmerksamkeit beobachtet und benannt. Selbst jene Fühlereignisse, die nicht gänzlich unter der Kontrolle des Menschen stehen, verlieren einen großen Teil ihrer Gefährlichkeit. Affekte werden letztlich als unvermeidliche Impulse des Menschen akzeptiert. Der Schaden, der von ihnen auszugehen pflegt, wird als relativ begrenzt betrachtet. Lediglich unter der Kategorie „Leidenschaft“ sammeln sich noch all jene Empfindungen, die den Menschen ins Verderben führen können. Die Trennung zwischen Gefühlen und Affekten auf der einen Seite, die im Gefühlsvermögen wurzeln, und den Leidenschaften auf der anderen Seite, die noch immer ihre Energie aus dem Willen bzw. Begehrungsvermögen beziehen, ermöglicht, die positiven und negativen Seiten der Emotionalität stark voneinander zu trennen. Der Bereich des Gefühlsvermögens erfährt eine ungeheure

¹¹⁶ Zitat aus: Maaß 1811, S. 26; vgl. dazu Kant 1798, S. 557; Nüsslein 1821, S. 213, Tiedemann S. 181 u. 221-222; Maaß 1805, S. 66.

¹¹⁷ Adelung 1811, Artikel „Gemütsbewegung“, Bd. 2, S. 557. Adelung führt in seinem Wörterbuch mehrere Bedeutungen auf: „*Gemütsbewegung*“ sei einerseits „*eine jede merkliche Bewegung oder Richtung des Gemüthes, welche die übrigen Begierden und Vorstellungen überwieget*“, andererseits sei sie auch „*ein allgemeiner Ausdruck, welcher die Affekten und Leidenschaften unter sich begreift*“, teils auch „*eine Benennung der schwächsten Arten der Gemütsbewegungen, welche auch Gemüthsneigungen heißen*.“

Aufwertung, der Bereich der Leidenschaften verbleibt im dämonischen Halbdunkel.

Kapitel 8

Die Welt der Gefühle

1. Die Wertschätzung der Gefühle - Die Lust an der Welt

Das Innere ist nun reich aufgefächert: es gibt die Gefühle, die als Empfindungen mit Selbsterkenntniswert betrachtet werden. Es gibt die Affekte, diese temperamentvollen Ausbrüche, die kurzzeitig störend, dennoch unvermeidlicher Teil der Menschlichkeit sind. Und es gibt die Leidenschaften, die für all jene Abgründe stehen, die auf den Menschen lauern, der sich nicht gänzlich der Kontrolle seines Verstandes unterstellt.

Diese Auffächerung führt zu einem insgesamt aufmerksameren und gelasseneren Umgang mit Fühlereignissen und zu einer grundsätzlichen Umkehr in der Wertschätzung des emotionalen Bereichs. Wurden traditionell sämtliche Gemütsbewegungen als Gefahr eingestuft und vor ihnen gewarnt, so nehmen sich die Werturteile seit Ende des 18. Jahrhunderts zunehmend positiv aus.

John Locke sah in den Empfindungen von Lust und Schmerz eine äußerst sinnvolle Ausstattung des Menschen. Lust motiviere, Schmerz schütze, so lässt sich seine Bewertung auf eine kurze Formel bringen. Die Welt ist für ihn ein Ort des Erkenntnisgewinns, und mitten in ihr steht der Mensch, um wirksam und nützlich zu sein, ausgestattet mit den Gaben Gottes, um sich in ihr zurechtzufinden. Dennoch verbindet Welt und Mensch eine überwiegend zweckmäßige Beziehung, denn obwohl Lust und Vergnügen als Motivationen zum Handeln erkannt werden, sind es dennoch Schmerz und Verdruss, die das erste sind, was der Mensch empfindet - und nur der stete Versuch, diese zu überwinden, treibe seinen Willen an: *„Ich komme also wieder auf die Untersuchung, was nämlich das sey, welches den Willen, in Ansehung unserer Thaten, bestimmt. Und zwar so bin ich nach reiflicherer Ueberlegung gar leicht der Meynung, daß es [...] meistens ein sehr starker Verdruß sey, den ein Mensch gegenwärtig empfindet. Dieser ist eben das, was den Willen nach und nach bestimmt, und zu denen Handlungen antreibt, die wir unternehmen.“*¹

¹ Locke 1756, S. 251.

Bei Tetens, der John Locke in Vielem undiskutiert folgt, sehen wir einerseits die völlige Akzeptanz dieser Sichtweise: „*Endlich sind es die unangenehmen lebhaften Empfindungen, welche die unmittelbaren Reize für die Tätigkeitskraft in sich enthalten. [...]. Ist der Zustand unangenehm, so erfolgt das Bestreben solchen zu verändern. Jenen will man nicht fortsetzen, sondern wegschaffen, und einen andern hervorbringen, das ist, eine neue Modifikation bewirken.*“² Doch darüber hinaus findet man auch eine neue Qualität in der Beziehung zwischen Mensch und Welt. Die Hinwendung zur Diesseitigkeit geht über das reine Gewinnen von Erkenntnis und die Bereitschaft zum Nützlichsein hinaus. Nun darf der Mensch sich durchaus auch den angenehmen Seiten des diesseitigen Lebens zuwenden, ja, es wird sogar für völlig natürlich gehalten: „*Die angenehmen lebhaften Empfindungen machen den Zustand aus, den die Seele ihrer Natur nach zu erhalten und fortzusetzen sucht. Der Genuß ist ihr Wohl; und sie will genießen.*“³ Die Welt als ein Ort, der *genossen* werden darf!

Zwar steht der Mensch noch immer als „Gast“ im Diesseits, von Gott geschickt und mit einer unstillbaren Sehnsucht ins Jenseits beseelt, doch der erste Schritt ist getan, dass diese Welt ihm zur Heimat wird. War zu Beginn des 18. Jahrhunderts das Diesseits ein notwendiges Übel und ein gefährvoller Ort der Seelenverderbnis, so ist es am Ende des 18. Jahrhunderts ein Ort der Aktivität, des Engagements und sogar des Genusses.

Kant, ein für seine Zeit ausgesprochen wenig frommer Mann, hält Vergnügen und Schmerz für den Motor des Lebens überhaupt: „*Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung, Schmerz das eines Hindernisses des Lebens. Leben aber [...] ist, [...] ein kontinuierliches Spiel des Antagonismus von beiden.*“⁴ Der Schmerz sei der „*Stachel der Tätigkeit*“⁵ und treibe den Menschen unaufhörlich an; das Vergnügen sei der Grund, weshalb man seines Lebens (trotz des immer wiederkehrenden Schmerzes) nicht überdrüssig werde. Wobei der Schmerz keinen tieferen Sinn habe, als lediglich ein notwendiges Übel zu sein. Denn ohne

² Tetens 1777, S. 724. Kant ganz ähnlich: „*Der Schmerz ist der Stachel der Tätigkeit und in dieser fühlen wir allererst unser Leben; ohne diesen würde Leblosigkeit eintreten.*“ (S. 551).

³ Tetens 1777, S. 721. Ebenso Flemming 1793, S. 8: *Der Mensch soll nicht allein handeln und thätig seyn, er soll auch genießen und fühlen, wer, und was er ist [...].*“

⁴ Kant 1798, S. 551.

⁵ Kant 1798, S. 557.

Schmerz, so ist Kant überzeugt, wäre das Vergnügen nicht vergnüglich und würde in einem „*Tod durch Freude*“ enden. So müsse jedem Vergnügen notwendig der Schmerz vorhergehen.

Aus diesem Grunde (und nicht, weil Gott es so will!) sei Arbeit auch die beste Art, sein Leben zu genießen: „*Weil sie beschwerliche [...] Beschäftigung ist, und die Ruhe, durch das bloße Verschwinden einer langen Beschwerde, zur fühlbaren Lust, dem Frohsein, wird [...]*“.⁶ Da Arbeit „*nichts Genießbares*“ sei, vergnüge die Arbeitsruhe. Wer nicht arbeiten wolle, so Kant, habe über kurz oder lang ein Problem, denn der Mensch brauche den Antagonismus. Er unternehme „*eher etwas zu seinem Schaden, als gar nichts zu tun*“.⁷ Lebe man nicht stets zwischen Vergnügen und Schmerz, dann entstehe eine innere Leere, die ein Grauen („*horror vacui*“) sei und gleichsam als Vorgefühl eines langsamen Todes empfunden werde. Dieses Grauen sei „*peinlicher [...], als wenn das Schicksal den Lebensfaden schnell abreißt*“.⁸

Obwohl Kant - wie Locke und Tetens vor ihm - der Überzeugung ist, dass es der Schmerz ist, der den Menschen antreibt, gilt Kant das Vergnügen als einziges, was ihn letztlich ans Leben bindet. Wenn den Menschen nichts mehr vergnüge, dann könne schließlich sogar die Überzeugung in ihm wachsen, es sei eine gute Idee, seinem Leben ein Ende zu machen: „*Wie man in Paris von Lord Mordaunt sagt: ‚die Engländer erhenken sich, um sich die Zeit zu passieren‘*“.⁹

Daher auch sein Rat, sich nicht die Lust an der Welt zu verderben: „*Junger Mensch! (ich wiederhole es) gewinne die Arbeit lieb; versage dir Vergnügen, nicht um ihnen zu entsagen, sondern, so viel als möglich, immer nur im Prospekt zu behalten. Stumpfe die Empfänglichkeit für dieselbe nicht durch Genuß*

⁶ Kant 1798, S. 552.

⁷ Kant 1798, S. 553. „*Wen endlich auch kein positiver Schmerz zur Tätigkeit anreizt, den wird allenfalls ein negativer, die lange Weile, als Leere an Empfindung, die der an den Wechsel derselben gewöhnte Mensch in sich wahrnimmt, indem er den Lebenstrieb doch womit auszufüllen bestrebt ist, oft dermaßen affizieren, daß er eher etwas zu seinem Schaden, als gar nichts zu tun sich angetrieben fühlt.*“

⁸ Kant 1798, S. 555.

⁹ Kant 1798, S. 554. „*Sein Leben fühlen, sich vergnügen, ist also nichts anders als: sich kontinuierlich getrieben fühlen, aus dem gegenwärtigen Zustande herauszugehen (der also ein eben so oft wiederkommender Schmerz sein muß). Hieraus erklärt sich auch die drückende, ja ängstliche Beschwerlichkeit der langen Weile, für alle, welche auf ihr Leben und auf die Zeit aufmerksam sind (kultivierte Menschen.) Dieser Druck oder Antrieb, jeden Zeitpunkt, darin wir sind, zu verlassen und in den folgenden überzugehen, ist akzelerierend und kann bis zur Entschließung wachsen, seinem Leben ein Ende zu machen, weil der üppige Mensch den Genuß aller Art versucht hat, und keiner für ihn mehr neu ist; wie man in Paris von Lord Mordaunt sagt: ‚die Engländer erhenken sich, um sich die Zeit zu passieren‘*“

frühzeitig ab.“¹⁰ Im Sinne Kants soll man sich stets mäßigen in seinen Sinnenfreuden, doch nicht, wie die Gelehrten des 17. Jahrhunderts warnten, damit die Seele in Vorbereitung auf das Jenseits keinen Schaden erleide, sondern vielmehr, damit man nicht „denjenigen ekelnden Zustand“ erfahre, „der dem verwöhnten Menschen das Leben selbst zur Last macht“.¹¹

Kants Position gleicht einem Spagat zwischen Tradition und Moderne: zum einen lehrt er die traditionelle Selbstdisziplin und Vergnügensabstinenz: habe dich in der Gewalt, vertiefe dich nicht zu sehr in das Leben! Andererseits betrachtet er jedoch das Leben selbst als „lebenswert“, ohne das Jenseits als Sinnhilfe heranzuziehen. Kant erklärt sämtliche Fühlereignisse für diesseitig verursacht und für diesseitig konsequenzhaft. Die Vorstellung, man könne durch „Ausschweifungen“ sein Seelenheil verlieren, sucht man hier vergebens. Aber ebenso vergebens sucht man die Aufforderung, sein Leben in vollen Zügen zu genießen. Ein kluges „Haushalten“ scheint ihm das Angemessene, eine planmäßig fortschreitende Beschäftigung das einzig sichere Mittel, seines Lebens froh und lebenssatt zu werden. Ein langes (diesseitiges!) Leben ist durchaus erstrebenswert: „Je mehr du gedacht, je mehr du getan hast, desto länger hast du (selbst in deiner eigenen Einbildung) gelebt.“¹² Obwohl Kant nicht mehr das *Jenseits* als des Menschen eigentliches Zuhause sieht, bleiben Skepsis und Misstrauen der diesseitigen Welt gegenüber spürbar.

Doch diese Skepsis verliert sich schnell. 1808 nimmt Schiferli das Diesseits bereits ohne jeglichen Vorbehalt an, und er lobt die wohltuende Wirkung jener Gefühle, die bei der Betrachtung der Welt entstehen: „Wenn der Blick in eine sternenhelle Nacht den Gedanken des Unendlichen in uns erregt und unser Geist sich im unermesslichen Raume verliert, wenn der Anblick der Sonne, die über den Alpen aufsteigt oder sich hinter dem Meere zurückzieht, unsern innern Sinn durch die äussern angenehm rührt, oder wenn kühle Schatten, eine rauschende Quelle, der Frühlings-Schmuck der Erde, oder die schwellenden Früchte des Herbsts zu sanften Empfindungen uns einladen, wenn wir uns angewöhnen des Schöpfers überall herrschend Weisheit zu bemerken – wie viele

¹⁰ Kant 1798, S. 559.

¹¹ Kant 1798, S. 559.

¹² Kant 1798, S. 556.

*unangenehme Eindrücke werden nicht dadurch verdrängt [...].*¹³ Maaß erklärt rundheraus, dass der unleugbare Wert der Gefühle darin bestände, „*daß sie angenehm seyn, also das Leben erheitern und die Glückseligkeit unmittelbar befördern können.*“¹⁴

Die Gelehrten der Jahrhundertwende beginnen, sich in dieser Welt wohl zu fühlen; sie *beginnen*, das Leben zu genießen und seine genussvollen Seiten zu erkennen. Die stoische Apathie, viele Jahrzehnte das Lebensideal deutscher Gelehrter, verliert nach und nach an Anhängerschaft. Affektlosigkeit ist keine Voraussetzung mehr, um ein gelungenes Leben zu führen. Ganz im Gegenteil, Schiferli gibt zu bedenken: „*Durch sie würden uns die wohlthätigsten Reitze entzogen [...]*!“ Zwar würde man dem Gefühl des Leides entgehen, doch beraube man sich zugleich auch des Gefühls der Freude! Das Sinnbild der idealen Seelenlage, die ruhige See, wird abgelöst von dem Wunsch: „*[...] immer mögen daher Ebbe und Fluth der Gemüths-Bewegungen das Schiff unseres Lebens schaukeln [...]*.“¹⁵

Warnten die Gelehrten des 18. Jahrhunderts eindringlich vor den gesundheitlichen Schäden, die mit Gemütsbewegungen einhergingen, so wird den Gefühlen nun eine gesundheitsfördernde Wirkung bescheinigt - allerdings unter der Bedingung, dass sie ein gewisses Maß nicht überschreiten: „*Unstreitig sind [...] ihre Wirkungen für den Körper die besten und wohlthätigsten; allein im Übermaasse sind sie schädlich!*“¹⁶ So wird selbst das Lachen - das zuvor als besonders schädlich erkannt wurde - rehabilitiert: „*Mässig benutzt, ist seine Erschütterung heilsam [...]*.“¹⁷ Insbesondere der Freude wird zugetraut, positiv auf den Körper zu wirken. So werde durch den „*lebhaftern Umtrieb des Bluts*“ das Nervensystem in „*rege, harmonische Spannung*“ gesetzt.¹⁸ Mittelbar hät-

¹³ Rudolf Abraham Schiferli: Über den Einfluss der Gemüths-Bewegungen auf Gesundheit und Lebensdauer. Eine bey dem Antritte des Proreectoriats der Akademie zu Bern gehaltene Rede. Bern 1808, S. 28-29.

¹⁴ Maaß 1811, S. 57.

¹⁵ Schiferli 1808, S. 21-22.

¹⁶ Schiferli 1808, S. 10.

¹⁷ Schiferli 1808, S. 11. Kant: „*Durch einige Affekten wird die Gesundheit von der Natur mechanisch befördert. Dahin gehört vornehmlich das Lachen und das Weinen.*“ (S. 594). Siehe auch Jakob 1795, S. 305.

¹⁸ Maas 1811, S. 294. Ebenso Tiedemann 1804, S. 385: „*Vermöge der besondern Stärkung der Nerven durch die Freude, wird sie in ihren mancherlei Gradationen ein kräftiges Mittel gegen fast alle Krankheiten.*“

ten viele Gefühle sogar das Potential, vor Krankheiten zu bewahren, da sie die Kräfte des Körpers erhöhten und stärkten.¹⁹

So stößt die Entdeckung von Gefühlen eine neue Dimension im emotionalen Erleben auf: Die Gelehrten erlernen mit Hilfe des neuen Vokabulars einen lustvollen Umgang mit den Empfindungen, die das Diesseits hervorbringen kann. Sie betrachten sich zunehmend als Teil dieser Welt und erfreuen sich an deren Schönheit.²⁰

Traditionell galt die Regel, sich keinesfalls durch Gemütsbewegungen zu Handlungen hinreißen zu lassen. Nun ist deren Antriebkraft ihr größter Trumpf. Gefühle seien, so Maaß 1811, unter allen Triebfedern, die den Menschen in Bewegung setzten, die mächtigsten. Zwar motivierten sie „blindlings“, d.h. sie unterscheiden nicht, ob die Handlung „*gut oder böse, schädlich oder nützlich*“ sei, doch allein dadurch, dass sie überhaupt in Tätigkeit versetzen, käme ihnen „*practische Wichtigkeit*“ zu: „*Denn, wenn das Uebrige gleich ist, so ist derjenige, der durch rege, lebendige Thätigkeit stäts etwas wirkt und schafft, mehr werth, als derjenige, der in träger Ruhe thatlos vegetirt.*“²¹ Man könne sich sogar fragen, ob ohne Gefühle auch nur eine einzige menschliche Handlung vollbracht würde. Daher sei es sogar in gewissem Sinne richtig, wenn man sage, „*daß die Welt von Gefühlen regiert werde*“.²²

Tiedemann vergisst sogar die Gefährlichkeit der Leidenschaften, wenn er ihren Motivationscharakter betrachtet. Für ihn steht fest, dass Leidenschaften das Denken herausfordern, insbesondere wenn ihre Befriedigung schwierig sei. Allein die Leidenschaften gäben den Menschen die Ausdauer, die zur Hervorbringung alles Großen erforderlich sei: „*Ohne Leidenschaften würden die*

¹⁹ Maas 1811, S. 295-296. Maaß gibt zu bedenken, dass Affekte auch nachteilig auf die Gesundheit des Körpers einwirken können, wenn sie, wie bei „stillem Gram“ und „Kummer“, die Kräfte nach und nach verzehrten oder, wie bei einem „Schreck“, zu stark aktivierten. Auch bereits durch eine Krankheit geschwächte Menschen können durch Affekte gefährdet werden (S. 297-298). Ebenso Tiedemann 1804, S. 386.

²⁰ Dieses Erfreuen bleibt nicht lang dem Zufall überlassen, sondern wird systematisch betrieben. Siehe dazu die Ausführungen zum Gefühl der „Erhabenheit“, Kap.9, Abschn. 3.

²¹ Maaß 1811, S. 57-58.

²² Maaß 1811, S. 244-245. Auch bei Maaß münden Gefühle (noch) nicht direkt in Handlungen. Handlungen werden über die „*sinnlichen Begierden und Verabscheuungen*“, sprich dem Begehrungsvermögen oder Willen, in Gang gesetzt. Maaß ist jedoch von der Mitwirkung überzeugt, denn es gelte: „*[...] die sinnlichen Begierden und Verabscheuungen sind wieder von den Gefühlen abhängig.*“ (ebenda).

*Menschen nie geworden seyn, was sie sind, [...] ohne sie nichts Großes und Erhabenes ausgeführt haben. [...] In so fern das höhere, nicht bloß das thierische Glück des Menschen von der Ausbildung seiner Kräfte abhängig, haben wir daher den Leidenschaften auch unsere edlere Glückseligkeit zu verdanken.*²³

Die Gelassenheit in den Worten Maaß' und der Pathos Tiedemanns stehen in starkem Kontrast zur Aufgeregtheit deutscher Gelehrter nur wenige Jahrzehnte zuvor hinsichtlich ihrer Überzeugung, derjenige, der sich seinen Gemütsbewegungen hingeebe, mache sich zum Sklaven seiner Lust.

Sicherlich trägt die differenziertere Perspektive auf Empfindungen, ihre Auffächerung in verschiedene Kategorien und ihre aufmerksame Betrachtung dazu bei, emotionale Situationen generell als weniger bedrohlich zu betrachten. Fühlereignisse haben an „Natürlichkeit“ in einem sehr positiven Sinne hinzugewonnen. Darüber hinaus wird auch sichtbar, dass die Autoren nicht mehr davon ausgehen, dass der Einzelne den emotionalen Situationen machtlos ausgeliefert ist. Gefühle - und bei einigen Autoren sogar die Leidenschaften - gelten, anders als Gemütsbewegungen zuvor, als prinzipiell beherrschbar.

Wie stellen die Autoren sich diese Beherrschbarkeit vor?

2. Das Beherrschen der Gefühle

Kant lag viel daran, seine Leser vor einem generellen „Lebensüberdruß“ zu bewahren. So lautete sein Rat, mit den Empfindungen des Vergnügens zu „haushalten“ und sich stets in seinem Genuss zu disziplinieren. Man solle nicht unterschiedslos jedes Vergnügen suchen, sondern in einem „vernünftigen“ Maße darin fortschreiten: *„Will man das Sinnenvermögen lebendig erhalten, so muß man nicht von den starken Empfindungen anfangen (denn die machen uns*

²³ Tiedemann 1804, S. 224-225. *„Sie [die Leidenschaften] allein geben uns das Ausdauern, welches zur Hervorbringung alles Großen durchaus erforderlich ist; eine jede ungewöhnlich lange, und mit gleicher Anstrengung Jahre lang fortgesetzte Thätigkeit ist unangenehm, ist aber auch äußerst beschwerlich, weil die entgegengesetzten Richtungen, und die alle Augenblicke wechselnden Stimmungen aus sinnlichen Eindrücken, Associationen, und Springen der Phantasie, unaufhörlich bekämpft werden müssen. Diese Unangenehme kann nur durch unablässig gegenwärtige Vorstellung eines entgegengesetzten Angenehmen überwältigt werden, also durch eine feste, nie erschlaffende Begierde.“* (S. 225).

gegen die folgenden unempfindlich), sondern sie sich lieber anfänglich versagen und sich kärglich zumessen, um immer höher steigen zu können.“²⁴

Klug scheint ihm dieser Rat auch dann, wenn man „dem Gebrauch derselben am Ende des Leben größtenteils entsagt haben“ sollte, denn das Bewusstsein, den Genuss in der Gewalt zu haben, sei vorteilhaft: „Dieses Kargen mit der Barschaft deines Lebensgefühls macht dich durch den Aufschub des Genusses wirklich reicher[...].“²⁵

Kant glaubt daran, dass es sinnvoll ist, wenn der Einzelne selbst darüber entscheidet, zu welchem Zeitpunkt er bestimmte Empfindungen sucht. Zudem spricht Kant auch die Überzeugung aus, dass „man [...] sich nichts zu Gemüte ziehen [müsse...]. [...] was sich nicht ändern läßt, muß aus dem Sinn geschlagen werden“.²⁶ Sein Ideal ist jene Geisteshaltung, die „den Zustand sowohl der Lust als [auch der] Unlust zuzulassen, oder auch vom Gemüt abzuhalten“ vermag.²⁷ Kant geht so weit zu fordern: „So kann und sollte es Frömmigkeit in guter Laune geben; so kann und soll man beschwerliche, aber notwendige Arbeit in guter Laune verrichten, ja selbst Sterben in guter Laune: denn alles

²⁴ Kant 1798, S. 462. Kant ruft zur Selbstdisziplin auf, weil er davon ausgeht, dass vor allem die *Neuheit* eines Gefühls Vergnügen bereitet. Da das Leben nur ein begrenztes Maß an Vergnügen vorhält, macht es Sinn, Sparsamkeit walten zu lassen. Die Vorstellung, man könne sein Gefühl „abnutzen“, rührt daher, dass die Verbindung zwischen „Gefühl“ und „Sinnesorgan“ noch nicht gekappt ist, und für alle Sinnesorgane gilt, dass sie ihre Sensibilität verlieren, wenn sie starken Reizen ausgesetzt werden. So erklärt Jakob 1795: „[...] die Sinne [werden] geschwächt a. durch allzu heftige und lang anhaltende einwirkende Reize; b. durch allzu starke Anstrengungen der Organe; c. durch schnelle Abwechslung ganz entgegengesetzter Zustände; d. durch unterlassene oder allzu einseitige Uebung.“ (S. 131-132).

Maaß 1811 und Nüsslein 1821 übernehmen diesen Rat, auch wenn sie ihn im Detail etwas anders begründen. Maaß: „Hieraus erhellet zugleich, daß das sinnliche Begehungsvermögen durch die Gefühle erregt und unterhalten wird; daß es also, im Gegentheile, um so mehr erschlaffen muß, je mehr die Gefühle abgestumpft werden, und bei gänzlichem Mangel an Gefühle völlig einschlafen und unthätig werden würde. Einem solchen Zustande nähern sich mehr oder weniger alle diejenigen, die, wie man sagt, zu geschwind gelebt, sich allen, nur irgend erreichbaren Genüssen ohne Maaß und Ziel hingegeben [...] haben. Denn durch die lange Ueberreizung haben sie ihr Gefühlvermögen so abgestumpft, daß dasselbe für Nichts mehr recht empfänglich ist. Deßhalb schläft die sinnliche begehrende Kraft bei ihnen ein; kein heißes Verlangen treibt sie mehr zu diesem hin und von jenem zurück; sie lieben Nichts, sie hassen Nichts, und versinken endlich in den Abgrund des vegetirenden Ueberdrusses.“ (S. 245-246).

Nüsslein: „Durch zu lange und zu heftige Reize wird die Reizbarkeit der Organe herabgestimmt. Daraus ist es begreiflich, wie Sinnesvergnügen, zu stark oder zu oft genossen, Abscheu erregt. Es ist darum eine Hauptmaxime, das sinnliche Vergnügen sich so zuzumessen, daß man noch immer damit steigen kann.“ (S. 174).

²⁵ Kant 1798, S. 462.

²⁶ Kant 1798, S. 558-559.

²⁷ Kant 1798, S. 557-558.

dieses verliert seinen Wert dadurch, daß es in übler Laune und mürrischer Stimmung begangen oder erlitten wird.“

Die Autoren in der Nachfolge Kants drücken ihre Vorstellungen von individueller Gefühlsbeherrschung weniger provozierend aus. Aber auch Maaß erklärt 1805, dass es durchaus möglich ist, seine Empfindungen unter Kontrolle zu haben. Sogar Leidenschaften ließen sich letztendlich unter die Herrschaft der Vernunft bringen: *„Jedem Menschen ist es möglich, seine Leidenschaften zu mäßigen [...]“*. Zwar müsse eingestanden werden, dass diese Mäßigung mal leichter, mal schwerer falle, *„je nachdem die individuelle, persönliche Beschaffenheit und die Umstände verschieden sind.“*²⁸ Doch über Aufmerksamkeit, Fleiß und Vorsicht sei dieses Ziel für jeden erreichbar.

Es ist zunächst kaum glaubhaft, dass dieses hohe Maß an Disziplin und Selbstkontrolle in der Gruppe der Bildungsbürger tatsächlich Anwendung gefunden hat, insbesondere nachdem nur wenige Jahrzehnte zuvor die einhellige Gelehrtenmeinung darin bestand, vor Gemütsbewegungen auf Grund ihrer Unkontrollierbarkeit nur warnen zu können! Gilt denn nicht, wie Weber 1807 fragt, *„[...] daß sich (wie ein gemeines Sprichwort sagt) über Gefühle nicht räsonniren lasse, und ferner, daß man eben so wenig über sie Meister werden könne?“*²⁹

Ist die Forderung Kants nach einem „Sterben in guter Laune“ eine polemische Übersteigerung, deren utopischer Charakter vom Leser sogleich erkannt wurde, oder entsprach diese Forderung dem, was die Leser sich tatsächlich als (realistisches) Ziel setzten?

Mit anderen Worten: Die *traditionelle* Haltung im Wahrnehmungsschema „Gemütsbewegung“ erwartete vom Einzelnen *nicht*, verändernd und gestaltend auf das eigene Empfinden einzuwirken. Sie lautete, sich vor emotionalen Empfindungen und Impulsen zu hüten, denn sie standen im Ruf, zu unüberlegten, unvernünftigen und gefährvollen Handlungen zu führen. Ihre Intensität war gefürchtet, ihre Kraft und ihre Wirkung galt als tödlich. Doch nun, im neuen Wahrnehmungsschema, gelten „Gefühle“ durchaus als attraktiv, sinnvoll, gesundheitsfördernd. Es wird geradezu dazu aufgefordert, sich ihrer zu bedienen.

²⁸ Maaß 1805, S. 465-466.

²⁹ Weber 1807, S. 23.

Wie passt das zusammen? Was *genau* hat sich verändert, wenn dazu aufgefordert wird, sein Empfinden zu steuern?

3. Die Steuerung von Fühlereignissen und emotionalen Impulsen

Im Regelfall, so wurde in Kapitel 2 und 3 ausgeführt, wird das emotionale Erleben gelenkt durch die Kultur, in die man hineinwächst, und durch die soziale Gruppe, deren emotionale Normen und Rituale praktiziert werden. Es ist dem Einzelnen nicht bewusst, wie er zu seinem Erleben kommt, warum er bei jenem Ereignis dieses oder eben jenes empfindet - und aus welchem Grund er sein Fühlen auf eben jene spezifische Weise ausdrückt.

Wenn der Historiker Johan Huizinga in seiner Beschreibung des Spätmittelalters den Leser dazu auffordert, sich vorzustellen, dass dieses Leben ein stetes Schwanken zwischen Extremen bedeutete, zwischen Ausgelassenheit, Grausamkeit und inniger Rührung, wenn er beschreibt, wie viel farbenfroher und intensiver das Leben dort, wie viel reizbarer das Gemüt der Menschen damals war, dann beschwört er ein Bild herauf von einer Zeit, in der Menschen ihr emotionales Empfinden frei äußerten: in der sie laut lachen, spotten, Grimassen schießen, aber auch herzerreißend weinen, schluchzen und wehklagen.³⁰ Es entsteht ein Bild von Menschen, die ihre emotionalen Impulse ungehemmt ausleben und keine Kontrolle über ihre Gebärden ausüben - es scheint, als zeige Huizinga uns einen „Naturzustand“. Aber der Schein trügt. Die mittelalterliche Gesellschaft war ebenso wenig „frei“ von emotionalen Regeln wie die heutige. Es galten dort schlicht *andere* Regeln, die zu einem anderen Empfinden, zu anderen Gewohnheiten des Ausdrucks, zu anderer Mimik und Gestik führten.

Im vorhergehenden Kapitel wurden die emotionalen Normen der Gebildeten in der Frühen Neuzeit thematisiert. Deutlich wurde, dass die Gelehrten des frühen 18. Jahrhunderts vor emotionalen Impulsen warnen, sie als gefährlich betrach-

³⁰ Johan Huizinga: *Herbst des Mittelalters*. Stuttgart 1971 (11. Aufl.), Kapitel 1: Die Spannung des Lebens, S. 1-35.

ten, als nicht steuerbar, und dass ihr Rat stets lautet, Gemütsbewegungen zu meiden und sie zu ignorieren.

In gewisser Weise passen die Welt des Spätmittelalters und der frühneuzeitliche Rat der Gelehrten zueinander: Es scheint, als zeige uns Huizinga einen Alltag, auf den die Gelehrten mit Ablehnung reagieren. Gilt die gelehrte Verachtung der Gemütsbewegungen also im Grunde der Verachtung einer Lebenspraxis, in der sie gefangen sind und die sie ablehnen? Wollen die Gelehrten im Grunde ihren eigenen emotionalen Impulsen entfliehen, wissen jedoch nicht, wie sie es anzustellen haben?

Es wäre töricht, ihnen ein Unvermögen bezüglich der Kontrolle emotionaler Impulse zu diagnostizieren. Ganz im Gegenteil ist anzunehmen, dass die Gelehrten ihre Emotionalität genau dorthin steuerten, wo sie sie sehen: zu intensiven, schwer oder gar nicht zu beherrschenden „Gemütsbewegungen“, die in ihrem Auftreten, ihrem Ausdruck und ihrer Beschaffenheit unberechenbar und gefährlich sind. Denn ihre Regeln und Normen im emotionalen Bereich passen *genau* in ihre Weltsicht und Wirklichkeit, sie unterstützen ihr Leben und machen es plausibel: sie leisten ihrer Religiosität Vorschub, ihrer Ablehnung der diesseitigen Welt und ihrer Absicht, ein dem Schicksal gegenüber um Gleichgültigkeit bemühtes Leben zu führen. Emotionalität ist ihnen eine Versuchung, der sie widerstehen, und eine Aufgabe, die bewältigt werden muss. Sie ist ein Hindernis im diesseitigen Leben, das, wenn es glücklich überwunden wird, zu einem jenseitigen führt. Dass den Gelehrten diese Steuerung des emotionalen Bereichs nicht bewusst ist, macht sie nicht weniger wirksam. Dass die Gelehrten in ihren Theorien und Erörterungen sogar davon ausgehen, dass Regulation nicht möglich ist, verstärkt ihre Unsichtbarkeit.

Der Bildungsbürger am Ende des Jahrhunderts lebt in einer anderen Welt, er hat andere Ziele: Neugier treibt ihn, die Welt will erkannt und gelebt werden. Das Diesseits bietet ihm eine Fülle an Glück, das er erleben und auskosten möchte. Seine emotionale Regulation führt ihn daher zu einem gänzlich anderen emotionalen Erleben. Er sieht nicht „Gemütsbewegungen“, wenn er über sein Empfinden reflektiert, sondern Gefühle, Affekte und Leidenschaften. Er ist überzeugt, dass er mit Hilfe seiner Empfindungen die Welt erfahren kann, und dass Gefühle ihm Aufschluss darüber geben, wie Dinge, Ereignisse und

Handlungen auf ihn wirken. Er weiß, dass Gefühle ihn motivieren, und er nutzt sie als Antrieb. Er erwartet von der Welt, dass sie ihm ein Zuhause ist, und er kennt das Versprechen, dass es Gefühle gibt, die zu den schönsten Erlebnissen zählen, die die Welt zu bieten hat.

Anders als den Gelehrten des frühen 18. Jahrhunderts ist ihm allerdings bewusst, dass er sein Empfinden regulieren kann. Somit ist es Teil dieser Regulation, dass das Individuum *weiß*, dass es sein Empfinden steuern *kann* - und unter Umständen *muss*.

Kants Aufforderung, der Einzelne solle sich „die Dinge, die nicht zu ändern sind, aus dem Kopf schlagen“³¹ - ist daher nicht Ausdruck einer gewissen Geiztheit gegenüber einem allgemeinen „Laissez-faire“. Es ist die Aufforderung, aktiv zu sein und sich für sein Empfinden verantwortlich zu fühlen, es *bewusst* zu erleben und zu gestalten. Wir haben es hier mit einer Regulation des emotionalen Bereichs zu tun, die dem Einzelnen Aufgaben überträgt und von ihm verlangt, dass er oder sie sich aktiv um die Angemessenheit des Empfindens bemüht.

Was an eigenverantwortlicher Steuerung wird dem Einzelnen in dieser Zeit abverlangt? Welche Hinweise auf die Steuerung von Fühlereignissen lassen sich in den Quellen finden?

3.1 Die Situationskontrolle

Kant weist mehrmals darauf hin, wie wichtig es sei, sich seine Vergnügen sorgsam zu wählen. Konkret rät er seinen jüngeren Lesern zu einem Verzicht auf „Lustbarkeit“, „Schwelgerei“, „Liebe, u .d. g.“³². Mit anderen Worten, er rät zu einem *Vermeiden* bestimmter Situationen. Üblicherweise soll mit dem Verzicht auf Situationen, in denen ein bestimmtes Fühlereignis erwartet werden kann, ein Konflikt zwischen emotionaler Norm und aktuellem Empfinden vermieden werden. Es ist es eine sehr effektive Regulierung des Empfindens, und sie lädt dazu ein, dass eine Gesellschaftsgruppe sich darin selbst über-

³¹ Im Wortlaut: „[...] was sich nicht ändern läßt, muß aus dem Sinn geschlagen werden“. Kant 1798, S. 558-559.

³² Kant 1798, S. 462.

wacht: die Frau, die niemals mit einem Mann allein in einem Raum ist, gelangt nicht in unschickliche und sie überfordernde Situationen. Der Mann, der an keinem Kartenspiel teilnimmt, gerät nicht in Versuchung, der Spielsucht zu verfallen. Die Befolgung von gruppenspezifischen Anstandsformen erleichtert es dem Einzelnen ungemein, potentiell störende oder irritierende Empfindungen gar nicht erst erleben zu müssen. Doch Kant fordert seine Leser nicht dazu auf, sich an Konventionen zu halten. Vielmehr fordert er, aus sich selbst heraus die Entscheidung für oder gegen bestimmte Situationen zu treffen.

Konventionen und Anstandsregeln sind eine Form stillschweigender emotionaler Regulation. Solange eine Sozialgruppe die Einhaltung ihrer Anstandsregeln eng überwacht, tauchen bestimmte Fühlereignisse - erwartungsgemäß - kaum bzw. selten auf. Dass Kant dem Einzelnen nun eine Wahl zugesteht, zeigt, dass Freiräume entstanden sind und gruppenkonforme Regeln weniger streng befolgt werden müssen. Es steht dem Einzelnen frei, sich in Situationen zu begeben, in denen dieses oder jenes gefühlt wird. Das bedeutet auf der einen Seite, dass er bestimmte Situationen meiden kann, und auf der anderen, dass er sie auch bewusst herbeiführen oder aufsuchen kann. Es ist eine neue Art von Freiheit, wenn es in der Entscheidung des Individuums liegt, welche Empfindungen es erleben möchte, und auf welche es verzichtet.

Kant spricht nicht davon, bestimmte Empfindungen aus irgendwelchen Gründen *gänzlich* zu meiden, er rät zu einem „Aufschieben“. Als Richtschnur gilt die individuelle Veranlagung und (Vor-)Erfahrung. Hier wird dem Individuum eine neue Rolle zugewiesen: Der Rat, Vergnügen sorgsam zu *wählen*, drückt aus, dass die Verantwortung für das, was gefühlt wird, (auch) beim Individuum selbst liegt. Nicht zuletzt wird es ihm selbst zugeschrieben, ob er seines Lebens irgendwann überdrüssig wird.

3.2 Die Gedankenlenkung

Kant ist überzeugt, dass „*das gründlichste und leichteste Besänftigungsmittel aller Schmerzen*“ im philosophischen Denken zu finden sei. So solle man sich vor Augen führen, „*daß das Leben überhaupt, was den Genuß desselben betrifft, der von Glücksumständen abhängt, gar keinen eigenen Wert [habe].*“

Man müsse sein Leben hin und wieder mit anderen Augen betrachten: „*Wer ängstlich wegen des Verlustes desselben bekümmert ist, wird des Lebens nie froh werden.*“³³ Philosophische Gedanken im Allgemeinen, moralische und religiöse Vorstellungen im Besonderen, können den Autoren zufolge einen großen Einfluss auf Gefühle entwickeln: „*Sie erwecken im Menschen Gefühle, die ihn erheben und trösten, durch sie erhält er Friede in sich, und Zufriedenheit mit dem, was ausser ihm ist.*“³⁴

Platner ordnet diese Gedanken sehr anschaulich bestimmten Empfindungen zu: „*So ist z.B. der Gedanke der Herrlichkeit Gottes erweckend, der Gedanke seiner Güte beruhigend; der Gedanke des Uebels in der Welt ist niederschlagend; Zweifel über die Ungewißheit des menschlichen Verhältnisses sind beunruhigend.*“³⁵

Die Überzeugung der Autoren, dass *Gedanken* das Fühlen lenken und den Gefühlen - vorhersagbar - folgen, kann in historischer Perspektive als eine Revolution betrachtet werden, denn es liegt darin eine Umkehrung dessen, was zuvor galt. In traditioneller Wahrnehmung gab es kein Nebeneinander von „Denken“ und „Fühlen“ - es gab eine scharfe Konkurrenz, wobei den *Gemütsbewegungen* eindeutig die Oberhand und ein zerstörerischer Einfluss auf das Denken zugeschrieben wurde.

Nun werden Gedanken ein mächtiges Werkzeug, um Gefühle, Affekte und Leidenschaften zu beeinflussen. Grundlage dieser Entwicklung ist die Unterscheidung zwischen „objektiven Empfindungen“ und „subjektiven Gefühlen“. Tetens hatte seinen Lesern eindrucksvoll vor Augen geführt, wie allein durch das Dirigieren der Aufmerksamkeit in einer ansonsten gleichen Situation unterschiedliche Empfindungen Raum gewinnen. Konzentrierte man sich auf die Empfindungen, die von den Sinnen kommen, so erhalte man eine „von Außen“ verursachte objektive Empfindung; lenke man seine Aufmerksamkeit hingegen auf die Bewertung dessen, was gefühlt werde, so empfinde man die subjektive Seite: das Gefühl.

Dieses Bewusstsein, dass ein Gefühl zwar von außen veranlasst, aber nicht unbedingt eine Reaktion auf eine objektiv gegebene Situation sein muss, wird

³³ Kant 1798, S. 562.

³⁴ Schiferli 1808, S. 32.

³⁵ Platner 1790, S. 281.

in den kommenden Jahrzehnten vertieft. So finden wir eine deutliche Trennung zwischen „Empfindung“ und „Gefühl“ auch bei Kant. „*Niemals*“ darf seiner Meinung nach ein Urteil, das aufgrund eines Gefühls gefällt wurde, *dem Objekte beigelegt werden*.“³⁶ Am deutlichsten werden seine Worte, wenn er über die seinerzeit grassierende Modekrankheit Hypochondrie spricht. Wenn man „*Meister*“ seiner „*krankhaften Gefühle*“ sein wolle, so solle man durch eine „*Diätik des Gedankenspiels, belästigende Vorstellungen [...] aufheben*.“³⁷ Dieses gehe dahin, dass der vernünftige Mensch, „*wenn ihn Beängstigungen anwandeln, die in Grillen, d. i. in selbstausgedachten Uebeln ausschlagen wollen*“ sich fragt, „*ob ein Objekt derselben da sei*.“ Finde er keins, so solle er sein Fühlen ignorieren, zur Tagesordnung übergehen und seine Aufmerksamkeit auf die Geschäfte richten, mit denen er zu tun habe.³⁸ Man solle sich die Einstellung eines Arztes zum Vorbild nehmen, schließlich, so Kant, gäbe es kaum praktische Ärzte, die an Hypochondrie litten, weil „*[...] sie sich von Anfang an gewöhnen, alle Uebel zu objectiviren, sie von ihrem wahren Ich zu trennen und zum Gegenstand der Außenwelt und der Kunst zu machen*.“³⁹

Das Objektivieren einer Situation verlangt große innere Disziplin. Eine vollständige Objektivierung, wie Kant sie hier vorschwebt, ist vermutlich unrealistisch. Doch wirksam sind bereits die *Vorstellung* und der *Versuch*, denn sie stellen eine Distanz her zwischen (1) dem, was gefühlt wird, (2) der Person, die fühlt, und (3) der Situation, in der sie sich befindet. Die Trennung zwischen „objektiver Situation“ und „subjektiver Situationsbewertung“ erlaubt eine *Ge-*

³⁶ Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. Darmstadt 1983 (Nachdruck der Ausgabe von 1959, Immanuel Kant: Werke in 10 Bänden, Bd. 8; Orig.: Kritik der Urteilskraft. Berlin 1790), Prolegomena, S. 55, siehe dazu auch: Nalbach S. 7.

³⁷ Immanuel Kant: Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. (Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von C.W. Hufeland. Leipzig 1824, geschrieben, wie Hufeland im Vorwort vermerkt: 1794.), hier: S. 24-25. Die Wirkung dieser kleinen Broschüre bei ihren Lesern einzuschätzen ist eine schwierige Angelegenheit. Immerhin erscheint sie in zwei Auflagen. Als Hinweis auf die Autorität Kants auch in Fragen der Gefühlseinstellung und in der Handhabung von Gefühlen mag eine Anmerkung des Herausgebers an die Leser gesehen werden. Er bittet den Leser, die Stellen, in denen Kant sich mit persönlichen Worten an ihn, den Herausgeber, richtet, zu überlesen. Er habe sich nicht getraut, diese Anmerkungen zu streichen, da er „nicht ein Wort auszustreichen wage, was ein Kant geschrieben hat.“ (Kant 1794, S. 10). Einen Hinweis auf diese Broschüre enthalten mehrere Gefühlstheorien; einen etwas ausführlicheren H. B. Webers: Vom Selbstgefühle und Mitgefühle. Ein Beytrag zur pragmatischen Anthropologie. Heidelberg 1807, S. 25: „*Und giebt nicht auch der Königsberger Weise uns das schönste Beyspiel, wie sich durch Verstand und festen Willen selbst unangenehme körperliche Gefühle, die gerade die unbesiegbarsten zu seyn scheinen, dennoch Herr werden lassen?*“

³⁸ Kant 1794, S. 25.

³⁹ Kant 1794, S. 28.

wichtung des Gefühls, sowohl in Richtung Relativierung und Glättung als auch in Richtung Steigerung und Bedeutungsaufladung.

Kant spricht davon, dass das Gefühl in gegebenen Fällen „ignoriert“ werden soll. Diese Aufforderung trifft man in den Quellen nur (noch)⁴⁰ höchst selten. Oft jedoch sprechen die Autoren von einer „Schwächung“ oder „Modifikation“ des Fühlens, die möglich und erwünscht sein kann.⁴¹ Maaß, der davon überzeugt ist, dass der Verstand Gefühle „*unterdrücken, schwächen und ihre Dauer abkürzen*“ ebenso wie „*modificiren*“ kann, nennt als erstes Instrument der Einwirkung den „*Abzug der Aufmerksamkeit*“. Zwar werde damit das Gefühl nicht völlig aufgehoben, „*doch so verdunkelt, daß es nicht mehr mit Bewußt-seyn empfunden wird.*“ Daher sei ernste und angestrengte Beschäftigung mit einer Wissenschaft ein sehr wirksames Mittel, „*auch die innigsten Gefühle, etwa einen Kummer, der tief im Herzen liegt, zu zerstreuen und einstweilen wenigstens zu vergessen.*“⁴² In anderen Fällen könne auch eine Zergliederung des Gefühls hilfreich sein, „*so wird z.B. das Gefühl des Ekels und Abscheus, was ein Gegenstand erregt, oft völlig verschwinden, wenn sich der Verstand die wahre Beschaffenheit desselben vollkommen deutlich macht.*“⁴³

Neben einer Vielzahl an Instrumentarien, seine Gefühle zu schwächen, kennen die Autoren auch Instrumente, Gefühle hervorzurufen und zu verstärken. Es ist ihnen wichtig, dass ihr Fühlen nicht zufällig, sondern in konventionellen Formen erfahren wird und ein genau bestimmtes Maß erfüllt. Die „*Grübeleien*“, so Maaß, könne einerseits zu einer (durchaus gewünschten) Schwächung von Gefühlen führen, berge andererseits auch die Gefahr, „*daß bei einem eingewurzelten Hange zum Grübeln auch für die schönsten Gefühle, der Freundschaft,*

⁴⁰ Das Ignorieren von Fühlereignissen und emotionalen Impulsen war unter den Gelehrten des frühen 18. Jahrhunderts das Mittel erster Wahl, um dem Lebensziel Zufriedenheit näher zu kommen, vgl. Kap. 5, Abschn. 3.

⁴¹ Jakob 1795, S. 366: „*In Ansehung der Gefühle: a. Der Wille kann die Gefühle nach den oben gegebenen Gesetzen schwächen und stärken; b. er muß mit Unterdrückung schwächerer Gefühle den Anfang machen, dann zu immer stärkern und stärkern fortgehen; c. je öfter er diese Handlungen vorgenommen und durch willkührliche Erweckung anderer Vorstellungen die Gefühle geschwächt oder erhöht hat, desto leichter wird er dieses in der Folge können.*“ Ebenso Ernst Platner: Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Erster Band. Leipzig 1790, S. 644 (mit Hinweis auf seine Philosophischen Aphorismen. II. Th. § 432ff, 439ff.). Schiferli 1808, S. 21: „*[...]wir sind [...]mit einer höhern Fähigkeit ausgestattet, mit der Vernunft, die diese Bewegungen in Ordnung erhalten, und mit fester Hand die Zügel führen soll; est Deus in obis: sunt et commercia coeli! (Ovid)*“

⁴² Maaß 1811, S. 312-313.

⁴³ Maaß 1811, S. 315.

*der Liebe, der Großmuth, des Mitleids ec. verhältnißmäßig wenig Empfänglichkeit Statt findet.*⁴⁴ Derjenige, der sein Fühlen zu sehr zergliedere, beispielsweise beim Anhören eines Musikstückes, „*wird sehr viel von dem Genusse verlieren, den er haben könnte, wenn er sich mehr den dargebotenen Eindrücken überließe [...]*“.⁴⁵

Das richtige Maß zu finden, bedeutet daher, sowohl schwächend wie auch stärkend auf Gefühle einwirken zu können.⁴⁶

Maaß kennt eine ganze Reihe von Methoden, „*ein Gefühl zu erwecken, oder ein solches, was das rechte Maaß nicht erreicht, zu verstärken, oder auch ein solches, was genau die rechte Stärke hat, zu erhalten.*“⁴⁷ Neben der Lenkung der Aufmerksamkeit auf den Gegenstand des Gefühls, solle man auch das Gefühl selbst aufmerksam erwarten. Der Gegenstand solle von allen Seiten betrachtet werden, denn der Verstand müsse „*viel dabei zu denken*“ finden und immer wieder etwas Neues entdecken. „*Desto länger wird auch der Verstand die Aufmerksamkeit dabei anspannen; und so lange dies geschieht, wird das Gefühl mit der gehörigen Lebendigkeit aufgefaßt [...]*“.⁴⁸ Daher sei das Gefühl, das ein Werk der schönen Künste errege, für den Kenner weitaus länger lebendig als für den bloßen Liebhaber, der sich allein seinem Gefühl überlasse. Auch die Einbildungskraft könne bewirken, dass ein Gefühl länger stark bleibe. „*Denn wenn sich mit einem Gefühle interessante Vorstellungen in der Einbildungskraft vergesellschaften; so reizen diese die Aufmerksamkeit, und [...] desto lebendiger wird das Gefühl [...]*“ Eine schöne Gegend sei umso rührender, je mehr interessante Begebenheiten erinnert würden.⁴⁹ Beruhe ein Gefühl auf der Tätigkeit des Verstandes, so „*soll der Verstand dahin trachten, diese Thätigkeit in einem solchen Grade von Vollkommenheit auszuüben, als nur irgend möglich ist*“.⁵⁰

⁴⁴ Maaß 1811, S. 318.

⁴⁵ Maaß 1811, S. 319.

⁴⁶ Maaß rät: „*Unser Verstand soll fleißig über die schädlichen Folgen nachdenken, die auch für unsere Glückseligkeit daraus entspringen, wenn unsere Gefühle entweder das rechte Maß nicht erreichen, oder es überschreiten. Denn je mehr dem Verstande diese Betrachtungen geläufig sind, desto öfter und desto wirksamer werden sie uns antreiben, für die Verstärkung unserer Gefühle, wo sie zu schwach sind, und, wo sie übermäßig sind, für ihre Milderung Sorge zu tragen.*“ (1811, S. 495).

⁴⁷ Maaß 1811, S. 495.

⁴⁸ Maaß 1811, S. 19-29 ebenso S. 495.

⁴⁹ Maaß 1811, S. 20-21.

⁵⁰ Maaß 1811, S. 495.

Die spontane „Erweckung“ eines Gefühls empfindet Maaß dort als angebracht, wo unpassende Gefühle unterdrückt oder geschwächt werden sollen. In diesen Fällen solle sich der Verstand zunächst bemühen, *„daß er Vorstellungen aufsuche und herbeiführe, welche dem Gefühle entgegen wirken“*.⁵¹ Gelänge dieses nicht, *„so soll der Verstand anderweitige Gefühle zu erregen suchen, welche stärker sind [...]“*.⁵² Solle einem verführerischen Genuss sein Reiz genommen werden, dann müsse man sich deutlich vor Augen führen, dass der Genuss unerlaubt sei und *„[...] das Gefühl der Mißbilligung, was der Verstand alsdann hervorbringt, kann so lebhaft seyn, daß es durch seine Einmischung, in das erstere Gefühle, dieses unangenehm macht, oder ihm wenigstens seinen vorzüglichen Reiz benimmt.“* Umgekehrt könne ein bitteres Gefühl, das beispielsweise darin bestehe, ein Opfer bringen zu müssen, dadurch versüßt werden, dass der Verstand dabei sage, dass *„Pflicht und Tugend dieses Opfer fordern“*. Hierauf entstünde das Gefühl der Billigung, das so mächtig sein könne, dass es *„das erstere Gefühl [...] merklich mildert, oder ihm zuweilen auch wol einen gewissen Reiz mittheilt.“*⁵³

Anders als die Gelehrten des frühen 18. Jahrhunderts sind die Bildungsbürger des 19. Jahrhunderts vertraut mit der Technik, durch Gedanken Empfindungen hervorzurufen, mit ihrer Hilfe Gefühle, Affekte und Leidenschaften zu lenken und zu verändern.

3.3 Körperkontrolle

„Lachen ist männlich, Weinen dagegen weiblich (beim Manne weibisch), und nur die Anwendung zu Tränen, und zwar aus großmütiger, aber ohnmächtiger Teilnahme am Leiden anderer, kann dem Mann verziehen werden, dem die

⁵¹ Maaß 1811, S. 497.

⁵² Maaß 1811, S. 498.

⁵³ Maaß 1811, S. 321-322. Maaß bezeugt in seinen Überlegungen, dass allein der Gedanke, etwas sei „Pflicht und Tugend“, oder etwas sie „unerlaubt“ ein starkes Gefühl hervorrufen könne. Dies scheint mir - anders als dem Autor - keine Selbstverständlichkeit zu sein. Offensichtlich ist mit „Pflicht“ und „Erlaubnis“ ein hoher emotionaler Wert verbunden. Dies kann als ein Hinweis darauf gesehen werden, dass die Gesellschaftsgruppe der Bildungsbürger großen Wert darauf legt, dass seine Mitglieder sowohl in ihren Pflichten wie auch in ihren Genüssen einen klar bestimmten Rahmen einhalten, sie darin überwacht werden und jeder Verstoß sanktioniert wird. Zur weiteren Erläuterung Kap. 8, Abschn. 4 und Kap. 9, Abschn. 3.

Träne im Auge glänzt, ohne sie in Tropfen fallen zu lassen, noch weniger sie mit Schluchzen zu begleiten und so eine widerwärtige Musik zu machen.“⁵⁴

Kant scheint auch hier dem Leser sehr viel zuzumuten: Ist es überhaupt möglich, seine Emotionalität dermaßen zu kontrollieren, dass, genau zum richtigen Anlass, „die Träne im Auge glänzt“, sie aber nicht fällt? Was für eine außergewöhnliche Körperbeherrschung wird hier verlangt! Bevor wir uns abwenden und seine Forderung für überzogen halten, sollten wir daran denken, dass Kant hier in der Rolle desjenigen spricht, der die Träne im Auge eines Mannes *noch* gelten lassen möchte. Für Männer *vor* dieser Zeit bzw. *anderer* Gesellschaftsschichten war das Weinen ein eher unproblematisches bzw. gewünschtes Geschehen.⁵⁵ Ist es, so gesehen, nicht weit erstaunlicher, dass es - auch gegenwärtig - die Vorstellung gibt, dass Männer *niemals* weinen?

Wie oben bereits dargelegt, unterliegt der sichtbare Ausdruck emotionalen Empfindens ebenso der kulturellen Formung wie der nicht sichtbare. Das Erlernen der gruppenspezifischen emotionalen Praxis umfasst auch Mimik und Gebärdenspiel. Wie Tom Lutz in seiner Untersuchung „Tränen. Über die Kunst des Weinens“ deutlich macht, sind die kulturellen Normen darüber, *wer* weinen darf, aus *welchen* Gründen und *was* seine/ ihre Tränen zu bedeuten haben, stark variierend. Und er legt dar, dass kulturspezifischen Vorstellungen (unter anderem mit Hilfe von Ritualen) Folge geleistet wird: „*Wenn unsere Kultur von uns erwartete, dass wir schniefen und ansonsten unsere Gefühle zurückhalten (oder*

⁵⁴ Kant 1798, S. 585-586.

⁵⁵ Vgl. Tom Lutz: Tränen vergießen, S. 21-22: „*Einige [Anthropologen, J.S.] haben beispielsweise behauptet, dass im Westen „Gefühle“ mit dem „Weiblichen“ gleichzusetzen sind. Dabei übersehen sie die Geschichte männlicher „Sensibilität“ und des mit ihr verbundenen Weinens, übersehen die literarischen Belege für das eindrucksvolle Weinen mittelalterlicher Krieger und Mönche, übersehen die emotionale Ausdrucksfähigkeit antiker Heldengestalten wie Odysseus und Äneas.*“ S. 48: „*Nun [im 18. Jahrhundert, J.S.] bot der aufrichtige Mann seine Tränen nicht mehr Gott, sondern anderen Menschen dar, vor allem jenen, die er liebt. Diese beantworteten seinen Tränenstrom mit Trost [...] und lösten damit einen neuen Tränenausbruch, diesmal der Freude, aus [...] und ermöglichten somit die ideale Form der Zwiesprache [...].*“ (Natürlich gelang diese Art der Zwiesprache nicht immer.)

Bernard Capp (University of Warwick) untersuchte Quellen aus der englischen Frühen Neuzeit im Hinblick auf Männertränen. Er kam zu dem Ergebnis, dass ein Gentleman mit guter Bildung - gemäßigt - Tränen vergießen durfte beim Tod eines oder einer teuren Angehörigen. Tränen des Mitleids oder Bedauerns waren nur "einfachen" Männern wie etwa Bauern gestattet.

(<http://www2.warwick.ac.uk/newsandevents/pressreleases/ne100000086649>; 25.02.09; The conference paper 'Jesus Wept' but did the Englishman?' was delivered at 'Masculinity, Patriarchy and Power' at the University of Southampton, April 2004)

Johan Huizinga skizziert die Rolle des (aristokratischen) Weinens in Frankreich in der Mitte des 16. Jahrhunderts: „*Es ist damit wie mit den Tränenfluten der Empfindsamen im achtzehnten Jahrhundert. Das Weinen war erhebend und schön.*“ (Johan Huizinga: Herbst des Mittelalters. Stuttgart 1971 (11. Aufl.), S. 9-10).

*tapfer gar nicht weinen wie Jackie Kennedy), dann werden die meisten von uns dieser Anforderung nachkommen. Verlangte unsere Kultur von uns, dass wir wochenlang hemmungslos ununterbrochen oder genau 24 Stunden lang weinen, oder dass wir andere Heldentaten emotionalen Durchhaltevermögens vollbringen, dann würden sich die meisten von uns dem ebenfalls gewachsen zeigen.*⁵⁶

Es ist nicht davon auszugehen (und auch Lutz tut dies nicht), dass sich in all diesen Formen stets das gleiche Empfinden zeigt, und kulturelle Varianz hier lediglich das Variieren des Ausdrucks meint. *Empfinden* und *Ausdruck* sind aufs engste miteinander verbunden, sie werden hervorgebracht durch ein und denselben Prozess, beruhend auf *einer* Regulation.⁵⁷

Kant macht aus seinen Vorstellungen hinsichtlich dessen, was er für die soziale Norm hält, keinen Hehl: „weibisch“ nennt er weinende Männer, und unverzeihlich sei es, wenn sie in Schluchzen ausbrechen. Formuliert Kant hier tatsächlich die sozialgruppenspezifische Erwartung an den Bildungsbürger seiner Zeit, oder lesen wir nicht doch die individuelle Meinung eines eigenbrötlerischen Intellektuellen? Zieht man Kants Ausdrucksweise in Betracht, ist es vermutlich genau umgekehrt: was er ablehnend beschreibt, ist das, was ihm - abschreckend - vor Augen steht: der schluchzende und in Tränen sich auflösende Mann -, zur Norm erklärt er seinen Zukunftswunsch: Das Weinen soll allein den Frauen vorbehalten sein.⁵⁸

Kant fordert mehr als lediglich die Kontrolle des Mannes über seinen Gesichtsausdruck. Er lässt nur eine einzige Empfindung zu, bei der er die „Anwandlung zu Tränen“ verzeiht, die „*großmütige aber ohnmächtige Teilnahme am Leiden*

⁵⁶ Tom Lutz, S. 251.

⁵⁷ Empfinden und Ausdruck sind aus der subjektiven Perspektive des Akteurs in der Regel ein und dasselbe Erlebnis. Zwar weiß der Akteur, dass er seinen Ausdruck, falls erforderlich, manipulieren kann, aber es fordert sein Bemühen. Die soziale Gruppe hingegen erwartet Übereinstimmung: Rituale und emotionale Praxis zielen auf ein emotionales Erlebnis, bei dem Ausdruck und Empfinden einander entsprechen. Hier steht der Ausdruck für das Empfinden selbst, und ein anderer Ausdruck bedeutet dem Betrachter stets ein anderes Empfinden.

⁵⁸ Kants Wunsch scheint in Erfüllung gegangen zu sein. In der Mitte des 19. Jahrhunderts diagnostiziert Joh. Ed. Erdmann seinen Zeitgenossen: „*Es giebt nur sehr wenige Gelegenheiten, wo wir dem Manne erlauben zu weinen. [...] Im Ganzen ist die Thräne weiblichen Geschlechts und hat zu ihrer eigentlichen Domäne das Frauen-Auge. Der Frau erlaubt man in vielen Lagen sich zu bedauern und also zu weinen, wo man vom Manne [...] verlangt, er solle der Gefahr spotten, des Missgeschicks lachen.*“ (Über Lachen und Weinen. Berlin 1850, S. 20-21).

anderer“, das Mitgefühl.⁵⁹ Es gibt eine Reihe von Anlässen, bei denen aus heutiger Sicht ein Weinen des Mannes nicht weniger passend wäre: Verlust, Trauer und Schmerz - oder auch unbändige Freude, überwältigendes Glück.

Doch erleben die Bildungsbürger dieser Zeit diese Empfindungen anders als wir. Sie sind ihnen (noch) keine *Gefühle*, sondern *Affekte*, und somit gilt für sie, was für alle Affekte gilt - sie müssen beherrscht werden. Das Weinen ist für die Autoren eben *nicht* Ausdruck eines Gefühls (und somit zu tolerieren), sondern Zeichen einer Gemütsbewegung. Gefühle haben für die Autoren dieser Zeit (noch) kein spezifisches Körperbild, sie sind in erster Linie Empfindungen, ob etwas „gefällt“ oder „missfällt“; sie gelten für manche auch jetzt noch als frei von Handlungsimpulsen und destruktiven Effekten. Daher ist nicht abwegig, sie auch ohne korrespondierenden Körperausdruck zu beschreiben.

Anderes gilt für die Affekte und Leidenschaften. Bei ihnen sprechen die Autoren von deutlichen körperlichen Veränderungen: *„Es haben nämlich die Affecten und Leidenschaften einen sehr starken, bemerkbaren Einfluß auf den Körper [...] Durch diesen Einfluß nun modificiren sie den Ton und die Bewegung der Stimme, den Blick des Auges, die Gesichtszüge, die Stellungen und Bewegungen des ganzen Körpers und seiner Theile, mit einem Worte, sie modificiren die Stimme und die Gebärden.“*⁶⁰

Allerdings gibt es einen wichtigen Unterschied zwischen Affekten und Leidenschaften: Es gelingt den Leidenschaften gelegentlich, sich zu maskieren: *„Denn eine Leidenschaft kann ihre natürlichen Ausdrücke verbergen und verstellen, wenn dies zu dem Zwecke, wonach sie strebt, dienlich zu seyn scheint. [...] Wie oft erheuchelt nicht z.B. der Haß den vertraulichen Ton und die freundlichen Gebärden der Liebe, um seine feindseligen Absichten zu verbergen, und sein Schlachtopfer desto sicherer ins Verderben zu stürzen.“* Diese Arglist ist bei Affekten nicht zu befürchten. Ihr Ausdruck ist stark, impulsiv - und gilt als ehrlich. Doch bedeutet das nicht, dass ihr Ausdruck nicht beeinflussbar wäre. Gerade die enge Verbindung zwischen Affekt und Körperausdruck ermögliche es, Affekte *willentlich* - über die Kontrolle des Körpers - zu verändern: *„Ja,*

⁵⁹ Erdmann erläutert 1850, dass dem (deutschen) Mann lediglich in einer Situationen das Weinen zugestanden werde: *„Auch der Held darf [...] weinen], wenn er z.B. durch den Verrath eines Vertrauten dem Feinde überliefert ward. Der Nichtswürdigkeit gegenüber ist auch der Held wehrlos, darum darf er sich hier wehrlos bekennen, er darf weinen.“* (S. 20).

⁶⁰ J. G. E. Maaß: Versuch über die Leidenschaften. Theoretisch und practisch. Bd. 1 u. 2, Halle und Leipzig 1805 u. 1807, Bd. 1, S. 66-67.

wegen der Wechselwirkung zwischen dem Innern und Aeußern, kann der Affect selbst vermehrt oder vermindert werden, wenn man die natürlichen Ausdrücke desselben willkührlich verstärkt oder schwächt.“⁶¹

Der Autor spricht davon, dass Affekte in zwei Richtungen veränderbar seien: sie können sowohl „vermehrt“ wie auch „vermindert“ werden. Doch von praktischer Bedeutung ist lediglich die Schwächung, wie Maaß' Beispiele anschaulich zeigen: *„Selbst ein so heftiger Affect, wie der Zorn, kann auf die gedacht Art einigermaßen geschwächt oder im Zaum gehalten werden, wenn wir genöthigt sind, die wilden Ausbrüche desselben zu unterlassen oder wenigstens zu mäßigen, wenn wir nicht mit den Füßen stampfen, nicht mit den Zähnen knirschen, nicht mit geballter Faust umherfahren können; sondern still zu sitzen und uns ruhig zu verhalten genöthigt sind.“*⁶² Ebenso ist die Leidenschaft der Rache zu bändigen: *„Wer sich z.B. bei einer erlittenen Beleidigung von Rachsucht entflammt fühlt, und dieselbe mäßigen will, der bestrebe sich, das Stampfen des Fußes und die übrigen wilden Bewegungen zu hemmen, das funkelnde, rollende Auge zu besänftigen, das verzerrte Gesicht in Ruhe zu bringen u. s. f. Dadurch wird er es sich gar sehr erleichtern, seiner Leidenschaft Meister zu werden, und den Sturm siegreich abzuschlagen.“*⁶³

Maaß lässt uns den jeweiligen Affektausdruck intensiv miterleben. Der Affekt ist kraftvoll und erschöpfend. Aber wir können in seinen Beispielen auch lesen, was Maaß als erstrebenswert gilt: dem Affekt zu trotzen, sein Meister zu sein, ruhig zu bleiben. Die Zähmung des Affektes ist das Ziel. Dabei ist für ihn - wie für uns - offensichtlich, dass ein beherrschter Affekt mit der Beherrschung seines Ausdrucks einhergeht.

Was bedeutet es für eine soziale Gruppe, wenn sich die Regulation der Emotionalität dahingehend ändert, dass ihr Ausdruck an Intensität verliert, ihre Explosivität gebremst wird? Zum einen ermöglicht die Affektbeherrschung eine weniger unbedachte, weniger oft tödlich verlaufende Konfrontation bei Konflikten, sie ermöglicht eine sachlichere Auseinandersetzung und fördert die sprachliche Kommunikation: Sieht man dem Gegenüber nicht an, ob er oder sie

⁶¹ Maaß 1805, S. 68-69., ebenso Maaß 1811, S. 480.

⁶² Maaß 1811, S. 480.

⁶³ Maaß 1805, S. 499.

zornig ist oder gekränkt, so muss darüber gesprochen werden. Es müssen Worte gefunden werden für das, was durch die Gebärde nicht (mehr) transportiert wird. Argumente rücken an die Stelle der unmittelbaren Machtdemonstration. Ein wichtiger Faktor ist die Vermeidung von emotionaler Hysterie oder, um es weniger pejorativ auszudrücken, von emotionaler Ansteckung. Zorn weckt Zorn, das Weinen der Trauernden betrübt, das Lachen reizt zur Heiterkeit, der Ärger führt zur Verstimmung. Je vollkommener ein Affekt unterdrückt wird, desto unverbindlicher kann die Reaktion eines Gegenübers oder der Gruppe ausfallen. Affektkontrolle führt mit exponentiellem Faktor zu einer Verringerung affektbeherrschter Situationen.

Die Meisterung der Affekte, die Unterdrückung und Schwächung starker emotionaler Impulse, die Verringerung des emotionalen Ausdrucks, all dies führt dazu, dass der Bereich dessen, was als „Gefühl“ betrachtet werden kann, stetig wächst. Im Zuge der zunehmenden Beherrschung verlieren mehr und mehr Affekte ihren starken Ausdruck und ihren drängenden Handlungsimpuls und werden damit zu Gefühlen. Dies geschieht sicherlich nicht in erster Linie über die individuelle Regulierung des Ausdruckverhaltens. Wie oben bereits dargelegt, pflegt eine Gruppe in der Regel eine emotionale Praxis, die das zu erwartende Verhalten *ohne* aktive bzw. bewusste Regulierung des Einzelnen erzeugt. Doch die offene Thematisierung der Ausdrucksregulierung in den Gefühlstheorien, das Angebot an den Einzelnen, nachregulieren zu *können*, zeigt, dass eine grundlegende Wandlung stattgefunden hat, und dass zunehmende Körperbeherrschung ein wichtiger Teil dessen ist.

Betrachten wir alle drei angesprochenen Bereiche der Regulierung des Empfindens, wird deutlich, dass dem Individuum einiges an „Gefühlsarbeit“ zugemutet wird: Der Einzelne hat darüber zu entscheiden, welche Situationen er wählt (und damit, welche Empfindungen er sucht bzw. meidet). Er soll die Intensität seines Fühlens regeln über die Steuerung seiner Gedanken und seiner Aufmerksamkeit; ebenso ist seine Aufgabe, Gefühle gegebenenfalls zu stärken, zu schwächen oder hervorzurufen. Und nicht zuletzt er hat sich in seinem Ausdruck zu kontrollieren. Das „Gesetz der Mäßigung“, wie Maaß diese Arbeit nennt, soll als „heilig und unverbrüchlich“ angesehen werden. Es soll jederzeit

leicht und schnell vergegenwärtigt werden können und Maßstab aller vorkommenden Fälle sein.⁶⁴

Die Grundvoraussetzung dieser aktiven Teilnahme an der Regulation des Empfindens ist ein hohes Maß an Bewusstheit und Selbstdisziplin. Die Autoren sind sich im Klaren darüber, dass dies Fähigkeiten sind, die erworben und gepflegt werden müssen. Maaß nennt sie die „*Gegenwart des Geistes*“ und die „*freie Willkühr*“. Sein Rat lautet, „*kein Mittel unbenutzt lassen, was uns dazu behülflich seyn kann, uns [die] Gegenwart des Geistes zu erwerben, oder sie zu stärken und zu vermehren.*“⁶⁵ Dasselbe gilt für die freie Willkür. Man solle sich darin üben, Handlungen aus eigener Freiheit heraus zu unternehmen und „*sich nicht immer, einer Maschine gleich, von Andern leiten zu lassen.*“ Wichtig sei es, die einmal gefassten Entschlüsse auch auszuführen. Man müsse sich „*aufs äußerste anstrengen*“, wenn „*sich Neigungen oder andre sinnliche Triebfedern entgegen stellen, um ihre Ausführung zu verhindern.*“ Um sich in Disziplin zu üben, solle man hin und wieder auch auf die Befriedigung nicht schädlicher Begierden verzichten, „*bloß, um die Kraft der freien Willkühr zu üben, und dadurch ihre Stärke zu erhöhen.*“⁶⁶ Es sei sogar erlaubt, „*sinnliche Begierden oder Verabscheuungen bisweilen bloß in der Absicht [zu] erregen, oder [zu] verstärken, um sie nachher zu bezähmen.*“ Allerdings müsse sich vernünftiger Weise zugetraut werden, dass man die Versuchung bestehen und „*die erregten Begierden oder Verabscheuungen männlich besiegen werde[...].*“⁶⁷

Am Anfang dieser Erörterung über die Beherrschung der Gefühle stand die Frage, ob Kants Forderung nach einem „Sterben in guter Laune“ eine polemische Übersteigerung war, oder dem entsprach, was die Leser sich als realistisches Ziel setzten.

Nun wird es sicherlich nicht jedermanns Ziel gewesen sein, das eigene Leben in „guter Laune“ zu beenden. Dies trifft auch nicht den Kern der Aussage. Kant drückt mit seiner Forderung vielmehr die Überzeugung aus, dass es im Vermö-

⁶⁴ Maaß 1811, S. 493.

⁶⁵ Maaß 1811, S. 493-494.

⁶⁶ Maaß 1805, S. 455-456.

⁶⁷ Maaß 1805, S. 487.

gen des Einzelnen steht, sein Empfinden selbst zu bestimmen, und er eine Verpflichtung sieht, dies auch zu tun - und in *diesem* Sinne ist Kants Forderung durchaus zeitgemäß.

Die eingangs zitierte Frage Webers, ob denn das Sprichwort nicht mehr gelte, dass man über Gefühle nicht rasonieren und dass man ebenso wenig über sie Meister werden könne, beantwortet er folgendermaßen - und er formuliert damit noch einmal den Konsens seiner Zeit: *„Durch ernstliches Aufmerken, durch wiederholtes und vielseitiges Nachdenken über die Gefühle, die uns vorzugsweise zu beherrschen pflegen, durch das Tageslicht, das wir auf solche Weise über das gefährliche Helldunkel unserer Empfindungen und Gefühlsneigungen verbreiten, werden sie mehr und mehr in ihrer Allgewalt verschwinden und durch Begriffe berichtet werden können. Den Vorhof zum Herzen soll der Verstand bewachen, und leicht wird er dann im Vorrücken und am Eingange noch den Zunder ersticken oder selbstbestimmend leiten können.“*⁶⁸

Sichtbar wird, wie intensiv der Bildungsbürger an seinem Empfinden arbeitet, wie hoch seine Erwartungen hinsichtlich der Beherrschbarkeit von Gefühlen sind - und wie äußerst diszipliniert er sich in allen Lebenslagen zu kontrollieren sucht. Es fragt sich, woher die Motivation dazu kommt.

Was treibt ihn dazu an, sich Gedanken darüber zu machen, ob er dieses oder jenes Vergnügen wählen möchte? Worauf beruht sein Bemühen, stets das rechte Maß an Gefühlen zu empfinden - und zu zeigen? Was motiviert ihn dazu, seinen Gefühlsausdruck zu beherrschen?

Nicht zuletzt stellt sich die Frage: Wie frei ist der Bildungsbürger hinsichtlich seines emotionalen Verhaltens?

4. Der Bildungsbürger zwischen emotionaler Selbstbestimmung und Sozialkontrolle

Die Motivation des Einzelnen, sein Fühlen zu beherrschen, ist erstaunlich hoch. Ganz anders als der Gelehrte des frühen 18. Jahrhunderts, findet sich der Bildungsbürger zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht einfach in das Geschehen

⁶⁸ Weber, S. 24-25.

hinein und akzeptiert sein Empfinden (bzw. bemüht sich, es zu ignorieren). Er spürt seinen Gefühlen nach, er manipuliert, verstärkt, lenkt und reguliert, bis sein Fühlen einem bestimmten Erwartungswert entspricht.

Woher nimmt er dafür die Motivation?

Galt dem Gelehrten des frühen 18. Jahrhunderts sein Leben als nicht steuerbar, und sehnte er sich auf eine ruhige See, so entwirft der Bildungsbürger des beginnenden 19. Jahrhunderts sein Leben als *Kapitän* eines Schiffes. Das metaphorische Bild der Seele „als Schiff auf ruhiger See“ wird abgelöst durch das Ideal eines mit gespannten Segeln dahinfliegenden Schiffes. Wobei - hier findet sich eine weitere bedeutsame Änderung des Bildes - inzwischen ein Kapitän an Bord ist, der das Schiff seinen Zielen entgegen führt. Empfindungen sind nun nicht mehr der Sturm, der das Schiff bedroht, sondern der Wind in den Segeln, der es seinem Ziel entgegenbringt. Doch zu welchen Ufern bricht der Bildungsbürger auf? Was ist sein Ziel?

Betrachten wir dazu die Gruppe der Bildungsbürger genauer: Wer sind sie? Was zeichnet sie aus? Zunächst ist die Zugehörigkeit der Bildungsbürger zum Bürgertum zu konstatieren. Wenn in der Geschichtswissenschaft vom „Bürgertum“, genauer: vom „modernen Bürgertum“, gesprochen wird, dann ist in der Regel eine Gesellschaftsformation gemeint, die, obwohl nur 5-15% der deutschen Bevölkerung umfassend⁶⁹, seit dem späten 18. Jahrhundert Träger bedeutender innovativer Leistungen gewesen ist. Ihr wird zugeschrieben, die Demokratie, den Kapitalismus und die kulturelle Moderne durchgesetzt zu haben.⁷⁰ Dem Bürgertum werden zudem die Prägung männlich-weiblicher Rollen und die Vertiefung der Geschlechterdifferenz angerechnet.⁷¹ Die Veränderung der Familienstruktur von der Groß- zur Kleinfamilie wird ebenso auf seine

⁶⁹ Die Zahlen beziehen sich auf die Mitte des 19. Jahrhunderts. Vgl. Jürgen Kocka: Das Europäische Muster und der deutsche Fall. In: Jürgen Kocka (Hrsg.): Bürgertum im 19. Jahrhundert. Bd. 1, Göttingen 1995, S. 9-84, hier: S. 10; Hans Ulrich Wehler schlüsselt das deutsche Bürgertum für die wilhelminischen Jahrzehnte folgendermaßen auf: Spitzenbourgeoisie 0,5%, Wirtschaftsbürgertum 3-4%, Bildungsbürgertum 0,7-1%, Kleinbürgertum 8-10%. In: Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Bd. 3 Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges: 1848-1914. München, S. 845-846.

⁷⁰ Rainer M. Lepsius: Demokratie in Deutschland: soziologisch-historische Konstellationsanalysen; ausgewählte Aufsätze. Göttingen 1993 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 100), S. 292-293.

⁷¹ Ute Frevert (Hrsg.): Bürgerinnen und Bürger. Göttingen 1988 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 77), S. 11.

Wirkungen zurückgeführt⁷² wie die Etablierung neuer Formen von Öffentlichkeit und Privatheit.⁷³

Der auf diese Weise verwendete Begriff „Bürgertum“ ist jedoch eine strukturanalytische Kategorie. Die unterschiedlichen Leistungen sind nicht - wie der Begriff nahelegt - von einer einzelnen Gruppe durchgesetzt worden, sondern von - in historischer Dynamik immer wieder neu zusammengesetzten - „Vergesellschaftungen“. Vergesellschaftung bedeutet in diesem Zusammenhang den Zusammenschluss der Mitglieder verschiedener Berufsgruppen aufgrund von gemeinsamen Interessen und Wertorientierungen.⁷⁴ Die Herkunft der Mitglieder des Bürgertums ist in der Regel die „Mittelschicht“.⁷⁵ Ihr werden verschiedene Berufs- und Einkommensgruppen zugerechnet. In den Städten sind das Beamte, Offiziere, Geistliche, Angestellte, freie Berufe und das Handwerk, auf dem Land vorwiegend selbständige Bauern. Die ähnliche ökonomische Basis der Mittelschichten (fehlender Reichtum, aber gesicherte Verhältnisse) ist eine *Voraussetzung* ihrer Vergesellschaftung, aber keine hinreichende Bedingung.⁷⁶ Erst der Aufbau von handlungsleitenden Wertorientierungen und die Manifestierung dieser Wertorientierungen in politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Organisationen machen es letztendlich sinnvoll, von „vergesellschafteten“ Mittelschichten, vom „Bürgertum“, zu sprechen. Je nach Blickwinkel, je nach Forschungsinteresse und erkenntnisleitender Fragestellung lassen sich verschiedene „Vergesellschaftungen“ mit unterschiedlichen Charakteren identifizieren. Gemeinhin wird von zwei bürgerlichen Fraktionen gesprochen, vom

⁷² Jürgen Kocka (Hrsg.): Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert. Göttingen 1987, S. 36.

⁷³ Richard Sennett: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Frankfurt a. M. 1983 (Orig.: The Fall of Public Man. 1977).

⁷⁴ Lepsius, R. M.: Zur Soziologie des Bürgertums und der Bürgerlichkeit. In: Kocka: Bürger und Bürgerlichkeit, S. 79-100, hier: S. 80.

⁷⁵ Vgl. hierzu das Modell von Ritter und Tenfelde in: Gerhard A. Ritter und Klaus Tenfelde: Arbeiter im Deutschen Kaiserreich 1871-1914. Bonn 1992, S. 130. Die Mittelschicht grenzt sich nach „oben“ vom Adel und von den Gutsbesitzern ab, nach „unten“ von der Arbeiterklasse, den gewerblichen Arbeitern, Dienstboten und Landarbeitern. Die Abgrenzungen und Beziehungen der Berufs- und Sozialgruppen sind einer starken historischen Dynamik unterworfen. Die genannte Kategorisierung bezieht sich bei den o. g. Autoren auf das Kaiserreich. Inwieweit die Unternehmer des 19. Jahrhunderts der Mittelschicht zuzurechnen sind, ist umstritten. Ihre gesellschaftliche Position verändert sich im Laufe des 19. Jahrhunderts sehr stark. In der Regel werden sie zu Beginn des 19. Jahrhunderts der Mittelschicht, am Ende des 19. Jahrhunderts der Oberschicht zugeordnet.

⁷⁶ In internationalen Vergleichen konnte gezeigt werden, dass von der Existenz einer Mittelklasse nicht gleichzeitig auf die Existenz eines Bürgertums geschlossen werden kann. Vgl. Rainer M. Lepsius (Hrsg.): Zur Soziologie des Bürgertums und der Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert. Göttingen 1987, S. 81.

„Bildungsbürgertum“ und vom „Wirtschaftsbürgertum“.⁷⁷ Ob und inwieweit diese Fraktionen noch weiter differenziert werden müssen, oder ob sie sogar zusammengefasst und als realhistorische soziale Einheit betrachtet werden können, ist innerhalb der Geschichtswissenschaft umstritten.⁷⁸ Ursache dieser Uneinigkeit ist die kontroverse Beurteilung der Frage, inwiefern bürgerliche Schichten ihre lebensweltliche Heterogenität (hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen und ökonomischen Lebenssituation, ihrer rechtlichen und politischen Privilegierung) überwinden konnten. Speziell für das Bildungsbürgertum formuliert Jürgen Kocka die Problemlage folgendermaßen:

Schließlich war das Bildungsbürgertum ein sehr heterogenes Phänomen, dessen Angehörige sich von einander in vielerlei Hinsicht unterschieden (nach Beruf, Art des Einkommens, Klassenlage, Wohlstand, Lebenschancen, Sicherheit, Macht und politischer Orientierung). Stellten ihre gemeinsamen, aus prinzipiell ähnlichen Bildungserfahrungen resultierenden Merkmale wirklich eine ausreichend tragfähige Grundlage dar für ihr kollektives Selbstverständnis und ihre Anerkennung durch andere, für ihre Beziehungen untereinander, ihre Lebensart und ihre Weltanschauung?“⁷⁹

⁷⁷ Folgt man jedoch Lepsius (späterer) klassifikatorischer Gliederung des Bürgertums, wird es sinnvoll, von drei Bürgertümern zu sprechen: vom Wirtschaftsbürgertum, vom Dienstleistungsbürgertum und vom politischen Bürgertum. Diese drei Bürgertümer sind in ihren Strukturen äußerst heterogen. Das Wirtschaftsbürgertum fußt auf der Durchsetzung von privilegierten Erwerbchancen. Klassenbildungsprozesse vom späten 18. bis Mitte des 19. Jahrhunderts fügt das neue Unternehmertum des sich langsam ausprägenden Kapitalismus zusammen. Das Dienstleistungsbürgertum erwächst aus der Nutzung von Kompetenz- und Autoritätschancen im Zuge der Ausbildung von Dienstleistung. Zwei strukturelle Veränderungen in der Evolution der modernen Gesellschaft begründen das Entstehen dieser eigentümlichen Berufsklasse: Bürokratisierung und Professionalisierung. Das politische Bürgertum entsteht mit der Demokratisierung des Herrschaftssystems. Es lebt entweder aus Kapitalrenditen oder den Einkünften, die über politische Ämter erzielt werden können. Es umfasst diejenigen Gruppen, die an der Herrschaftsordnung teilhaben oder ihr gegenüber eine relativ große Autonomie besitzen. Das Bildungsbürgertum wird als eine weitere Vergemeinschaftung (auf höherer Aggregationsebene) aus dem Dienstleistungsbürgertum heraus betrachtet.

⁷⁸ Vgl. dazu Manfred Hettling: Politische Bürgerlichkeit: der Bürger zwischen Individualität und Vergesellschaftung in Deutschland und der Schweiz von 1860 bis 1918. Göttingen 1999 (Bürgertum, Bd. 13), S. 11-34. Die Kontroverse im Überblick: Andreas Schulz: Lebenswelt und Kultur des Bürgertums im 19. und 20. Jahrhundert. München 2005 (Enzyklopädie Deutscher Geschichte Bd. 75), S. 55-76.

⁷⁹ „[...] Und man müßte sich noch klarer darüber werden, warum und in welcher Hinsicht Bildung die Kraft besessen haben könnte, die an ihr Partizipierenden trotz all der sie im übrigen trennenden Unterschiede gleichwohl spezifisch zu „vergesellschaften.“ Kocka: Bürger und Bürgerlichkeit, S. 37.

Wie Lepsius ausführt, beruht die Vergesellschaftung der bürgerlichen Schichten nicht allein auf klassenspezifischen materiellen Interessen, denn dazu waren sie zu inhomogen.⁸⁰ Erst ein übergeordnetes *ideelles* Interesse ermöglichte den Zusammenschluss und ein zielgerichtetes Handeln der verschiedenen Berufsgruppen. Dieses Interesse entwickelt sich in der Aufklärung, es erwuchs aus den Oppositionsverhältnissen der Mittelschicht zum Adel und zur Arbeiterschaft. Es ist die Idee der „Bürgerlichen Gesellschaft“, die neue Modelle der wirtschaftlichen, der sozialen und politischen Ordnung beschreibt und die zunehmend handlungsanleitend wird. Auf wirtschaftlicher Ebene soll die absolutistische Wirtschaftsform abgelöst werden durch rechtlich geregelte Marktwirtschaft, auf sozialer Ebene sollen geburtsständische Privilegien und klerikale Dominanz ersetzt werden durch die Prinzipien von individueller Gleichheit und Freiheit des Menschen, und in politischer Hinsicht soll ein liberaler Rechts- und Verfassungsstaat über Öffentlichkeit, Wahlen und Repräsentationsorgane den Willen der mündigen Bürger ausdrücken.⁸¹ Die Wirkung dieser Idee lässt sich an der Entwicklung des Begriffs „Bürger“ seit Mitte des 18. Jahrhunderts ablesen. Er erhält über seine traditionelle Verwendung als Bezeichnung des Stadtbürgers hinaus eine utopische zukunftsgerichtete Wendung: *„Der Bürger also, wie man ihn kannte, sollte künftig mehr sein, als er war.“*⁸²

Dieses „mehr“ gilt nicht nur in wirtschaftlicher, sozialer und politischer Hinsicht. Auch der Mensch selbst wird in diesem „Projekt der Moderne“ mit neuen Maßstäben gemessen. Abzulesen ist dies am Bildungsbegriff, der sich zwar aus älteren Vorstellungen ableitete, aber ab Mitte des 18. Jahrhunderts auch einen völlig neuen Charakterzug hinzugewinnt.⁸³ Bis dahin galt „Bildung“ oftmals noch als Synonym für „Erziehung“ und zielte im Kontext der Pädagogik auf eine staatlich organisierte und von Lehrern geleitete Ausbildung. Nun gewinnt er an Eigenbedeutung und bezeichnet einen Prozess, der auf die umfassende Entwicklung der seelischen und geistigen Kräfte des Menschen zielt. Humboldt sieht im Jahr 1810 den *„wahre[n] Zweck des Menschen“* in der *„höchste[n]“*

⁸⁰ Zum Konzept der Vergesellschaftung und den folgenden Ausführungen vgl. Lepsius: Zur Soziologie, S. 79-100.

⁸¹ Kocka: Bürger und Bürgerlichkeit, S. 29.

⁸² Lothar Gall: „... Ich wünschte ein Bürger zu sein.“ Zum Selbstverständnis des deutschen Bürgertums im 19. Jahrhundert. In: Historische Zeitschrift 245 (1987), S. 601-623, hier S. 605.

⁸³ Vgl. Artikel „Bildung“ von Rudolf Vierhaus in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 1974, Bd. 1, S. 508-551.

*und porportionierlichste[n] Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen“.*⁸⁴ Diese Bildung sei dem Menschen ein Bedürfnis, wie Herder anmerkt: *„Jeder Mensch hat ein Bild in sich, was er sein und werden soll; solange er das noch nicht ist, ist noch Unfriede in seinen Gebeinen.“*⁸⁵ Eine zentrale Meinung spricht auch Hegel aus: *„Der Mensch ist, was er sein soll, nur durch Bildung.“*⁸⁶ Bildung bedeutet hier: *„Formung, Pflege, aber auch Entfaltung und Selbstvervollkommnung der menschlichen Seelenkräfte, des ‚Herzens‘, des ‚Geschmacks‘“.*⁸⁷

Der Wert einer Person bemisst sich nun nicht mehr an einer durch Geburt erworbenen Gruppenzugehörigkeit oder einer vorgegebenen Rolle, sondern an der Herausbildung einer individuellen Persönlichkeit.⁸⁸ Für den Bürger, insbesondere für den Bildungsbürger gilt nun, sich einem Ideal anzunähern. Mithin kann als Ziel bildungsbürgerlichen Strebens, um die Metapher der Seefahrt wieder aufzunehmen, das „bürgerliche Utopia“ genannt werden, eine ideale Gesellschaft, die am Ende des 18. Jahrhunderts kaum erst in den Köpfen existiert, am Ende des 19. Jahrhunderts jedoch schon deutliche Spuren in der Gesellschaft hinterlässt. Die eingangs erfragte Motivation der bildungsbürgerlichen Arbeit am eigenen Empfinden erwächst somit - zumindest zu *einem* Teil (eine weitere Motivation kommt hinzu) - aus dem Bedürfnis, sich zu einer Persönlichkeit zu bilden. Anders formuliert, es ist die Zielvorstellung des Bildungsbürgers von einem Dasein als „vervollkommneter“ Mensch, die ihn anleitet, sich selbst zu formen, seine guten Ansätze weiter zu entwickeln und Missstände (eigene wie die seiner Anvertrauten) zu beheben. Ihm geht es darum, einem Idealbild des Menschseins nahe zu kommen. Seine Lust an der Selbstbeobachtung paart sich mit der Verpflichtung, jemand zu *werden*. D.h. der Blick, den er auf sich selbst richtet, ist zugleich eine Gegenüberstellung von Selbsteinschätzung und Idealbild. Für L. H. Jakobi ist 1795 diese Selbstbespiegelung sogar die Quelle jeglichen Vergnügens oder Verdrusses: *„Alle Vorstellungen, wodurch sich der Mensch die Vorzüge und Vollkommenheiten*

⁸⁴ W. v. Humboldt: Über die innere und äußere Organisation der höheren Wissenschaftlichen Anstalten in Berlin (1810), AA Bd. 1 106, 101 (zitiert nach Vierhaus, S. 521).

⁸⁵ zitiert nach Koselleck, S. 17.

⁸⁶ Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Hrg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1955 (5. Aufl.), S. 58 (zitiert nach Koselleck, S. 21).

⁸⁷ Vierhaus, S. 515.

⁸⁸ Manfred Hettling/ Stefan-Ludwig Hoffmann: Zur Historisierung bürgerlicher Werte. In: diess. (Hrsg.): Der bürgerliche Werthimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts. Göttingen 2000, S. 7-21, hier: S. 14.

seiner Person und seines innern und äußern Zustandes vorstellt, erzeugen ein angenehmes inneres Gefühl. Alle Vorstellungen, wodurch sich der Mensch die Mängel und Unvollkommenheiten seiner Person und seiner innern und äußern Zustände vorstellt, erzeugen ein unangenehmes inneres Gefühl.“⁸⁹ Dieser Abgleich mit dem Ideal ist emotional stark aufgeladen. Wer sich auf ihn einlässt, den erwarten sowohl Vergnügen - wenn er dem Ideal entspricht -, wie auch Verdruss, wenn er Mängel entdeckt. Beide Empfindungen verstärken das Bemühen um Vervollkommnung: Das Vergnügen spornt an, Fähigkeiten und Verhaltensweisen weiter auszuprägen, die dem Ideal entsprechen; das Unbehagen erzeugt die Motivation, sich zu verändern. Für Jakobi gibt dieser Selbstbezug allen Ereignissen ihren Wert.⁹⁰

Das Messen an Idealen macht vor Anderen nicht halt. Aufschlussreich sind die Ausführungen Platners zur Lächerlichkeit. Das Lächerliche habe Unvollkommenheiten zum Inhalt, das komisch Lächerliche beispielsweise „*unwichtige menschliche Unvollkommenheiten und Uebel; wie z.B. Fehler der Gestalt, Gesichtsbildung, Stellung, Stimme, Aussprache, Wortsetzung, Kleidung, Mode, Lebensart; auch unbedeutende Irrthümer der Sinnen, des Gedächtnisses, der Urtheilskraft und des Geschmacks [...]*“.⁹¹ Zur Lächerlichkeit komme es, weil angenehme und unangenehme Empfindungen sich vermischten: Jede auch noch so unbedeutende Unvollkommenheit sei ein Übel und erzeuge Missvergnügen; der Gedanke allerdings, diesen wahrgenommenen Fehler nicht zu haben, sei eine angenehme Empfindung.⁹² Auch *wichtige* menschliche Unvollkommenheiten können Platner zufolge zur Lächerlichkeit reizen. Sie sind die Ursache für „*satyrische Lächerlichkeit*“, sie beschäftigt sich vor allem mit moralischen Unvollkommenheiten wie „*Wollüstigkeit, Geiz und Stolz und alle anderen Untugenden des Verhaltens und Betragens*“. Aber auch Unvollkommenheiten des Verstandes gelten, sofern sie zu vermeiden sind, als lächer-

⁸⁹ Jakobi 1795, S. 309-310.

⁹⁰ Vgl. auch Jakobi 1795, S. 310-311. Diese Selbstbezogenheit zeigt sich deutlich auch in Platners Verständnis von „Schönheit“: *Ich sehe ein schönes Gemählde. Das Vergnügen, welches ich hier empfinde, ist nicht die undeutliche Vorstellung von der Vollkommenheit des Gemählde, sondern von der Vollkommenheit des Zustandes, in welchen ich durch den Anblick desselben versetzt werde.*“ Platner 1790, S. 254.

⁹¹ Platner 1790, S. 390.

⁹² Platner 1790, S. 391-392.

lich. Hierzu zählen „Unwissenheit, Irrthum, Vorurtheil, Aberglaube, Schwärmerey, Albernheit, Unbesonnenheit“ und „Schwatzhaftigkeit“⁹³

Diese „Unvollkommenheiten“ zeigen uns nicht nur, was der Bildungsbürger zu vermeiden sucht. Sie zeigen auch, was er - in ihrem jeweiligen Gegenteil - anstrebt, und *warum* er es anstrebt.⁹⁴ Der bürgerliche Bildungs-Enthusiasmus beruht auf dem Gedanken der Überlegenheit moralischer Tugend und intellektueller Begabung.

Eine komplementäre Motivationsquelle wird deutlich, wenn man die gesellschaftliche Position des Bildungsbürgers näher in Augenschein nimmt. Er gehört weder zum Adel noch zur Arbeiterschaft, seine soziale „Heimat“ ist die Mittelschicht. Doch diese ist eine inhomogene Sammlung von Berufsgruppen mit unterschiedlichen Lebensstilen, ökonomischen Lagen und rechtlicher Privilegierung -, Heimat im Sinne von Identifikation bietet sie nicht. Erst die „Verbürgerlichung“ schafft den Mitgliedern dieser Schicht eine Identität. Das macht einen wesentlichen Unterschied aus zu den Identifikationsmöglichkeiten älterer Gruppen, etwa der adligen Gesellschaft oder der vorindustriellen Handwerkerwelt, die ihren Mitgliedern per Geburt ihre Zugehörigkeit zusicherten. Das moderne Bürgertum konstituiert sich hingegen über einen Prozess, der jedem Individuum aufnötigt, sich aktiv um den Erwerb und das Praktizieren

⁹³ Platner 1790, S. 390

⁹⁴ Jakobi formuliert das bildungsbürgerliche Ideal positiv: „Das Bewußtseyn eines großen Verstandes, vieler Erkenntnisse, und überhaupt vorzüglicher Naturgaben“ sei angenehm, ebenso „das Bewußtseyn eines guten Willens, der Tugend und der durch sie hervor gebrachten Handlungen“. Eine angenehme Empfindung entstünde zudem, wenn man sich „einer dauerhaften körperlichen Gesundheit und eines vollkommenen körperlichen Zustandes“ gewiss sei und „solcher äußern Verhältnisse, die [...] unsre Bedürfnisse befriedigen und [...] unsre Kräfte verstärken und erhöhen“. Hier denkt Jakobi an „Reichthümer, Ehre, vornehmer Stand u. s. w.“.

Jakobi 1795, S. 312.

Der Universitätsabgänger des ausgehenden 18. Jahrhunderts suchte, wenn er keine Anstellung im Staatsdienst fand, eine Stellung als Hofmeister (Ausbilder, Erzieher und Reisebegleiter der Kinder von Edelleuten, Beamten, Pächtern und Predigern). Mit Entstehen des selbstbewussten städtischen Bürgertums zur Jahrhundertwende erhält dieser „Beruf“ die Bezeichnung: „Hauslehrer“. A. H. Niemeyer beschreibt 1786 seine „wünschenswerten Eigenschaften“ folgendermaßen „eine edle, selbst Ehrerbietung gebietende Gestalt; Würde, die sich ohne angenommen zu sein, mit dem Ausdruck des Wohlwollens vereinigt, ein sicheres Auge; Herrschaft der Seele über Mienen und Gebärden, auch im Zustande der Leidenschaft; Leichtigkeit und Anstand in der Bewegung aller Gliedmaßen; gerader Gang ohne affektierte Feierlichkeit“.

Niemeyer, A. H.: Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts für Eltern, Hauslehrer und Erzieher (1786), Reutlingen 1835 (9. Aufl.), S. 116 (zitiert nach: Hans Heinrich Gerth: Die Struktursituation der bürgerlichen Intelligenz im ausgehenden 18. Jahrhundert. In: Ulrich Herrmann (Hrsg.) „Die Bildung des Bürgers.“ Die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft und die Gebildeten im 18. Jahrhundert. Weinheim / Basel 1982, S. 329- 358. Zitat S. 346.).

bürgerlicher Kultur zu bemühen. Auf der einen Seite bedeutet dies, dass das Bürgertum gegenüber der Herkunft seiner Mitglieder „rekrutierungsoffen“ ist.⁹⁵ Jeder, der die Anforderungen erfüllt, kann ihm zugehören. Doch andererseits fällt auch derjenige heraus, der die kulturellen Regeln nicht beherrscht oder bricht. Wolfgang Kaschuba weist darauf hin, dass diese Voraussetzung durchaus anspruchsvoll ist: *„Wer nicht als Kind bereits erste lyrische Gehversuche unternahm, wird sich in Gesprächen und Briefen schwer tun, seiner „Befindlichkeit“ mit dem nötigen melancholischen Timbre Ausdruck zu verleihen; wer in der eigenen Familie nie mit Hausmusik in Berührung kam, dem fehlen wichtige „Talente“ in der damaligen bürgerlichen Salonkultur[...]“*⁹⁶ Bürgerliche Kultur ist sowohl das „einigende Band“ wie auch die „Richtschnur der Ausgrenzung“. Dem Individuum ist seine Zugehörigkeit zum Bildungsbürgertum nicht gegeben, sondern es erwirbt sie, und sie kann ihm wieder abgesprochen werden. Hier finden wir die zweite Motivationsquelle des Bildungsbürgers: durch eine kompromisslose Anpassungsbereitschaft an die emotionalen Normen dieser Gruppe sichert er sich seine Sozialgruppenzugehörigkeit und seine soziale Identität.

Entscheidende Kriterien für die Zugehörigkeit zum bzw. das Ausgeschlossensein vom Bildungsbürgertum sind „Ehre“ und „Schande“. Die Wahrung seiner Ehre gilt dem Bildungsbürger als wichtigster Lebensinhalt, er ist bereit, sein Leben für sie aufs Spiel zu setzen.⁹⁷ Wie Maaß 1812 erklärt, ist *„Ehre [...] die gute, Schande die schlechte Meinung, die Andere von unserer Vollkommenheit [...] haben.“* Die Gefühle, die durch Ehre oder Schande erzeugt werden, sind *„Ehrgefühl“* und *„Scham“*. So angenehm das Ehrgefühl sei, so unangenehm sei das Empfinden von Scham. Platner urteilt 1790, nichts komme der Scham gleich, sie sei *„unter allen menschlichen unangenehmen Empfindungen [...] eine der schmerzhaftesten und unauslöschlichsten.“* Der Grund hierfür liege in

⁹⁵ Konkret bedeutet dies: Wer seine Zugehörigkeit zum Bürgertum erweist, hat Anspruch auf Sozialprestige. Vgl. M. Rainer Lepsius: Das Bildungsbürgertum als ständische Vergesellschaftung. In: M. Rainer Lepsius (Hrsg.): Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil 3: Lebensführung und ständische Vergesellschaftung. (Industrielle Welt; Bd. 47) Stuttgart 1992, S. 9-18, hier S. 9.

⁹⁶ Wolfgang Kaschuba: Deutsche Bürgerlichkeit nach 1800. Kultur als symbolische Praxis. In: Jürgen Kocka (Hrsg.): Bürgertum im 19. Jahrhundert. Bd. II: Wirtschaftsbürger und Bildungsbürger. Göttingen 1995, S. 92-127, hier: S. 100.

⁹⁷ Vgl. Kap. 3, Abschn. 3. 2.3.

dem Bewusstsein, dass „die meisten andern Uebel [...] leichter verbessert werden können.“ Eine verlorene Ehre sei kaum mehr wieder herzustellen.⁹⁸

Betrachten wir „Ehrlosigkeit“ als Ausgrenzungskriterium, so wird „Schande“ zu einem Exklusionfaktor. Sowohl Maaß wie auch Platner sprechen davon, dass das Schamgefühl der Wächter der Ehre sei: „Ist die Gefahr, welche der Ehre drohet, dringend und gegenwärtig: so wird die Schaam durch ein heftiges Schrecken erweckt [...]“.⁹⁹ „Sie nöthigt der Seele Entschließungen und Handlungen ab, die ihren stärksten Neigungen zuwider sind“, so werde beispielsweise der Geizige dazu aufgelegt, Geschenke zu machen, der Rachsüchtige ziehe Versöhnung in Betracht und der Stolze übe sich in Bescheidenheit. Die Sorge, Scham empfinden zu müssen, führt zu intensiven Anpassungsbestrebungen. Wie wirksam die Scham auch im Bereich der Gefühls- bzw. Affektbeherrschung zur Normerfüllung erzieht, zeigen Platners Ausführungen: Ihre Kraft sei so gewaltig, dass sie „sogar mitten in dem Ausbruche der heftigsten Leidenschaften eine Selbstmacht“ entwickle, „die sonst keine moralische Kraft so groß und schnell erhellt“. Sie „gebietet mit einem einzigen Nachrucke beim Zorn, und selbst der thierischen Brunst, augenblicklichen Stillstand.“¹⁰⁰

Die Unsicherheit der Zugehörigkeit zum Bürgertum macht den Bildungsbürger anfällig für Zweifel an seiner Identität und erregt eine gesteigerte Aufmerksamkeit, wenn es um Handlungen oder Ereignisse geht, die von seinesgleichen zur Beurteilung anstehen. Der ständige Abgleich zwischen Selbstbild und Ideal gilt auch im Bereich der Ehre für unabdingbar. Für Maaß gehören „Selbstgefühl“ und „Ehrgefühl“ aufs engste zusammen: „Die Erfahrung lehrt daher, daß scharfes Ehrgefühl und lebhaftes Selbstgefühl in der Regel mit einander verbunden sind, und daß derjenige, dem es an Selbstgefühl gebricht, auch des Ehrgefühles ermangelt. Wer kein Gefühl für seine eigne Würde, keine Achtung für sich selbst hat, der kümmert sich auch um das Urtheil Anderer nicht. Es gilt ihm gleich, was die Welt von ihm denke

⁹⁸ Platner 1790, S. 430-431. Ebenso Maaß 1812, S. 292: „In Ansehung der Ehre und Schande insbesondere kömmt überdem noch dieser Umstand hinzu: daß Ehre sehr leicht wieder eingeüßt, Schande hingegen nicht leicht wieder ausgelöscht werden kann.“

⁹⁹ Platner 1790, S. 627. Maaß 1812, S. 312-317. Aus heutiger Perspektive ist es nicht die Scham selbst, sondern die Befürchtung, Scham empfinden zu müssen, die aktivierend wirkt.

¹⁰⁰ Platner 1790, S. 627.

oder sage.“¹⁰¹ Doch ein Bildungsbürger, der kein Interesse daran hat, was andere von ihm denken oder sagen, ist ein Widerspruch in sich. Schließlich ist es eine *Voraussetzung* der Verbürgerlichung, von anderen akzeptiert und so in seiner Identität bestätigt zu werden.

Tugendhaftigkeit, verstanden im positiven Sinne als Anpassung an grundlegende Normen, ist dem Bildungsbürger die Voraussetzung seiner Zugehörigkeit, sie steht im Fokus seines sozialen Lebens. „*Nur dem Leichtsinne und dem Laster*“ könne die Tugend gleichgültig sein, denn sie ist es, die „*allen vernünftigen Wesen Achtung ab[zwingt]*“, konstatiert Nüsslein 1821¹⁰². Diese Achtung werde durch Lob und Ehrenbezeugungen zum Ausdruck gebracht und ziehe dadurch „*eine Art von Nimbus um den Geehrten*“.

Es ist dieser Nimbus - man könnte auch sagen: diese soziale Sonderschätzung¹⁰³ -, die die Zugehörigkeit zum Bürgertum erzeugt und aus einem Individuum der Mittelschicht einen geachteten und geehrten Bürger macht.

Maaß sieht es als eine Pflicht, Ehr- und Schamgefühl zu pflegen. Schlummerten sie beim Kinde noch, seien sie zu wecken und stets „wach“ zu halten. Dazu gelte es, „*fleißig Beispiele von wahrer Ehre und Schande, und lebhaft Darstellungen des Zustandes derer, die geehrt oder beschämt wurden*“, mit Aufmerksamkeit zu betrachten.¹⁰⁴ Wie wenig kann es jetzt noch erstaunen, dass die Entdeckung (s)einer Schande für den Bürger ein äußerst schmerzvoller - ein *peinlicher* - Vorgang ist, und er alles aufbietet, um die verletzte Ehre zu behaupten. Die Scham selbst ergreift Regie: „*Sie strenge Witz und List an zur Erfindung von Entschuldigungen, Ausflüchten und Lügen.*“¹⁰⁵ Wenn nichts mehr zu retten ist, nimmt die Scham in ihren Gebärden und Handlungen die Ausgrenzung aus der Gemeinschaft vorweg: „*sie verbirgt sich in die Einsamkeit, oder rettet sich durch die Flucht; und wo ihr auch*

¹⁰¹ Maaß 1812, S. 297.

¹⁰² Nüsslein 1821, S. 224.

¹⁰³ Zum Begriff der „Sonderschätzung“ und seiner Rolle in der Vergesellschaftung des Bildungsbürgertums siehe Lepsius: Das Bildungsbürgertum als ständische Vergesellschaftung, S. 9.

¹⁰⁴ Maaß 1812, S. 314.

¹⁰⁵ Platner 1790, S. 627.

dieses unmöglich ist, da schlägt sie die Augen nieder, und bedeckt sie mit den Händen, um die Ausdrücke der Verachtung nicht zu sehen.“¹⁰⁶ Der Schämende wendet sich von der Gesellschaft ab, noch bevor sie ihn ausschließt, er verbirgt sein Gesicht, er flieht und steht allein.

Die Frage, inwieweit der Bildungsbürger frei war in seinem emotionalen Erleben, lässt sich nun beantworten: Die Überwachung des Selbst und die Kontrolle des Gegenübers sind tief in das bildungsbürgerliche Leben eingeschrieben. Die hohe Motivation, sein Fühlen zu reglementieren, erwächst zum einen aus der Zielutopie, ein „neuer Menschen“ zu werden und damit zum Gelingen einer „Bürgerlichen Gesellschaft“ beizutragen. Zum anderen steht jedoch auch das Bedürfnis im Raum, sich selbst einen Ort der Zugehörigkeit zu schaffen und zu erhalten. Die Selbstverständlichkeit der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft traditioneller Ordnung hat sich verflüchtigt - die Zugehörigkeit zur bürgerlichen Gesellschaft ist voraussetzungsvoll und zerbrechlich. Sie führt über Bildung- und Selbstbildung, d.h. das Erfüllen emotionaler Normen wird zum Kriterium, ob man zur prestigeträchtigen Gruppe des Bildungsbürgers gezählt wird.

¹⁰⁶ Platner 1790, S. 627.

Kapitel 9

Prototypische Gefühle

Mit dem Wandel des Wahrnehmungsschemas von „Gemütsbewegungen“ zu „Gefühlen“ verändern sich nicht nur die Sicht auf die Welt und die Rolle, die Emotionalität im Leben des Einzelnen spielt, es ändern sich auch die emotionalen Konzepte. Wie oben gezeigt werden konnte, ermöglicht das neue Wahrnehmungsschema, bisher nicht gekannte Fühlerfahrungen zu thematisieren: Neben denjenigen Empfindungen, die traditionell als Gemütsbewegungen betrachtet werden, weil sie beunruhigend und handlungstreibend sind, werden nun auch diejenigen Empfindungen ansprechbar, die ohne starken Handlungsimpuls sind und von eher kontemplativer bzw. reflektierender Natur. Zudem setzt sich mit der neuen Kategorie „Gefühl“ auch eine differenziertere Betrachtung und Wertschätzung der Empfindungen durch: Die traditionelle Kategorisierung aller Empfindungen als „Gemütsbewegungen“ verliert an Überzeugungskraft, und mehr und mehr kristallisieren sich zusätzlich zum Gefühl auch die Kategorien „Affekt“ und „Leidenschaft“ heraus.

Es ist eine interessante Frage, inwiefern sich diese Veränderungen in den emotionalen Konzepten spiegeln, die die Sozialgruppe der Bildungsbürger praktiziert. Wie oben ausgeführt wurde, kultiviert jede Sozialgruppe ihr eigenes Set an Emotionskonzepten. Diese dienen der Orientierung, produzieren einen Sinnzusammenhang und bilden den Hintergrund, vor dem Handlungsentscheidungen getroffen werden.

Es ist nicht davon auszugehen, dass die Autoren sämtliche innerhalb ihrer Kultur bekannten und praktizierten Konzepte in ihren Theorien berücksichtigen. Vielmehr treffen sie eine Auswahl, die zum einen dadurch motiviert ist, dass die angeführten Konzepte in ihre Theorien „passen“ müssen - sie sollen ihre Thesen und Argumentationen unterstützen, erläutern und glaubhaft machen -, zum anderen sind die Autoren motiviert, jene Konzepte zu wählen, die ihnen besonders wichtig sind und vor Augen stehen, wenn sie über den emotionalen Bereich nachdenken. Sie wählen jene aus, die sie unmittelbar betreffen, die sie für besonders wichtig halten und/oder die sie als in besonderem Maße erklärungsbedürftig empfinden.

Tabelle 6: Emotionale Konzepte im Wahrnehmungsschema „Gefühle“¹

	1757 Locke ²	1776 Eberhard ³	1790 Platner ⁴	1800 Kant ⁵	1807 Weber ⁶	1805+1811/12 Maaß ⁷	1821 Nüsslein ⁸	1823 Krug ⁹	1824 Richter ¹⁰	1825 Beneke ¹¹	1835 Biunde ¹²	1853 Enzyklopädie ¹³
A	Angst	Abscheu Achtung (E,A)	Abneigung (B) Abscheu (GB) Angst (G) Ärgernis (A,B) Ausgelassenh. (B,G)	Anekelung (G) Angst (A)	Anmaßung (G) Aufgeblasenheit	Abscheu (A,L) Achtung (G) Angst (G,L) Ärger Aufgeblasenheit (L) ¹⁴	Anbetung (G) Angst (G) Ärger (G)	Abneigung Abscheu Achtung (G) ästhet. Gef.	Abneigung Abscheu Angenehmes (G) ästhetisches Gef.	Abscheu (G) Angenehmes (G) Angst (G) ästhetisches Gefühl	Abneigung (L) Abscheu Achtung (G) Anbetung ¹⁵ Angenehmes (G) Angst (G) Anstaunen Ärger (G,A) ästhetische Gef. Ausgelassenheit (G)	Abneigung Abscheu (L) Angst (G) Ärger (G,A) Ausgelassenheit (G,A)
B	Beängstigung Betrübnis (A)	Bedauern (E) Begehren Begeisterung Bekümmernis (E) Besorgnis (E) Bestürzung (E) Bewunderung (E) Blutrausch (E)	 Begierde (B) Bescheidenheit Besorgnis Betrübn. (E,GB,A) Bewunderung (E)	Bangigkeit (A) Beklommenheit (A) Bestürzung (A) Betrübnis (G) Bewunderung (A)	 Begeisterung (G) Begierde Bescheidenheit (G) Besorgnis (G) Bewunderung (G)	Bangigkeit (G) Begierde Betrübnis (G,A) Billigung (G) Boshaftigkeit (L) ¹⁶	Bangigkeit (G) Beängstigung Begehren Begierde (L) Beklemmung (G) Beseligung Besorgnis (G) Betrübnis (G) Bewunderung (G)	Begehren	Begehren (G) Betrübnis (G)	Begehren Besorgnis (G) Bewunderung (G)	Bangigkeit (G) Befremdetsein (A) Begehren (L) Behaglichkeit (G) Beklemmung (G) Beschämung (G) Besorgnis (G) Bestürzung (G) Betroffensein (A) Betrübnis (G,A) Bewunderung (G,A) Blutgier (L)	Bangigkeit (G,A) Befremdung (G,A) Begeisterung (G) Behagen (G) Beklommenheit (G,A)) Bestürzung (G,A) Betäubung (G,A) Betroffensein (G,A) Betrübnis (G,A) Boshaftigkeit (L)
C												
D		Despondenz Durst (E)	Dankbarkeit (E,B) Durst (E,G)		Demut (G)	Demut (G)	Demut (G)	Dankbarkeit (G) Durst (G)	Dankbarkeit (G)	Dankbarkeit (G) Demut (G) Durst (G)	Dankbarkeit Demut (G) Demütigung Despotismus (L) Durst (G)	Durst (G)
E		Ehrgeiz (L,A) Eifersucht	Empf. d. Edlen Ehre (E,G)) Ehrfurcht (E) Ehrgeiz (B) Eifer (B) Eifersucht (B)	Ehrgefühl (A) Ehrsucht (L) Eifersucht (A)	Ehre Ehrsucht (L)	Ehre (G) Ehrfurcht (G) Ehrgefühl Ehrgeiz (L) Ehrsucht (L) Eifersucht (G,L)	Ehrfurcht (G) Ehrgeiz (L) Ehrsucht (L)	Ehre (G) Eifersucht	Ehrgefühl	Gef. d. Edlen Ehrfurcht (G)	Ehre (G) Ehrfurcht (G) Ehrgeiz (L) Ehrgier (L) Ehrsucht (L) Eifersucht (L)	Eifersucht (L)

	Elend	Ekel (E)	Eigentum (E,G) ¹⁷ Ekel (E)	Ekel (G,A)	Eigenliebe (L) Eitelkeit (G)	Eigentumsgefühl ¹⁸ Eitelkeit (L) Ekel (G,A)	Eitelkeit (L)	Ekel (G)		Ekel (G)	Eitelkeit (L) Ekel (A)	Ekel (G,L)
		Enthusiasmus	Enthusiasmus (B)	Entrüstung (G)		Entbehren (G)	Enthusiasmus (G)	Elternliebe (G)	Elternliebe (G)			Elternliebe (G) Enthusiasmus (G)
		Entsetzen (GB)	Entsetzen (GB)			Entsetzen	Entsetzen (G)	Entsetzen			Entsetzen (G)	Entsetzen (G,A)
		Entzücken	Entzücken (E)			Entzücken (G,A) Erbitterung (G)	Entzücken			Enttäuschung (G) Entzücken (G)	Entzücken (A)	Entzücken (G,A)
	Ergötzung	Ergötzen (E)	Ergötzung									Ergebenheit
			Erhabenheit (E,G)	Erhabenheit (G)		Erhabenheit (G)	Ergriffensein (G) Erhabenheit (G)	Erhabenheit (G)	Erhabenheit (G)	Erhabenheit (G)	Erhabenheit (G,A) Ermattung (G)	Erhabenheit (G)
			Ersättigung (G)								Erschöpfung (G)	
			Erschrecken	Erschrockenheit (A)								Erstarren (G,A)
		Erstaunen (E)	Erstaunen (E)	Erstaunen (A)		Erstaunen (G) Erwerbsucht				Erstaunen (G)	Erstaunen (A)	Erstaunen (G,A)
											Eßsucht (L)	
F		Fanatismus				Falschheitsgefühl						
			Feindschaft (E,B)			Faulheit ²¹					Feindschaft (G,L) Filzigkeit (L) ²²	Feindschaft (L)
	Freude (A)	Freude (E)	Freude (E,G,GB)	Freiheitsneigung Freude(GA)		Freiheitsgefühl Freiheitssucht (L) Freude (G,A)	Freiheitss. (L) Freude (G)	Freude (G)	Freude (G) Freundesliebe (G)	Freude (G)	Freiheitssucht (L) Freude (G)	Freude (G,A)
		Freundschaft (E)	Freundschaft (B)		Freundschaft (G)	Freundschaft (G)				Freundschaft (G) Frische (G)	Freundschaft (G)	
		Fröhlichkeit ¹⁹ Frohsein ²⁰	Fröhlichkeit (E,G)	Fröhlichkeit (G) Frohsein		Fröhlichkeit (G) Frohsein		Frohsein		Fröhlichkeit (G)	Fröhlichkeit (G)	Fröhlichkeit (G,A)
	Furcht (A)	Furcht	Furcht (GB,E,A) Furchtsamkeit	Furcht (GA)		Furcht (L+GA) Furchtsamkeit	Furcht (G)	Furcht (GB)	Furcht (G)	Furcht (G)	Furcht (G,A)	Frohsinn (G) Furcht (G,A)
G			Gefahr	Gefallen (G)							Geckerei (L)	
			Geiz/Geldgeiz (B)	Geiz (L)		Gefallsucht (L)				Gefühl des Großen	Gefallen (G) Gefallsucht (L)	
			Geringschätzung Geschl.begierde Geschl.liebe. (E,B)			Geiz (L) Genuss (G) Genussucht (L)				Genussgier	Geiz (L) Genuss (G) Genussucht (L)	
						Geschl.liebe (L)		Geschl.liebe (G)	Geschlechtsliebe		Geschlechtsliebe	Geschlechtsliebe

	Glückseligkeit	Grauen Grausen	Geschlechtslust (G) Gesundheitsgefühl Gewinnsucht Gewogenheit Gram Größe (E)	Geschl.neig. (L) Gram (A,L) Grauen (G) Grausen (G) Groll (A)		Gesundheitsgefühl Gewissensbisse Gram (G) Grausen Großmut (G)	Geschl.sucht (L) Gewissensbiss (G) Gram (G) Groll (L)	Geschmackslust		Gleichheit (G) Gnade (Gef. d.) Grausen (G)	Geschlechtssucht (L) Gewinnsucht (L) Gram (G,A) Grauen (G) Grausen (G,A)	Gram (G;A) Grausen (G,A) gute Laune (G) ²³
H	Hass (A) Hoffnung (A)	Harmonie ²⁴ Hochachtung (E) Hoffnung Hunger (E)	Hass (E,B, GB) Heiterkeit (E) Herzhaftigkeit Hitze (G) Hochschätzung (B) Hoffnung (E) Hunger (E,G)	Habsucht (L) Hass (L) Heimweh Herrschaft (L) Hochmut (L) Hoffnung (G,A)	Hochgefühl (G) Hochmut (G,L)	Habsucht (L) Harm (G) Hass (L,G,A) Heimweh (G,L) Heiterkeit (G) Herrschgefühl Herrschaft (L) Hochachtung (G) Hochmut (L) Hoffart (L) Hoffnung (G) Hypochondrie (L)	Habsucht (L) Hass (L) Herrschaft (L) Hochmut (L) Hoffart (L) Hoffnung	Hass (GB) Hunger (G)	Hass (G) Hunger (G)	Hass (G) Hochmut (G) Hoffnung (G) Hunger (G)	Habgier (L) Habsucht (L) Harm Hass (G,L) ²⁵ G. d. Hässlichen Heimweh (G) Heiterkeit (G) Herrschaft (G+L) Hochgefühl Hochachtung (G) Hochmut (L) Hochschätzung Hoffnung (G) Hunger (G) Hypochondrie (G)	Harm (G;A) Hass (G,L) Heimweh Heiterkeit (G) Herzeleid (G,A) Hoffnung (G,A) Hunger (G)
I		Indignation (E,A) ²⁶				Intrigensucht (L) ²⁷					intellektuelle Gef. Intrigensucht (L)	intellektuelle Gef. ²⁸
J				Jachzorn (A)			Jähzorn (G)				Jubel (G)	
K			Kälte (G) Kitzel Kleinmut Kraft (G) Kränkung (GB,A)			Kleinmut (G) Kraftgefühl Krankheitsgefühl Kränkung			Kälte Kinderliebe Krankheit (G) Kummer (G)	Klarheit (G) Gef. d. Kleinen Kränkung (G) Kummer (G)	Knauserei (L) Knickerei (L) Kriecherei (L) Kummer (A)	Kälte (G) Kitzel (G) Kraft (G) Kränkung (G,A) Kummer (G;A) Kurzweil (G)
L			Lächerlichkeit (E)	Lachen (A) ²⁹		Lachen (A) ³⁰				Lächerlichkeit (G)	Lächeln- Lachen (G) ³³	Lachen (Em)

	Liebe (A) Lust	Liebe (E,L) Lust	Langeweile (E) Leichtigkeit Liebe (E, B) Linderung (G) Lustigkeit (E)	Langeweile (G) Lebensgefühl Liebe (G,L) Lust (G)	Liebe (G) Lust	Langeweile Lebensgefühl ³¹ Leerheitsgefühl Leerheitsscheu (L) ³² Lesesucht (L) Liebe (G,L) Lügensucht (L) Lust (G) Lustsucht (L)	Leichtigkeit (G) Liebe (G,L) Lust Lustigkeit	Leid (G) Liebe (GB) Lust (G)	Leere Liebe (G) Lust (G)	Liebe (G) Lust (G) Lustgefühle	Langeweile (G) Leckerhaftigkeit (L) Lesesucht (L) Liebe (G) Lust (G) Lustsucht/ Lustseuche (L)	Langeweile (G) Leichtigkeit (G) Liebe (G,A) Lust Lustigkeit (G,A)
M	Missvergüen	Mitleid (E)	Mattigkeit (G) Missgunst (E,B) Missvergn. (E) Mitleid (GB) Munterkeit (G) Murrsinn (E) Mut Mutlosigkeit	Missfallen (G) Missvergnügen (G) Mut (A)	Menschenliebe (G) Misstrauen (G) Mitgefühl Mitfreude (G) Mitgefühl Mitleid (G) Mut (G)	Melancholie (G) Menschenhass Menschenliebe Missmut (G) Missvergnügen (G) Mitgefühl Mitfreude(G) Mitleid (G) moralisches Gef. Mut (G+L)	Missfallen (G) Missgunst (L) Mitgefühl Mitfreude (G) Mitleid (G) moralisches Gef.	Missfallen Missvergn.(G) Mitfreude (G) Mitleid (G) Mut (GB)	Mitgefühl Mitfreude (G) Mitleid (G) Mut (G)	Missfallen (G) Mitgefühl Mitfreude (G) Mitleid (G) Modesucht (L) Munterkeit (G) Mut (G)	Mattigkeit (G) Menschenhass (A) Missfallen Missgunst (L) Mitfreude (G) Mitleiden (G) Munterkeit (G) Mutterliebe	
N	Neid (A)	Neubegierde (E,A) Niedergeschlagenh.	Vergn. a. Naiven (E) Neid (E,GB) Neigung (B) Niedlichkeit (E) Vergn a. Neuen (E) Niedergeschlagenh.	Nationalstolz ³⁴ Niedergeschlagenh. (G)		Neid (L) Neugierigkeit (L)	Neid (L)	Neigung		Neid (G) Niedergeschlag.h. (G) Gef. d. Niedlichen	Nachahmungss. (L) Nationalhass (L) Nationalstolz (L) Neid (L) Neugier (L) Niedergeschlagenh. (G)	Neid (L) Niedergeschlagenheit (G,A)
O										Ohnmacht (G.)		
P		patriotisches Gef.				Parteisucht (L) ³⁵ Prahlsucht (L) Putzsucht (L) ³⁶		Pflichtgefühl			Parteihass (L) Parteisucht (L) Parteilichkeit (L) Pein Prachtsucht(L) Putzsucht (L) Prunksucht (L)	Parteisucht (L)
Q	Qual											

R	Rache (L)	Rache (E,L)	Rachgier (B)	Rachbegierde Rachgier (A) Rachsucht (L)		Rachsucht (L)	Rachgier (L) Rachsucht (L) Raserei (A)	Rache (GB)	Rache (G)	Rache (G)		Rachsucht (L)	Rachsucht (L)
		Recht (G)		Rechtsbegierde (L)		Rechtsgefühl relig. Gefühl	relig. Gefühl Reue	relig. Gefühl Reue (G)	relig. Gefühl Reue (G)	Reue (G)		religiöse Gefühle Reue (G) Reumütigkeit	Reue (G)
	Ruhe		Ruhe		Ruhmbeg. (L) Ruhmliebe (G)	romantisches Gef.						Ruhmgier (L) Ruhmsucht (L)	
		Rührung		Rührung (G)		Ruhmsucht (L) Rührung (G)		Rührung (GB)	Rührung (G)	Rührung			Rührung ³⁷
S	Scham (A)	Scham (E,L) Schande (E) Schauer (E)	Scham (GB,E,G,B) Schauer (E,B)	Scham (A,L) Schauer (G)	Schadenfreude	Schadenfreude (G,L) Scham (A)	Schadenfreude (G) Scham (G)	Scham (G)	Sättigung	Schadenfreude (G)	Sättigung (G) Satyrsucht (L) Schadenfreude (L) Scham (G,A)	Sättigung (G)	Sättigung (G)
	Schmerz	Schmerz (E)	Scherz Schmerz (G) Schönheit (E)	Schmerz (G)	Schmerz (G)	Schmähsucht (L) ⁴⁰ Schmerz (A)		Schmerz (G)	Schmerz (G) Schönheit (G)	Schmerz (G)	Schlemmerei (L) Schmähsucht (L) Schmerz (G)	Schmähsucht (L) Schmerz (G) ⁴⁴	Schauer (G) Scheelsucht (L)
		Schreck (E,L)	Schrecken (E,GB,B) Schwärmerei	Schönheitsgefühl Schreck (G,A)	Schwäche (G)	Schönheitsgefühl Schreck (G)	Schönheitsgef. Schrecken (G)	Schönheitsgefühl		Gef. d. Schönen Schreck (G)	Gef. d. Schönen	Schönheitsgefühl	Schrecken (A) Schwäche (G)
		Schwärmerei	Schwermut (E)			Schwärmerei (L) Schwatzhaftigk. (L)			Schwäche (G)		Schwermut (G)	Schrecken (A) Schwäche (G)	Schwere Schwermut (G,A)
		Sehnsucht (E)	Sehnen (B) Sehnsucht (B)	Schwindel (G) Seekrankheit (G)		Seeligkeit Sehnsucht (G,L)	Seeligkeit (G) Sehnen (L)	Sehnsucht (G)			Sehnsucht (L)		
			Selbstgefühl Selbstgenügsamk. Selbstsucht		Selbstgefallen (G)	Selbstgefühl (L) Selbstgefühl	Selbstachtung (G)				Selbstberuhigung (G) Selbstbeunruhigung (G) Selbstgefälligkeit		
			Selbstzufriedenheit (E)		Selbstverachtung (G) Selbstvertrauen (G)	Selbstsucht (L)					Selbstverachtung (G) Selbstverwerfung (G) Selbstzufriedenheit (G)		
			Spaß (E)				sittliches Gefühl	sittl. Gefühl	sittliches Gefühl	Gef. des Sittlichen	Söfferei (L)		Sorge
						Sparsucht (L)			Sorge				
						Spielsucht (L) Spottsucht (L)					Speichelleckerei (L) Spielsucht (L) Spottsucht (L)		Spottsucht (L)

		Stolz	Stärke (E,G) Stolz (E,G,B) ³⁸		Stolz (G,L) Sympathie (G)	Stolz (L) ⁴¹ Streitsucht (L)	Stolz (L)		sympathet. Gef. sympatheth. G.:	Stärke (G) Stolz (G)	Stauen (A) Stolz (G,L) ⁴³ Stutzen (A) sympathet. Gefühle	Stauen (G,A) Stutzen (G,A)
T	Trübsal	Traurigkeit	Traurigkeit (E,GB) Trotz (GB,B)	Trägheit Traurigkeit (G,A)	Traurigkeit (G)	Tanzlust (L) ⁴⁵ Traurigkeit (G,A) Trunksucht (L)	Traurigkeit (G)		Trauer (G)	Traurigkeit (G)	Tadelsucht (L) Theatersucht (L) Trauer (G,A) Trunksucht (L) Trübsinn (A) Tugendstolz ⁴⁶ Tyrannei (L)	Todesfurcht Trauer (G,A) Traurigkeit (G) Trübniß (G,A) Trübsinn (G)
U	Unempfindlichkeit Unzufriedenheit	Unlust Unrecht (G) Unwillen (E)	Übelwollen (B) Überdruss (E) Übermut (B) üble Laune Ungewissheit Unruhe (E) Unwille (E,A)	Überdruss Unlust (G)	Unlust (G)	Überdruss Unlust (G) Unlustscheu (L) ⁴⁷ Unmut (G)	Unlust (G)	Unlust (G)	Überlegenheit (G) Unangenehmes Unlust (G)	Überdruss (G) Überreizung (G) Unangenehmes Ungleichheit (G) Unlust (G) Urfrische ⁴⁸	Übelwollen Übermut (L) üble Laune Unbehaglichkeit Unlust Unwillen (G,A) Unwürde (G) Unzucht (L) Unzufriedenheit (G) Üppigkeit (L)	Übelbefinden (G) Übelwollen (L) Überdruss (G) üble Laune Unbehaglichkeit Unlust Unzufriedenheit (G)
V	Verdruss Vergnügen Verlangen	Vaterlandsliebe (E) Verabscheuung Verachtung (E) Verdruss (E,A) Vergnügen (E)	Verdruss (E,A) Vergnügen (E) Verlangen (B)			Vaterlandsliebe Verabscheuung (L) Verdruss (G,A) Verehrung (G) Vergnügen (G)	Verabscheuen (L) Verachtung	Verabscheuen		Vaterlandsliebe (G) Vergnügen (G)	Verabscheuen (L) Verachtung (G) Verdrüsslichkeit (G) Verdruss (A) Verehrung (G) Verfolgungssucht (L) Verkleinerungss.(L) Verlangen (G)	Verdruss (G;A)

	Verliebtheit (L)			Verlegenheit (A) Verliebtheit (L)		Verliebtheit (L)	Verliebtheit (L) Vermessenh. (G) Vernunftgefühl				Verläumdungss. (L)	Verliebtheit (A) ⁴⁹
	Verzweiflung (A)	Verzweiflung (E)	Verschwend.g (B) Verwunder.g (E) Verzweifl.g (E,B)	Verwunderung (G,A)		Verwunderung (G) Verzweiflung	Verzückung Verzweiflung (G)			Verwirrung (G) Verwunderung (G)	Vertrauen (G) Verwunderung (A) Verzweiflung G Völlerei (L)	Vertief. i. Ged (G,A) ⁵⁰ Vertrauen Verzückung (G,A) Verzweiflung (G,A)
W		Wahrheitsgefühl Wehmut (E) Wohlwollen (E) Wollust Wut (E)	Wärme (G) Widerwille (B,GB) Wohlwollen (B) Wollust Wonne (G) Wünsche (B) Wut (B)			Wahrheitsgefühl Wehmut (G) Wohlgefallen (G) Wollust (G,L) ⁵¹ Wut (G,A)	Wahrheitsgef. Wehmut (G) Wohlgefallen (G) Wut	Wahrheitsgefühl Wohlgefallen	Wahrheitsgefühl Wärme	Wahrheitsgefühl Weh (Kopf-, Brust-) (G) Wertgefühl Wohlgefallen (G) Wonne (G)	Wahrheitsgefühl Wehmut (G+A) Widerwille Wissbegier (L) Wohlgefallen (G) Wohlwollen (G) Wollust (L) Wonne (A) Wünsche (L) Würde (G) Wut (G)	Wahrheitsgefühl Wärme (G) Wehmut (G,A) Weinen (Em) Widerwille (L) Wohlbefinden (G) Wohlgefallen Wollust (G) Wonne (A)
X												
Y												
Z	Zorn (A)	Zorn (E,L)	Zorn (GB,A) Zufriedenheit (E)	Zorn (A) Zufriedenheit	Zufriedenheit (G)	Zanksucht (L) Zorn (G,A) Zufriedenheit (G) Zuversicht (G)	Zorn (G)	Zorn (G)		Zorn (G)	Zerknirschung (G) ⁵² Zerstörungssucht (L) Zorn (A) Zufriedenheit (G) Zuneigung Zuversicht (G)	Zanksucht (L) Zorn (G,A) Zufriedenheit (G) Zuneigung

¹ In die Tabelle aufgenommen wurden nur jene Konzepte, die von den Autoren in ihren Theorien tatsächlich verwendet werden. Hervorgehoben (durch Fettschrift) sind diejenigen, die entweder innerhalb der jeweiligen Theorie eine Ordnungsfunktion wahrnehmen, oder die der Autor besonders ausführlich behandelt und zur Erläuterung seiner Theorie heranzieht. Die Orthographie wurde heutiger Schreibweise angepasst, in wenigen Fällen wurden Verben oder Umschreibungen substantiviert (Beispiel: „er ist entrüftet“ - „Entrüstung“). Manche Autoren verwenden sehr häufig die Formulierung „Gefühl des/der ...“ und dann folgt eine Situationsbeschreibung („Krankheit“, „Kleinheit“ ec.). Dabei ist nicht immer klar, ob es sich um ein (stabiles) emotionales Konzept handelt. Es wurde nur dann aufgenommen, wenn der Autor das angesprochene Gefühl konstruktiv verwendet.

Insofern eine eindeutige Zuordnung des Konzeptes zu den Kategorien „Gefühl“, „Affekt“ oder „Leidenschaft“ durch den Autor erkennbar ist, wird sie in Klammern hinzugefügt. Abkürzungen G= Gefühl, L= Leidenschaft, A= Affekt, GB= Gemütsbewegung, B=Bestrebung, E= Empfindung, Em= Emotion.

² Für die Analyse John Lockes wurde folgende Ausgabe gewählt: „Herrn Johann Lockens Versuch vom Menschlichen Verstande. Aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Heinrich Engelhard Poley.“ Altenburg 1757. John Locke veröffentlichte seine Schrift zuerst 1690 (bis 1700 erscheinen vier weitere Ausgaben), eine französische Übersetzung folgt schon bald, eine lateinische erscheint in Deutschland 1701, sie wird 1709 verbessert und erneut aufgelegt, eine alternative lateinische Ausgabe erscheint in Deutschland 1731. Die vorliegende Ausgabe ist die erste deutschsprachige Veröffentlichung.

³ Johann August Eberhard: Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. Eine Abhandlung, welche von der Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin auf das Jahr 1776 ausgesetzten Preis erhalten hat. Berlin 1776. Eberhard verwendet statt des Begriffs „Gefühl“ den Begriff „Empfindnis“.

⁴ Ernst Platner: Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Erster Band. Leipzig 1790. Eine klare Kategorisierung und Abgrenzung der Gefühle von den Affekten und Gemütsbewegungen hat bei Platner noch nicht stattgefunden, er verwendet statt „Gefühlsvermögen“ den Begriff- „Empfindungsvermögen“, daher auch viele Konzepte bei ihm „Empfindung“ sind und nur wenige „Gefühl“. Von der Sichtweise her gehört er zu den Gefühlstheoretikern: er unterscheidet die objektive und subjektive Seite des Empfindens, er sieht einige Empfindungen im Empfindungsvermögen wurzelnd, andere im „Bestrebungsvermögen“.

⁵ Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Königsberg 1798. Kants „Anthropologie“ enthält weite Teile, in denen nicht über Gemütsbewegungen oder Gefühle gesprochen wird. Dennoch verwendet Kant zur Erläuterung seiner Aussagen relativ oft Begriffe, die heute dem emotionalen Bereich zugeordnet werden können, beispielsweise Begriffe wie „Demütigung“ und „Achtung“. Da aus dem Zusammenhang nicht immer deutlich hervor geht, ob Kant diese Begriffe als emotionale Konzepte betrachtet, werden sie nur dann in die Tabelle aufgenommen, wenn eindeutige Hinweise dahingehend zu finden sind.

⁶ H. B. Weber: Vom Selbstgefühle und Mitgefühle, ein Beytrag zur pragmatischen Anthropologie. Heidelberg 1807.

⁷ J. G. E. Maaß: Versuch über die Leidenschaften. Theoretisch und practisch. Bd. 1+2, Halle und Leipzig 1805 +1807, ders.: Versuch über die Gefühle, besonders über die Affecten. Bd: 1+2, Halle u. Leipzig 1811+1812.

Maaß schreibt in 4 Bänden über die emotionalen Phänomene seiner Zeit, sie werden in einem zeitlichen Abstand von 7 Jahren veröffentlicht. Innerhalb dieser sieben Jahre verändert sich sein Blick auf diesen Bereich. Folge davon ist, dass einige Konzepte – obwohl das theoretische Gebäude dies nicht hergibt - *sowohl* als Leidenschaft betrachtet werden wie *auch* als Gefühl und Affekt.

⁸ Franz Anton Nüsslein: Grundlinien der allgemeinen Psychologie zum Gebrauche bey Vorlesungen. Mainz 1821.

⁹ Wilhelm Traugott Krug: Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle und des sogenannten Gefühlsvermögens. Ein anthropologischer Versuch. Königsberg 1823. Krug ist ein entschiedener Gegner der philosophischen Annahme eines Gefühlsvermögens. Seine Schrift ist eine Polemik.

¹⁰ M. Heinrich Richter: Ueber das Gefühlsvermögen. Eine Prüfung der Schrift des Herrn Professor Krug über denselben Gegenstand, nebst eignen Abhandlungen aus dem Gebiet der Fundamentalphilosophie. Leipzig 1824.

¹¹ Friedrich Eduard Beneke: Psychologische Skizzen. Erster Band: Skizzen zur Naturlehre der Gefühle in Verbindung mit einer erläuternden Abhandlung über die Bewußtwerdung der Seelentätigkeiten. Göttingen 1825.

¹² Franz Xav. Biunde: Versuch einer systematischen Behandlung der empirischen Psychologie. Zweiter Band, welcher die Theorie des Gefühls- und des Begehrungs-Vermögens enthält. Trier 1832.

¹³ Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. Hrsg. v. J. Ersch und J.G. Gruber. (Meyer/ Brockhaus) Section 1 A-G; Leipzig 1853, Stichworte: Gefühl, Gemüth, Hass.

¹⁴ Unter „Aufgeblasenheit“ versteht Maaß „den höchsten Grad des Stolzes überhaupt“. (Maaß, Leidenschaften, Bd. 2, S. 175).

¹⁵ „Anbetung“ (ebenso„Ehrfurcht“) zählt Biunde zu den religiösen Gefühlen: „Die Rücksicht auf Gottes Wesenheit, namentlich seinen vollkommensten Willen, rein an sich selbst betrachtet; - hier entstehen auf dem höchsten religiösen Standpunkt Anbetung Gottes und tiefe Ehrfurcht vor ihm. Ersteres Gefühl kann nur durch die Betrachtung des heiligen Willens in Gott gewonnen werden, und zwar des Willens in Gott allein, weil nur in ihm die Heiligkeit unendlich, somit für unsere Begriffe so überschwenglich ist, als das Gefühl der Anbetung für unser Gemüth, das für sie gleichsam nicht Raum genug hat; wir sinken geistig in den Staub hin und fallen unwillkührlich knieend in Andacht vor ihm nieder. – Diese Anbetung ist der Grundstein und das eigentliche Element aller Religion; in ihr liegt die vollkommenste Hochachtung, deren wir fähig sind, und die uns gleichsam übermannt. – Sie führt zur Ehrfrucht vor Gott hinüber; unsere moralische Schwäche begründet nämlich, auch ohne vorgestellt zu sein, eine gewisse heilige Scheu, Besorgniß und Frucht, dem heiligsten Wesen mißfällig zu werden, d.h. Ehrfurcht.“ (Biunde, S. 256).

¹⁶ „Wir verstehen darunter die Sucht, Andern aus bloßer Schadenfreude Uebel zuzufügen [...]“. (Maaß, Leidenschaften, Bd. 2, S. 340).

¹⁷ Zum Gefühl des Eigentums gehören bei Platner zudem: „das dunkle Gefühl von Reichthum, Wohlstand, Rechten und Machtbefugnissen; das Gefühl, welches theils vermiedene, theils möglichst eingeschränkte Ausgaben, so auch Erwerbungen und Vermehrungen von Eigenthum, Recht und Macht zurücklassen u.s.w.“ (Platner 1790, S. 436). Ebenso fasst er darunter die Gefühle der Dürftigkeit, Armut, Ohnmacht (Platner, S. 437).

¹⁸ Urheber der Vorstellung, es gäbe ein „Eigentumsgefühl“ mag der englische Philosoph Hutchinson gewesen sein, der von einem „Eigentumssinn“ spricht, der in die menschliche Natur eingepflanzt sei und der der Grund wäre für das Empfinden von „Mein“ und „Dein“.

¹⁹ Fröhlichkeit ist ihm, ebenso wie Traurigkeit, ein Gemüthszustand.

²⁰ Eins der wenigen emotionalen Konzepte, die bei Eberhard tatsächlich mit „Gefühl“ in Verbindung gebracht wird: „das so angenehme Gefühl des Frohseyns nach einer unangenehmen Empfindung [...]“ (Eberhard, S. 120).

²¹ Faulheit gilt Maaß als Folge der Unlustscheu, ebenso wie Furchtsamkeit. Beide „afficiren“ den unlustscheuen Menschen.

²² „Filzigkeit“ und „Geiz“ sind nahe verwandt, unterscheiden sich jedoch nach Biunde folgendermaßen: *Ein reicher Mann bekleidet ein ansehnliches Amt, war aber so filzig, daß er die Beinkleider der Bedienten bis auf den letzten Lappen abtrug, wenn er sie aus seinem Dienste gejagt hatte, und als er auf einer Reise vor einer Festung ankam, lieber in einem Fieberanfall eine stürmische Nacht zubrachte, als acht Pfennige Sperrgeld bezahlte. – Der Filz zeigt sich ausschließlich im Suchen und behalten von Kleinigkeiten, während der Geiz auch in großen Geschäften und Ersparnissen sich zeigen kann. Dadurch wird der Filz auch Knauserei und Knickerei.*“ (Biunde 1832, S.362).

²³ „Üble Laune“ und „gute Laune“ gelten als „unbestimmte dunklere“ Gefühle (Encyclopädie 1853, S. 28).

²⁴ „Ordnung“, „Harmonie“ und „Schönheit“ gelten Eberhard als intellektuelle Empfindungen. „... die Uebung dieses geistigen Sinnes führt also die Seele zu der Empfindung der Ordnung, Harmonie und Schönheit“

²⁵ Biunde diskutiert ausführlich die sprachlichen Tücken des Begriffs „Gefühl“. Er verweist darauf, dass „manchmal Gesinnungen gegen Andere als Gefühle“ bezeichnet werden, z.B. Haß. Nichtsdestotrotz habe der Begriff eine Seite „wonach er als Gefühle bezeichnet werden kann und muß“. Doch ist „Haß“, ebenso wenig wie „Freundschaft“ ein bloßes Gefühl. Haß ist ihm als Gefühl: „hohes Mißfallen (im Gefühl), aber auch Abscheu“ (Biunde, S. 47).

²⁶ Eberhard erläutert „Indignation“ als einen Verdruss, „den wir über das unwürdige Verfahren eines Menschen empfinden, zu dem wir uns eines bessern versehen hatten, es sey nun nach dem, was uns von seinem ehemaligen Betragen bekannt ist, oder nach dem wir glauben, daß die Person, welcher er unwürdig begegnet, es weniger verdient hat.“ (Eberhard, S. 162). Zückert (1774, dritte Aufl.), S. 59: „Eine wunderbare und höchstgefährliche Leidenschaft ist die Indignation, oder der kränkende Unwillen über eine erlittene Beschimpfung oder Beleidigung, wo man keine Rache ausüben kann. Sie ist ein Gemische aus Traurigkeit und heimlichen Zorne, aus Haß und Rachbegierde. Unglückseelig ist der Mensch, den sie foltert. Er muss in kurzer Zeit unterliegen.“

²⁷ Intrigensucht = Ränkesucht. „Es giebt eine Leidenschaft unter dem Namen der Ränkesucht (Intriguensucht). Dieselbe kann nun zwar durch andere Leidenschaften, z.B. durch Liebe, durch Ehrsucht, durch Habsucht, durch Leerheitsscheu, u.s.f. wenn diese zur Erreichung ihrer Zwecke der Intriguen bedürfen, erregt und in Bewegung erhalten werden. Sie kann aber auch für sich selbst bestehen.“ (Maaß, Leidenschaften, Bd. 2, S. 169).

²⁸ „Intellektuelle Gefühle“ ist ein Sammelbegriff. Es zählen darunter beispielsweise: „1) die Lust am Lernen, Wissen überhaupt und die Unlust an völligem Nichtsthun. [...] 2) die Lust an dem Gelingen der Denktätigkeit und die Unlust am Gegentheile. Besondere Modificationen sind: a) das Wohlgefallen am Neuen, Unerwarteten, Contrastirenden und das Missfallen am Gegentheile; b) das Wohlgefallen am Ganzen (Systematischen) und das Missfallen am Stückwerk (Rhapsodistischen); [...]“.

²⁹ Kant betrachtet das Lachen als „zum Affekt der Fröhlichkeit gehörend“ (Kant, Anthropologie, S. 598).

³⁰ Maaß betrachtet den „Affect des Lachens“ unter der Überschrift „Das Komische“. Er definiert ihn folgendermaßen: „... der Affect des Lachens sey der Affect aus der überraschenden Vorstellung einer Widersinnigkeit, als solcher.“ (Maaß, Gefühle, Bd. 2; S. 183)

³¹ Maaß, Gefühle, Bd.2, S.448-449: Das Lebensgefühl zählt für Maaß zu den animalischen Gefühlen, es beschreibt das Empfinden der Gemeinschaft von Körper und Seele. Allerdings „bedarf es einer besondern Richtung der Aufmerksamkeit“, um es wahrzunehmen: „[...] wenn wir unsere Aufmerksamkeit nach innen wenden, und ausdrücklich darauf achten, daß und wie es in unserer Macht stehe, unsern Körper in Bewegung zu setzen, sobald wir wollen; so werden wir es fühlen, und uns dieses Gefühles bewußt seyn, daß unsere Seele mit dem Körper in Gemeinschaft stehe.“

³² Maaß möchte darunter die leidenschaftliche „Scheu vor dem Leerheitsgefühle“ verstanden wissen. (Maaß, S. 10).

³³ Lächeln, Lachen und Gelächter sind für Biunde Stufen eines einzigen Gefühls. (Biunde, S. 99).

³⁴ „Die neuere Geschichte zeigt uns aber zwey andere Völker, die sich ebenfalls durch ein hervorstechendes Nations-Selbstgefühl (oder National-Stolz in dem nämlichen Verstande) und dadurch in nationeller Kraft und Grösse auszeichnen. Wir meinen die Engländer und Franzosen; [...]“. (Weber, S. 88).

³⁵ „Eine ganz specielle Art des Hasses äußert sich in der Sucht, bei politischen Händeln (wenn auch nur durch Worte) Partei zu nehmen und die entgegengesetzte Partei (wenn auch ebenfalls nur durch Worte) zu verfolgen. Diese Parteisucht gehört zu den besonders heißen Leidenschaften.“ (Maaß, Leidenschaften, Bd. 2, S. 344).

³⁶ Maaß: „Die Gefallsucht kann in jedem Falle, besonders aber, wenn sie auf Eitelkeit beruhet, die Putzsucht zur Folge haben, weil sie Schönheit und Reize durch Putz zu erhöhen hoffen kann.“ (Maaß, Leidenschaften, Bd. 2, S. 373).

³⁷ Als „Rührung“ fasst der Autor all jene Gefühle, die eine Steigerung der „höchsten, reinen, nicht egoistischen Vernunft- oder Idealgefühle“ seien. Sie werden nicht unter die „Affekte“ kategorisiert, weil in ihnen der „momentane Verlust der Besonnenheit“ und der „schädliche Einfluss auf den physischen Organismus“ fehlten. Zu ihnen gehören „Begeisterung“ und „Enthusiasmus“. (Encykl. 1853, S. 30-31).

³⁸ Platner betont: Das Gefühl des Stolzes unterscheide sich nach dem, worauf es sich beziehe: „So ist z.B. das Selbstgefühl des Rangstolzes ganz ein anderes, als das Selbstgefühl des gelehrten, oder des Galanterie-Stolzes“ (Platner 1790, S. 438).

³⁹ „Schelsucht“ = ein hoher Grad des Neides, vgl. Leidenschaften, Bd. 2, S. 335.

⁴⁰ „Eine besondere Art von Boshaftigkeit ist die Verläumdungssucht (Schmähsucht, Medience). Denn sie hat Freude an der Schande des Nächsten, einem großen und schmerzlichen Uebel, und ist deshalb begierig, sie zu verbreiten.“ (Maaß, Leidenschaften, Bd. 2, S. 342).

⁴¹ Maaß kennt eine Vielzahl von Unterarten des Stolzes: „Hier bemerken wir nur noch, daß der Sprachgebrauch verschiedene Arten des Stolzes auch nach den verschiedenen Realitäten, auf welche der Mensch stolz ist, unterscheidet. Dahin gehören z.B. Nationalstolz, Adelsstolz, Priesterstolz, Kaufmannsstolz, Künstlerstolz, Gelehrtenstolz, Soldatenstolz, u.s.f. Sogar einen Bettelstolz kennt der gemeine Sprachgebrauch, und legt ihn demjenigen bei, der seinem Stolze durch äußeres Gepränge oder Großthun schmeicheln will, und es doch nicht ausführen kann, ohne die Armseligkeit seiner Umstände zu verrathen; [...]. Dieses Arten des Stolzes, die sich durch das, worauf der Mensch stolz ist, unterscheiden, haben allerdings jede etwas Eigenthümliches. So macht z.B. der Adelsstolz mehr zum Hochmuth, der Kaufmannstolz mehr zur Hoffart geneigt.“ (Maaß, Leidenschaften, Bd. 2, S. 147-148). Nähere Ausführungen betreffen auch den Religionsstolz (S. 154), den Stolz des Tonkünstlers (S. 161).

⁴² Nüsslein: Selbstgefühl ist „das Wissen des Ichs um sich selbst“, doch es ist „ursprünglich nur dunkel“. Erst „nach und nach erhebt es sich auf die Stufe der Klarheit und Deutlichkeit und wird ein Wissen im strengen Sinne des Wortes“ (Nüsslein, S. 48).

⁴³ Biunde unterscheidet: Adelsstolz, Ahnenstolz, Nationalstolz, Soldantenstolz, Tugendstolz.

⁴⁴ Der Schmerz wird in allen Nuancen beschrieben, er kann „gering“, „heftig“, „flüchtig“, „andauernd“, „taub“, „stumpf“, „drückend“, „stechend“, „bohrend“, „schneidend“, „ziehend“, „spannend“, „nagend“, „zermalmend“ sein. Beispiel: „*Der allgemeine Charakter aller dieser Arten oder Modificationen dieses Gemeingefühls ist Subjectivität und Dunkelheit dieser Affection, was sich am deutlichsten darin zeigt, daß in derselben oft etwas empfunden oder gefühlt wird, das in der Art gar nicht da sein kann, wie z.B. der bohrende Schmerz am Brustbein bei verdorbenen Magen, die Empfindung oder das Gefühl des Brennens bei Säure (Sodbrennen), oder der stechende Schmerz bei Entzündungen.*“ (Encykl. S. 14).

⁴⁵ Maaß: „*Daher kann auch die Lust des Tanzes, zumal wenn das vorgedachte Interesse auch noch hinzukommt, so anziehend werden, daß die ausgelassenste und unmäßigste Begierde daranach entsteht, die schon so manche blühende Gesundheit zerstört hat.*“ (Maaß, Leidenschaften, Bd. 2, S. 32).

⁴⁶ Tugendstolz: „*Der Gedanke an das Verhältniß, worin wir unsere schwache Freiheit und Kraft der höhern Natur gestellt finden zu dem Ideale der Freiheit derselben, welche das Sittengesetz uns vorhält, erzeugt das Gefühl der Demuth, die das Gegentheil des Tugendstolzes, jedoch keineswegs Geringschätzung eigener Würde ist; vielmehr ist die richtige Erkenntniß unserer sittliche Höhe und das regste Wohlgefallen, die Hochschätzung unserer Würde, zu diesem Gefühle nothwendig, das dann auch in feinen Wirkungen im Wollen nicht Kriecherei wird.*“ (Biunde, S. 245).

⁴⁷ Maaß versteht darunter „*die Scheu vor Unlust*“, eine Leidenschaft, „*welche z.B. dem Weichlinge eigen ist*“. (Maaß, Leidenschaft, Bd. 2 S. 10).

⁴⁸ Beneke ist überzeugt, dass der Mensch Gegenwärtiges und Vergangenes durch ein Gefühl der „Urfrische“ unterscheidet, das nur dem Gegenwärtigen anhängt. (Beneke, S. 74).

⁴⁹ Der Autor der Encyklopädie fasst alle Affekte als „Verstärkungen“ von Gefühlen auf, daher in der Regel die Zuordnung (G,A). Bei „Verliebtheit“ scheint mir die Ausnahme wichtig, denn sie gehört für ihn zwar zum *Gefühl* der Liebe, bezeichnet jedoch nur die „*affektvolle Liebe*“ (Encykl. 185, S. 30).

⁵⁰ Encykl. 1853, S. 30: „*Affecte mit vorzugsweiser Aufregung der Verstandesthätigkeit, ... Ferner der Affect der völligen Vertiefung in Gedanken*“. Verweis auf: Jenisch: Universalhistorischer Überblick ec. I, S. 141.

⁵¹ Der Begriff „Wollust“, erklärt Maaß, werde sowohl zur Bezeichnung einer bestimmten Art von Lust gebraucht, wie auch „*für jede starke Begierde nach Lust überhaupt*“. Er möchte stattdessen lieber von „Lustseuche“ sprechen. (Maaß 1806, S. 10).

⁵² Zerknirschung (des Herzens) gilt als gesteigerte Form von Reue.

Unmittelbar sichtbar wird, dass das neue Wahrnehmungsschema zu einer enormen Ausweitung dessen beiträgt, was als „emotionalisiertes Fühl-spektrum“ bezeichnet werden kann. Insgesamt lassen sich bei den Autoren über 350 unterschiedliche emotionale Konzepte finden. Nicht alle Konzepte gehören in die Kategorie „Gefühl“; wie oben bereits ausgeführt, wird diese Einordnung ergänzt durch die Kategorien „Affekt“ und „Leidenschaft“.

Ich möchte die einzelnen Kategorien kurz charakterisieren.

1. Drei Arten emotionaler Erfahrungen

1.1 Leidenschaften

Leidenschaften gelten als unbeherrschbar und einem gelingenden Leben ab-träglich.

Die negativen Assoziationen und Befürchtungen, die das traditionelle Denken über Empfindungen prägten, finden hier eine Heimat: Leidenschaften beeinträchtigen den Verstand, leiten zwanghaft zu unvorteilhaftem Verhalten und führen unweigerlich zu leidvollen Erfahrungen.

Zu einer Leidenschaft komme es, so erklärt Platner 1790, wenn einer Vorstellung oder einem Gegenstand „*der Schein einer unendlichen Größe des Vergnügens*“ anhängt. Dieser Schein könne durch die Phantasie erzeugt werden oder durch tatsächlich erfahrenes Glück.¹ Letztlich führe er dazu, dass ein Streben dahin entstehe, diese Vorstellung zu verwirklichen. Eine Leidenschaft sei kaum zu bezwingen, und alle Tätigkeiten und Überlegungen des Lebens ordneten sich dem Erreichen ihres Ziels unter. Kurz gesagt: „*Leidenschaft heißt also ein Begehren, welches so stark ist, daß es die Vernunft beherrschen kann.*“²

Leidenschaften werden gemeinhin mit dem Suffix „-sucht“, „-gier“ oder „-geiz“ gekennzeichnet, wie in Ehrsucht, Rachsucht, Herrschaftsucht, Ehrgier, Ehrgeiz oder Geldgeiz.³

¹ Platner 1790, S. 642.

² Maaß 1805, S. 30.

³ Kant 1798 S. 600; Nüsslein 1821, S. 212-213; Biunde 1832, S. 348-349. Eine Ausnahme ist „Verliebtsein“. Kant 1798 S. 600: „*Die Ursache ist, weil wenn [... sie] (durch den Genuß) befriedigt worden, die Begierde [...] zugleich aufhört, mithin man wohl ein leidenschaftliches*

Obwohl es vereinzelt die Meinung gibt, ohne Leidenschaften wären keine herausragenden Leistungen denkbar, lässt sich an der Argumentation erkennen, dass hier nicht an eine *bestimmte* Leidenschaft gedacht wird, sondern vielmehr an „Leidenschaftlichkeit“ - an eine konsequente und unnachgiebige Herangehensweise an eine Aufgabe. Die „leidenschaftliche Herangehensweise“ und die „Ausübung einer Leidenschaft“ teilen die Gemeinsamkeit der exzessiven Lebensphasen und der z. T. (selbst-)zerstörerischen Handlungsimpulse. Beruht eine Leidenschaft auf einer Vorstellung, die auch von der Vernunft für gut befunden wird, gilt es lediglich, sie zu „*proportionieren*“, d.h. sie nicht über ein der Sache angemessenes Maß hinaus zu verfolgen.⁴ Jedes andere den Rahmen sprengende Bestreben trägt seinem Protagonisten die Verachtung seiner Gruppe ein und gibt ihn der Lächerlichkeit preis.

1.2 Affekte

Als Affekt bezeichnet werden diejenigen Fühlereignisse, die intensiv und mit starkem Handlungsimpuls, jedoch nur von relativ kurzer Dauer sind. Gemeinsam mit den Leidenschaften kommt ihnen die Eigenschaft zu, den Verstand zu blockieren. Da ihr Auftreten als nicht steuerbar betrachtet wird, werden die Handlungen, die aus ihnen hervorgehen, zwar bedauert, aber doch hingenommen. Affekte können aus angenehmen wie unangenehmen Empfindungen hervorgehen, auch Freude und Entzücken werden, in ihrer gesteigerten Form, als Affekte betrachtet. Der starke körperliche Ausdruck, der mit Affekten verbunden ist, gilt als „ehrlich“; dennoch soll er kontrolliert und gedämpft werden, nicht zuletzt, um über seine Steuerung auch Einfluss auf das Empfinden selbst zu nehmen.

Erklärt wird die Entstehung der Affekte als ein plötzlich ansteigendes, das normale Maß überschreitendes und damit den ganzen Menschen „affizierendes“ Empfinden. Obwohl die Autoren davon ausgehen, dass jede Empfindung, aus der ein Gefühl hervorgeht, sich auch als Affekt zeigen kann, stimmt dies

Verliebtsein (so lange der andere Teil in der Weigerung beharrt), aber keine physische Liebe, als Leidenschaft, aufführen kann; weil sie in Ansehung des Objekts nicht ein beharrliches Prinzip erhält.“

⁴ Eberhard 1776, S. 50-51; Kant 1798, S. 601-602; Tiedemann 1804: S. 221; Weber 1807: S. 73-74, Maaß 1811: S. 179-180; 458-461, Biunde 1832: S. 409-410.

nicht ganz: Körperempfindungen wie Hunger, Durst, Kitzel, Kälte und Schmerz werden zu keinem Zeitpunkt als Affekte bezeichnet, genauso wenig wie das Wahrheits- und Schönheitsgefühl, das sittliche und religiöse Gefühl.⁵ Affekte gelten sowohl als gefährlich wie auch als belebend: sie können zum Phlegma neigende Menschen zum Mitleid motivieren, bringen ins Stocken geratene Lebensäfte in Schwung und erhöhen allgemein die Lebenstätigkeit.⁶ Extreme Fälle von „Freude“, „Schreck“ und „Kummer“ können allerdings auch den Tod herbeiführen.⁷

1.3 Gefühle

Die weitaus größte Zahl von emotionalen Konzepten wird - seit der Jahrhundertwende - als „Gefühl“ betrachtet. Ihr Entstehen beruht auf dem sogenannten „Gefühls-“ bzw. „Empfindungsvermögen“, einem von drei grundlegenden Kräften der menschlichen Seele neben dem Vorstellung- und Willensvermögen.⁸ Dabei haben Empfindungen eine objektive Seite, wenn sie über die Welt und die Vorgänge im Innern aufklären, und eine subjektive, wenn sie bewertend, motivierend oder drängend das Erleben des Menschen kommentieren. „Das Gefühl“, so charakterisiert die Enzyklopädie von 1853 „ist als solches in sich selber ruhend, strebt nicht aus sich heraus, ist vielmehr in seiner eigenen Welt abgeschlossen“.⁹ Von daher geht von Gefühlen auch keine Gefahr aus, sie gelten als beherrsch- und lenkbar. Eine enge Verbindung zum Willen ist dennoch gegeben, denn angenehme ebenso wie unangenehme Empfindungen motivieren zur Tätigkeit, zur aktiven Gestaltung des Daseins.

Über Gefühle nimmt der Mensch sich selbst in der Welt wahr, genießt sein Leben und was es ihm an Vergnügen bereiten kann und empfindet die Schön-

⁵ Biunde 1832: S. 128; Maaß 1811, S. 24.

⁶ Biunde 1832: S. 136.

⁷ Beneke 1825: S. 161.

⁸ Ob es das Gefühlsvermögen „wirklich“ gibt, ist ein Streitpunkt. Die Mehrheit der Autoren sieht dies als erwiesen, Maaß und Krug allerdings sehen die Fähigkeit zu Empfindungen als Teil des Vorstellungsvermögens (vgl. Maaß 1911, S. 5-7, ausführlicher bei Krug 1823, S. 16-52, Replik auf Krug mit starker Argumentation für ein Gefühlsvermögen: Richter 1824; diesen Streit aufnehmend: Beneke 1825, 1-58, eine weitere Replik auf Krug veröffentlicht Andreas Neubig: Die Gefühlslehre. Baireuth 1829. Die Kontroverse skizziert Franz Xaver Biunde zu Beginn der 30er Jahre (Versuch einer systematischen Behandlung der empirischen Psychologie. Trier 1831-1832, 2 Bde., hier Bd. 1, S. 18).

⁹ Enzyklopädie 1853, S. 23.

heiten und Abgründe seiner Existenz: „*In den Gefühlen*“, so formuliert Biunde 1832, „*liegen alle Wonne und Freude, wie alle Leiden des Lebens.*“¹⁰

2. Art, Ursprung und Stufenleiter der Gefühle

Die Theorien des Wahrnehmungsschemas „Gefühle“ verbindet Familienähnlichkeit. Einerseits bedeutet dies, dass sie *Gemeinsamkeiten* aufweisen, beispielsweise in der Kategorisierung von Empfindungen als Gefühle, Affekte und Leidenschaften. Auch stimmen sie darin überein, dass sie dem Gefühl einen hohen Stellenwert im Leben des Menschen einräumen. Doch andererseits bedeutet Familienähnlichkeit auch, dass die Theorien „eigene Persönlichkeit“ zeigen: sie vertreten Überzeugungen, die anderen widersprechen; sie konkurrieren pointiert um die Aufmerksamkeit und Zustimmung des Lesers, und einige nehmen innerhalb der Diskussion Positionen ein, die durchaus als „eigensinnig“ bezeichnet werden müssen.¹¹

Ein durchgehender Streitpunkt zwischen den Theoretikern ist die Ordnung der Gefühle, d.h. ihre weitere Gliederung und Systematik. Die Autoren schlagen sehr unterschiedliche Systematiken vor: sie klassifizieren Gefühle in „angenehme“, „unangenehme“ und „gemischte“ aber auch in „reine“ und „zusammengesetzte“.¹² Sie unterscheiden Körpergefühle und Sinnengefühle¹³, intellektuelle und ideelle, Gemeingefühle, Verstandesgefühle und höhere Gefühle.¹⁴ Sie sehen dunkle Gefühle und klare Gefühle,¹⁵ sie ordnen sie hinsichtlich ihres Ursprungsortes (Verstand, Vernunft, Körper, Sinne) und hinsichtlich der mit ihnen verbundenen Vorstellungen.¹⁶

Zu keinem Zeitpunkt gibt es eine Theorie, die alle anderen überzeugt und anleitet. Starke Impulse geben Platner, Kant und Maaß, die häufig zitiert und angeführt werden. Doch Aufsehen erregt auch Krug, obwohl er in Frage stellt, was viele Theorien vor ihm (und nach ihm) für selbstverständlich ansehen.

¹⁰ Biunde 1832: S. 287.

¹¹ Den Autoren ist ihre „Zerstrittenheit“ sehr bewusst, siehe Beneke 1825, S. 1-5 und Enzyklopädie 1853, S. 9.

¹² Biunde 1832, S. 107-109.

¹³ Biunde 1832, Krug 1823, S. 53.

¹⁴ Beneke 1825, S. 1; Enzyklopädie. 1853, S. 25.

¹⁵ Vgl. Enzyklopädie 1853, S. 27-30. Nüsslein 1821, S. 167, 172, 175; Biunde 1832: S. 74-75. Maaß 1811, Bd1, S. 33.

¹⁶ Platner 1790, S. 276-282.

Im Folgenden möchte ich das Bild skizzieren, das entsteht, wenn das Gemeinsame hervorgehoben und von den Streitpunkten abgesehen wird. Dieses Bild ist widersprüchlich und unvollständig - doch es erklärt, warum der emotionale Bereich dem Bildungsbürger so wichtig ist.

Betrachtet man den Menschen so, wie es die Autoren tun, als zusammengesetzt aus Körper und Geist (oder, um andere Begrifflichkeiten der Autoren zu verwenden, als Gefüge aus „Sinnlichkeit“ und „Intellektualität“ oder „tierischen“ wie „göttlichen Elementen“), dann lässt sich ein Bogen spannen vom „Niederen“ zum „Höheren“, vom Erdverbundenen zum Metaphysischen. Dieser Bogen kann als Kontinuum der Gefühle gedacht werden: Die Autoren positionieren auf der einen Seite die Gefühle „*tierischen*“ Ursprungs und auf der anderen die Empfindungen „*göttlicher*“ Einsicht, oder in anderen autorenspezifischen Begriffen: sie sehen einerseits *körperliche* Gefühle und andererseits *geistige*. Oder noch anders: ihre Ordnung umfasst *sinnliche* Gefühle auf der einen Seite und *intellektuelle* auf der anderen. Diese Empfindungen sind stets ein Mehr oder Weniger, manche gelten als sinnlicher als andere, manche als intellektueller: einige sind mehr geistigen und weniger körperlichen Ursprungs.¹⁷ Die Ordnung der Gefühle ist den Autoren kein demokratisches

¹⁷ So schreibt Platner 1790: „*Ohngeachtet der innigen Vermischung des Geistigen und des Thierischen in dem Grundtriebe der menschlichen Natur, können dennoch die Empfindungen [...] eingetheilt werden, in geistige und thierische; je nachdem sie sich ungleich mehr auf die Erkenntniß der Welt, oder ungleich mehr auf körperliches Wohlseyn beziehen. Aber die Eintheilung beruht bloß auf dem Mehr oder Weniger.*“ (S. 268). Flemming erklärt 1793 „*Alle Erscheinungen in uns, insofern sie ein Erzeugtes aus demjenigen sind, was mit unserm Subject nicht als ein intellectuelles Wesen allein, sondern auch als ein sinnliches in Verbindung steht, geben den Stoff zu sinnlichen Gefühle.*“ (S. 26). Tiedemann 1804, S. 252: *Man hat das Begehrungsvermögen in das obere und untere mit Recht abgetheilt, denn wir haben Manches hier mit den Thieren gemein, Manches aber, was über die Thiere uns erhebt. Zu dem ersteren gehört alles, was aus Instincten durch den bloßen Reiz der Sensatio, und aus Associationen von Vorstellungen geschieht, also die Affecten sinnlicher Begierden und Leidenschaften; zu dem letzteren hingegen, was durch die Denkkraft bewirkt wird.*“; Weber 1807: „*Durch das sensible System, als allgemeines Organ des Gefühls, hängt selbiges nun zunächst mit dem Körper, dem eigentlichen physischen Theile des Menschen zusammen, und dieser communicirt mit der Seele durch das Medium des Gefühls.*“ (S. 22); Christian Weiß: *Untersuchung über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele.* Leipzig 1811, S. 112-113: „*Mit Rücksicht auf die Grade der inneren Vollkommenheit unterscheidet man sinnliche Gefühle, intellectuelle, moralische, ästhetische, religiöse. Diese Unterscheidung setzt voraus, daß dem menschlichen Geiste eine allgemeine Bahn zu seiner irdischen Ausbildung und Vervollkommnung von der Natur vorgezeichnet sey, und daß es geisse Stufen gebe, welche von ihm zu dem Ende durchschritten werden müssen.*“; vgl. auch Maaß 1811, Bd.1, S.8-9; Maaß 1812, Bd.2, S. 24-38; Biunde 1832: „*Wir werden also zuerst diejenigen Gefühle behandeln, welche in der Erregung der Sinne, in ihrer Anregung und Unterhaltung ihren Grund haben sowohl unmittelbar, als in Beziehung auf das sogenannte sinnliche und untere Begehren, das des Triebes, - die sinnlichen Gefühle; -zweiten jene welche aus der Anregung und Thätigkeit der*

Nebeneinander, schon gar keine Anarchie. Es ist eine Hierarchie vom Tierischen zum Göttlichen, von Empfindungen des Körpers zu Empfindungen des Metaphysischen.

Das Kontinuum zwischen körperlichen und geistigen Gefühlen gibt den Autoren nicht nur Aufschluss über die Herkunft des Gefühls, sondern auch über die Bedeutung, die ihm zugemessen werden sollte. Je „thierischer“ der Ursprung ist, als desto weniger „edel“ gilt die Empfindung und desto weniger den Menschen *als Mensch* auszeichnend.¹⁸ Nüsslein 1821: *„In dem Sinnesgefühle vernimmt sich der Mensch noch an das Irdische gebunden, es sind Dinge aus der irdischen Welt, welche das Sinnesgefühl ansprechen[...] Es ist hier kein Aufschwung in höhere Regionen, keine Beseligung, keine Entzückung, sondern niedere Lust, Sinneskitzel.“*¹⁹ Ganz anders jedoch, wenn es um Gefühle geht, als deren Urheber die Vernunft gesehen wird: *„Aber ein Leben höherer Art ist es, welches die Seele in dem Vernunftgefühle lebet. Entzückung, Seligkeit u.s.w. ist sein Name. Die Seele fühlet sich über die Schranken der Endlichkeit gehoben, wie in die Chöre höherer Wesen versetzt.“*²⁰ An höchster Stufe stehen die „höhern Gefühle“, die eigene Namen haben: Wahrheitsgefühl, Schönheits-, Sittlichkeits- und religiöses Gefühl. In ihnen *„ist die Seele von jener ihrer Seiten erregt, wodurch sich die menschliche Natur an die göttliche anknüpft, Verwandte der Gottheit ist.“*²¹

Mit der Wertung der Gefühle verbunden ist eine Beurteilung des Charakters desjenigen, der diesen Gefühlen den Vorzug gibt: Derjenige, der von sinnlichen Gefühlen erfüllt ist, steht auf unterster Stufe der anzustrebenden Vollkommenheit als Mensch; derjenige, der der höchsten Gefühle fähig ist, kommt der Vervollkommnung nahe. Krug drückt diese Vorstellung 1823 folgendermaßen aus: *„Wer in Ansehung seiner Vorstellungen und Bestrebungen noch auf der untersten Stufe steht und gleichsam nur ein thierisches Leben äußert,*

Einbildungskraft hervorgehen, - die ästhetischen Gefühle; an dritter Stelle die Klasse solcher, welche aus der besondern Thätigkeit der höhern Vermögen resultiren und zwar A. unmittelbar d.h. die intellektuellen Gefühle, und B. mittelbar, d.h. welche aus derselben hervorgehen in Beziehung zur praktischen Richtung, die moralischen Gefühle.“ (S. 74).

¹⁸ Platner 1790, S. 71-74.

¹⁹ Nüsslein 1821, S. 174.

²⁰ Nüsslein 1821, S. 175.

²¹ Nüsslein 1821, S. 177 u. 175.

*heißt ein sinnlicher Mensch. Wer sich über diesen niedern Kreis der Thätigkeit schon merklich erhebt, indem er ein gewisses Ansichhalten und Nachdenken in seinen Urtheilen und Handlungen zeigt, heißt ein verständiger Mensch. Wer sich aber mit seinen Gedanken selbst bis zum Uebersinnlichen aufgeschwungen hat und in Folge dieses Aufschwungs nach dem höchsten Ziele menschlicher Vollkommenheit strebt, heißt ein vernünftiger Mensch.*²²

Auf jeder Stufe des Menschseins gibt es charakteristische Gefühle, bzw. zeigen Gefühle eine charakteristische Eigenart. Sinnliche Gefühle auf unterster Stufe sind beispielsweise Hunger und Durst, Kitzel, Mattigkeit etc. Einer höheren Stufe gehören Gefühle an, in denen eine geistige Dimension deutlich benennbar ist, dazu zählen Freude und Frohsinn, Zufriedenheit, Heiterkeit oder auch Traurigkeit und Trübsinn. Gefühle, die mit komplexeren Vorstellungen verbunden sind, stehen einen weiteren Schritt höher, wie beispielsweise Ehr- und Schamempfindungen. Auf höchster Stufe stehen Gefühle, die ins Metaphysische weisen: Ehrfurcht und Erhabenheit, aber auch das Wahrheits-, Sittlichkeits- und Schönheitsgefühl.

Die Hierarchie der Gefühle und der Charakter einer Person stehen in engem Zusammenhang. Wie hängen sie genau zusammen? Wie erklären die Autoren die Verbindung?

Ist es möglich, dass die Gefühle am Ende Auskunft darüber geben, was für ein Mensch man ist?

²² Hervorhebung vom Autor. Krug 1823, S. 28. Dem Zitat folgt die Erklärung: „*Daß diese Ausdrücke nicht ausschließlich zu deuten [sind], versteht sich von selbst. Denn kein Mensch wird sich für erhaben über alle Sinnlichkeit halten, so wie auch niemand wagen wird, irgend einem Menschen alle Verständigkeit oder Vernünftigkeit abzusprechen. Vielmehr betrachten wir jedes menschliche Wesen als ein sinnliches, verständiges und vernünftiges zugleich. Es kann also bei jenen Ausdrücken nur von einem stärkeren Hervortreten, von einem Uebergewichte des sinnlichen, des verständigen, oder des vernünftigen Elements im Leben eines Menschen die Rede sein.*“ (S. 29); Weiß erkennt drei „Bildungsstufen“, die jeder Mensch durchlaufen sollte: die frühe Periode der Sinnlichkeit, die mittlere des Verstandes und die spätere Periode der Vernunft. Weiß 1811, S. 341-346.

3. Was fühlt der Bildungsbürger?

3.1 Vom Trieb zum Gefühl zur Leidenschaft: Variationen der Liebe

Das Gefühl der Liebe ist eines, das auf jeder Stufe anders betrachtet und *bewertet* wird. Nüsslein zeigt seinen Lesern, wie sich seine Gestalt anteilig seiner sinnlichen und geistigen Elemente verändert: Die unterste Stufe bildet der Geschlechtstrieb: „[...] *der Geschlechtstrieb [ist] in der innersten Tiefe der menschlichen Seele gegründet. Und den Keim dieses Triebes vermag weder die Hitze des Südens auszutrocknen, noch der Frost des Nordens zu tödten, weder die Kultur des Geistes zu ersticken, noch die Verwilderung der Sitten zu vertilgen.*“²³ Der Trieb soll durch Einbildungskraft und Lebensart beeinflusst werden, wird er es nicht, so drohe er zu verwildern: „*Der Geschlechtstrieb verwildert, wenn aus ihm alles Geistige entweicht und nur das thierische zurückbleibt [...], wenn in ihm das Bild des Menschlichen verwischt wird, [...] wenn er bloß den Eingebungen der thierischen Lust folget.*“ Auf dieser Stufe sinkt der Mensch auf das Niveau der Tiere: „*Hier – bey der Befriedigungsart des Geschlechtstriebes gelanget der Mensch bey der Grenze an, wo er in die Thierheit übergehen, auch tief unter das Thier herabsinken kann.*“²⁴ Der ungezähmte Geschlechtstrieb kann sich in eine Leidenschaft verwandeln, in die Geschlechtssucht: „*Die Geschlechtssucht ist eine der heftigsten wie der blindesten Leidenschaften. Ihr bringt der Mensch zum Opfer seine Ehre, seine Gesundheit, seine Ruhe, seine Glückseligkeit, er opfert dem Thiere alles, was dem Menschen heilig seyn soll.*“ Der durch „Vergeistigung“ gesteigerte Geschlechtstrieb ist die Liebe: „*Der Geschlechtstrieb wird zur Liebe, je mehr das thierische in ihm von dem geistigen durchdrungen, je mehr er entsinnlichtet wird.*“ Bedingung für dieses „Emporheben“ ist eine Seele, „*in welcher der Sinn und die Gefühle des Schönen, des Guten und Wahren aufgegangen sind.*“ Denn sie geben dem Geschlechtstrieb die eigentlich *menschliche* Richtung. Auf dieser Stufe ist Liebe „Geschlechtsliebe“ - und sie wirkt wohltuend auf den Menschen: „*In der Liebe erscheint der Geschlechtstrieb vergeistigt, die thierische Brunst zu einer ätherischen Flamme verkläret, das Thierische einge-*

²³ Nüsslein 1821, S. 217-218.

²⁴ Nüsslein 1821, S. 218-219.

*schrumpft vor dem Odem heiliger Gefühle [...].*²⁵ Ihre Wirkung ist äußerst positiv: *„Es ist bekannt, daß die Liebe die Gefühle verfeinere, die Begierden reinige, die Sitten veredle.“*²⁶ Aber auch jetzt ist noch weitere Steigerung möglich, wird die Liebe ausgerichtet auf das Empfinden des Schönen, Guten und Wahren: *„Umfließen und durchdringen von diesen heiligen Gefühlen kann der Geschlechtstrieb ganz entsinnlicht werden.“* Die höchste Steigerung der Liebe ist die platonische Liebe, *„die Liebe eines Petrarca gegen Laura, die nur in der Anbethung ihre Befriedigung findet.“*²⁷

Die Liebe kann noch eine andere Richtung nehmen für jene, die ihr nicht gewachsen sind, d.h. auf der Stufenleiter der Vollkommenheit nicht weit genug „oben“ stehen: *„Entzündet sich die Liebe in einem schwachen [...] Gemüthe, in einem Gemüthe, welches in sich heftig und zu Affekten leicht reizbar ist, und wird sie genährt durch die Einflüsse einer schwärmerischen Phantasie, so artet sie leicht aus und geht in Verliebtheit über.“*²⁸ Die Ausartung der Liebe ist die Verliebtheit, nun verkehren sich die wohltuenden Wirkungen der Liebe in ihr Gegenteil: *„Die Liebe, welche durch ihre heilige Flamme erwärmt, wird jetzt zu einer sengenden Gluth. [...] Die Liebe, welche besonnen war und hellsehend, wird unbesonnen und blind“.* Verliebtheit zählt zu den schrecklichsten Leidenschaften: *„Sie verleitet zu den größten und entehrendsten Thorheiten. [...] Und sie endiget, im Falle sie nicht beglückt wird, nicht selten auf die schrecklichste Weise, mit Wahnsinn oder mit Selbstmord.“*²⁹

²⁵ Nüsslein 1821, S. 220-221.

²⁶ Ganz ähnlich sieht es Platner 1790, S. 618-619: *„Die Geschlechtsliebe, wenn sie nicht allzuleidenschaftlich wirkt, und weder in gemeine Sinnlichkeit ausartet, noch mit Schwermuth, Gram und Verzweiflung verbunden ist, kann, als Bestrebung, vielerley wohlthätige Wirkungen in der Seele und in dem Körper hervorbringen. Sie ermuntert überhaupt die Kräfte des Geistes; sie erwärmt die Einbildungskraft, erweckt die Empfindsamkeit, und macht fähig zum Enthusiasmus: sie schärft den Witz und übt die Klugheit, und bringt eine gewisse Gewandtheit in den Verstand. Sie lehrt Gefälligkeit, Nachgiebigkeit, Erduldung, Entschlossenheit. Sie trägt bey zur Bildung des ästhetischen und moralischen Sinnes; nährt den Geschmack an dem Natürlichen, Einfachen, Unschuldigen, Patriarchalischen in Sitten und Lebensart; auch vornehmlich an der Mäßigkeit [...]. Sie macht wohlwollend, freundschaftlich, dienstfertig, freygebig, mitleidig, menschenfreundlich. Sie entflammt den Ehrgeiz zur Redlichkeit, Treue und Großmuth, und erregt Haß gegen kalte, fühllose und zugleich niedrige Seelen. Sie überwindet den Rangstolz, und tödtet den Geiz. Sie verbreitet die gute Laune über das ganze Gemüth, und macht dadurch den Menschen aufgelegter und geschickter, nicht allein zum geselligen Umgang, sondern auch zur berufsmäßigen Arbeit. Dabey erhält sie den Nervengeist in lebhafterer Bewegung, und bringt, dafern thierische Geilheit die Einbildungskraft nicht verunehrt und das Nervensystem nicht entzündet, durch einen lebhaftern und bessern Fortgang aller thierischen Verrichtungen, eine Menge von heilsamen Wirkungen hervor in dem ganzen Körper.“*

²⁷ Nüsslein 1821, S. 220.

²⁸ Nüsslein 1821, S. 221.

²⁹ Nüsslein 1821, S. 222.

Trieb, Affekt und Leidenschaft - dies sind die Grenzenlinien, innerhalb dessen das Gefühl regiert. Der Trieb gehört zur Grundausstattung, der Affekt ist naturgegeben, die Leidenschaft eine Ausartung. Das Gefühl ist als Artefakt zu betrachten: der verfeinerte Trieb, der gezähmte Affekt, die vermiedene Leidenschaft. Gefühle wie die Liebe stoßen dem Menschen nicht einfach zu. Sie erfordern Aktivität und Aufmerksamkeit, kurz: sie erfordern ihre Kultivierung. Prinzipiell ist Jedermann dazu in der Lage: *„Die Vernunft ist ihrem Wesen nach eins und in allen dieselbe; die Vernunftgefühle können darum jedermann zugemuthet werden“*. Doch dies bedeutet nicht, dass sie auch von jedermann erfahren werden. Dazu braucht es Initiative: *„Die Vernunft muß erst angereget, die ihr eingebornen Ideen müssen erst zum Bewußtseyn gebracht werden.“*³⁰

Betrachten wir ein Gefühl, dass auf der Stufenleiter der Gefühle ganz oben steht: das Schönheitsgefühl. In ihm zeigen sich, wie in jedem Gefühl, sinnliche und intellektuelle Elemente, jedoch gehen sie eine durchaus ungewöhnliche Verbindung ein. Das gesteigerte Schönheitsgefühl endet im Gefühl der Erhabenheit. In ihm offenbart sich das Maximum kultivierten Empfindens.

3.2 Das Schönheitsgefühl

*„Das, was wir schön finden, ist uns nach aller Sprache zunächst ein Wohlgefalliges; das Schöne gefällt und ist deßhalb Gegenstand eines Gefühles. Aber nicht Alles, was gefällt, ist auch darum schön.“*³¹

Biunde macht 1832 seinen Lesern klar: Auch wenn es eine große Nähe gibt zwischen dem Empfinden von Wohlgefallen und dem Attribut des Schönen, Schönheit ist mehr als eine angenehme Empfindung. Der wohltönende Klang, das wohlschmeckende Essen, das dem Auge gefallende Gemälde - darin liege keine Schönheit. Diese unmittelbaren Eindrücke erregen lediglich ein sinnliches Vergnügen. Das Gefühl der Schönheit geht darüber hinaus. Es entstehe, wenn zu diesem Vergnügen ein Genuss *„von edler und geistiger Art“*³² hinzu-

³⁰ Nüsslein 1821, S. 176.

³¹ Biunde 1832, 174.

³² Nüsslein 1821, S. 80: *„Die Erkenntniß des Schönen ist mit Genuß verbunden. Es ist ein Genuß von edler und geistiger Art.“*

komme. Krug drückt dies so aus: „*Der Unterschied ist [...] der, daß der Mensch, wenn er sich an schönen [...] Gegenständen belustigt, auf einer höhern Stufe der Thätigkeit steht, daß mithin sein Vorstellungs- und Bestrebungsvermögen in einer höhern Potenz wirksam ist. Denn das Schöne [...] will nicht bloß mit den Sinnen aufgefasst sein; sonst könnten auch die vernunftlosen Thiere es mit Wohlgefallen betrachten.*“³³ Die Schönheit sei etwas „*Absolutes und Idealisches*“, zu seinem Erkennen und seiner vollen Würdigung gehöre auch die Vernunft.³⁴

Im Schönheitsgefühl gehen Sinnlichkeit und Verstand eine einzigartige Verbindung ein: „*Sinnliches und Uebersinnliches berühren sich in dem Schönen. Nur wo Ideen sind, ist Schönheit [...]*“. Das Außergewöhnliche der Schönheit besteht darin, dass die Ideen sich „*den Bedingungen des Raumes und der Zeit unterziehen*“, d.h. sinnlich fassbar werden.³⁵ Somit gehört das Empfinden von Schönheit zu den Höhepunkten des Empfindens überhaupt: in ihm erfährt der Mensch unmittelbar seine doppelte Existenz als Sinnes- und Verstandeswesen. Die Schönheit gewährt ihm ein Erfassen seines einzigartigen Daseins: „*Hier ist das Selbst in seinem ganzen Umfange ergriffen, [...] denn bey der Anschauung des Schönen sind die sinnlichen wie die übersinnlichen Kräfte auf eine der Art ihres Seyns angemessene Weise angereget und beschäftigt. Das Schöne entzückt.*“³⁶

Selbstverständlich ist das Empfinden von Schönheit - unter diesen Bedingungen - nicht jedermann zugänglich; dem Ungebildeten kann dasjenige, was den Gebildeten „*mächtig ergreift*“, sich vielleicht sogar zu einem „*der Seligkeit sich nähernden Wonnegefühl*“ steigert, völlig kalt lassen.³⁷ Denn dem Ungebildeten mangle es an den richtigen Assoziationen, um diese Gefühle zu erwecken; beispielsweise fehlen ihm bei Anschauung „*einer furchtbar-erhabenen Naturscene*“ die dazugehörigen Ideen des Großen³⁸, oder „*bei einer ergreifenden historischen Darstellung die Kenntniß der ihr zum Grund liegen-*

³³ Krug 1823, S. 96.

³⁴ Krug 1823, S. 96, ebenso Maaß 1812, S. 132.

³⁵ Nüsslein 1821, S. 179.

³⁶ Nüsslein 1821, S. 179. „*Das Schönheits-Gefühl ist das eigentliche Lebensgefühl des Geistes.*“

³⁷ Beneke 1825, S. 167; ebenso Krug 1823, S. 97.

³⁸ Biunde 1832, S. 195.

den geschichtlichen Momente.“³⁹ Auch in der künstlerische Darstellung von Charakteren offenbart sich Gebildetheit: Diese Schönheit zu empfinden, sei nur derjenige im Stande, welcher feine Anspielungen und witzige, satirische Gleichnisse mit den dazugehörigen Idealen „zu einem Bewußtseynsakte“ verschmelzen könne. Derjenige hingegen, der diese Leistung nicht vollbringt, wird „von einer solchen Darstellung sich abgestoßen fühlen, und dieselbe als schlecht verbundenes, und vielfach durch Risse und Lücken entstelltes, Machwerk betrachten [...]“.“⁴⁰

Das Empfinden von Schönheit ist den Bildungsbürgern ein deutliches Kriterium ihrer Zugehörigkeit zum Stand der Gebildeten. Die Pflege dieses Gefühls nimmt in ihrem Leben eine wichtige Rolle ein. Wie Maaß erläutert, sind seine Wirkungen insbesondere auf das Begehungsvermögen und die Sittlichkeit nicht zu unterschätzen: „Wenn nämlich der Mensch für das feinere und edlere Vergnügen, was der Genuß des Schönen gewährt, empfänglich und daran gewöhnt ist; so wird dies sehr viel dazu beitragen, daß ihm die groben sinnlichen Lüste, die den Rohen und Ungebildeten zu so viel Lastern und Ausschweifungen verführen, zuwider und ekelhaft werden, und ihn also zu keinen Fehlritten verleiten können.“ Selbst seine Tugendhaftigkeit wird gestärkt, denn „in vielen Fällen [wird er] von Handlungen, die der Tugend widerstreiten, dadurch abgehalten werden, daß dieselben zugleich etwas Häßliches an sich haben, und also seinen Schönheitssinn verletzen.“⁴¹

3.3 Die Erhabenheit

Das Schönheitsgefühl wird auch „ästhetisches Gefühl“ bzw. „Gefühl für das Schöne und Erhabene“ genannt.⁴² Das Erhabene liegt auf der Stufenleiter der Empfindungen in nächster Nähe zum Schönheitsgefühl. Auch in ihm werden die unterschiedlichen Wesenselemente des Menschen zusammengeführt: einerseits liegt dem Erhabenen ein sinnlicher Eindruck zugrunde: eine Musik oder

³⁹ Beneke 1825, S. 167.

⁴⁰ Beneke 1825, S. 167-168.

⁴¹ Maaß 1812, S. 139-141.

⁴² Maaß 1812, S. 132; Krug 1821, S. 92; Enzyklopädie 1853, S. 28.

eine Landschaft vermögen dieses Gefühl zu erwecken.⁴³ Andererseits muss dieser Eindruck jedoch auch deutlich über seinen Gegenstand hinausweisen und den Gedanken einer übersinnlichen Größe umfassen: „*Denn erhaben heißt das, was so groß ist, daß es die Idee der Unendlichkeit in dem Gemüthe des Betrachtenden erweckt [...]*.“⁴⁴ In der Erhabenheit steigt die Seele auf den höchsten Grad ihres Empfindens, denn sie vermag in diesem Gefühl ihre *eigentliche* Bestimmung zu erfassen⁴⁵, die Transzendenz der Natur, ihre Gottesnähe. In diesem Gefühl wird ihr bewusst, dass der Mensch sich „*über die gesammte, äußere Natur erhebt*.“⁴⁶

Doch die Erhabenheit trägt, anders als das Schönheitsgefühl, einen Stachel in sich. Es ist nicht nur das Übersinnliche, das in diesem Eindruck erlebbar wird. Zugleich mischt sich ein unangenehmes Gefühl mit ein, ein Gefühl des Ungenügens⁴⁷, der Kleinheit⁴⁸ oder, wie Kant ausführt, der Niedergeschlagenheit⁴⁹ und Furcht.⁵⁰ Wie Nüsslein 1821 erklärt, wechselt das Gefühl des Erhabenen mit dem „*demüthigende[n] Bewußtseyn unserer Ohnmacht als sinnliche Wesen*“.⁵¹ Denn der Anblick erhebender Natur erweckt zwar einerseits die Ideen der Unendlichkeit, der Größe, ja sogar der Anwesenheit Gottes, doch ist er *auch* - in seiner sinnlichen Komponente - ein Blick in den Abgrund. Daher wird derjenige, der sich nicht in die entsprechenden Höhen der Intellektualität aufschwingen kann, in diesen Situationen nur seine „Kleinheit“ fühlen.⁵² Das Empfinden von Erhabenheit ist daher ein Charaktertest: Ungebildete - „*rohe*“ - Menschen werden „*lauter Mühseligkeit, Gefahr und Not sehen*“ angesichts „*der Gewalt der Natur in ihrer Zerstörung*“ und „*dem großen Maßstab ihrer*

⁴³ Kant gibt folgende Aufzählung: „*Kühne überhangende gleichsam drohende Felsen, am Himmel sich auftürmende Donnerwolken, mit Blitzen und Krachen einherziehend, Vulkane in ihrer Grenzen zerstörenden Gewalt, Orkane mit ihrer zurückgelassenen Verwüstung, der grenzenlose Ozean, in Empörung gesetzt, ein hoher Wasserfall eines mächtigen Flusses*“ (1799, S. 349). Biunde 1832, S. 194: „*Es gibt erhabene Gegenstände unter den Objekten des Gesichtsinnes, wie auch in dem Gebiete der Töne; aber so wenig, als es Schönheiten des Geruchs-, Geschmacks- und Tastsinnes gibt, eben so wenig giebt es hier Erhabenheiten.*“

⁴⁴ Maaß 1812, S. 136.

⁴⁵ Kant 1799, S. 350.

⁴⁶ Maaß 1812, S. 138; ebenso. Enzyklopädie. 1853, S. 29-30.

⁴⁷ Maaß 1812, S. 138.

⁴⁸ Flemming 1793, S. 59-60.

⁴⁹ Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. (Orig. 1790; 1793, 1799) Ausgabe: Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden. Hrsg. v. Wilhelm Weichedel, Bd. 8, S. 235-620, hier, S. 351-352.

⁵⁰ Kant 1798, S. 568.

⁵¹ Nüsslein 1821, S. 180.

⁵² Vgl. Flemming 1793, S. 57-60.

Macht“.⁵³ Hingegen erfährt der Gebildete, wie sich sein Gemüt „über die Schranken der Endlichkeit“ erhebt.⁵⁴ Nüsslein nennt als Bedingung des Empfindens der Erhabenheit ein „reines Gemüth“. Selbst wenn man sich in Sicherheit weiß, erscheint das Erhabene andernfalls „als eine fürchterliche Macht, die ihn zu vertilgen droht.“⁵⁵

Wie bereits das Schönheitsgefühl ein Kriterium der Zugehörigkeit zur Gruppe derjenigen ist, die „Sonderschätzung“ beanspruchen dürfen, ist auch das Gefühl der Erhabenheit ein Erkennungszeichen. Es weist seinen Protagonisten als Menschen aus, der im Sinnlichen das Ideelle, oder anders formuliert: in der diesseitigen Welt das Metaphysische zu erkennen weiß.

Betrachten wir diese „höheren Gefühle“ von Schönheit und Erhabenheit als Punkte auf dem Kontinuum vom Niederen zum Höheren, so wird der Zusammenhang zwischen den Gefühlen, die jemand erlebt, und dem Grad seiner Vervollkommnung sichtbar. Des Bürgers Gefühle geben ihm und anderen Auskunft darüber, inwieweit er tatsächlich „gebildet“ ist: Falls er für das Gefühl der Schönheit empfänglich und der Erhabenheit gewachsen ist, gehört er zu jenen, die der Vollkommenheit auf ihrer letzten Stufe entgegenstreben; kurz: er ist ein „vernünftiger“ Mensch.

Zu den höheren Gefühlen zählt auch das Wahrheitsgefühl. Es wird von den Autoren sehr unterschiedlich erklärt und hergeleitet, seine Bedeutung schwankt von Autor zu Autor. Einig sind sie sich allerdings darin, dass es für das tätige Leben von äußerster Wichtigkeit ist, ein Wahrheitsgefühl auszubilden. Die Weckung, Formung und Übung dieses Gefühls erscheint ihnen unerlässlich. Aber warum?

⁵³ Kant 1799, S. 354.

⁵⁴ Nüsslein 1821, S. 180.

⁵⁵ Nüsslein 1821, S. 180-181. Kant ergänzt seine Ausführungen um die Begriffe „Pracht“ und „Pomp“. Auch in ihrer Unterscheidung steckt die Hierarchie des Empfindens und die Geringschätzung sinnlicher Lust: „Mit dem wahren, idealen Geschmack läßt sich Pracht, mithin etwas Erhabenes, was zugleich schön ist, verbinden (wie einprachtvoller bestirnter Himmel, oder, wenn es nicht zu widrig klingt, eine St. Peterskirche in Rom). Aber Pomp, eine prahlerische Ausstellung zur Schau, kann zwar auch mit Geschmack verbunden werden, aber nicht ohne Weigerung des letzteren; weil der Pomp für den großen Haufen, der viel Pöbel in sich faßt, berechnet ist, dessen Geschmack, als stumpf, mehr Sinnenempfindung als Beurteilungsfähigkeit erfordert.“ (Kant 1798, S. 572-573).

3.4 Das Wahrheitsgefühl

Das Wahrheitsgefühl ist den Autoren ein Vergnügen⁵⁶, eine Lust⁵⁷, ein intellektuelles Wohlgefallen⁵⁸, beruhend auf dem Empfinden von Überzeugung⁵⁹, Sicherheit in einem Urteil⁶⁰, von Übereinstimmung eines Urteils mit der eigenen Individualität⁶¹ und mit den allgemeinen Denkgesetzen.⁶² Maaß zufolge liegt dem Wahrheitsgefühl ein Trieb zugrunde: der Trieb zur Erkenntnis⁶³. Dieser Trieb ist allen Menschen eigen, aber er wirkt nicht in allen gleich: Er kann „*stärker oder schwächer [...], mehr oder weniger aufgereizt oder unterdrückt und eingeschläfert seyn.*“⁶⁴

Den meisten Autoren steht klar vor Augen, dass das Wahrheitsgefühl kein verlässlicher Ratgeber in der Frage sein kann, ob etwas wahr oder falsch ist: „*Da das Wahrheitsgefühl eben so wohl unrichtig, als richtig seyn kann; so sollen wir demselben nicht blindlings folgen, weder im Urtheilen noch im Handeln [...].*“⁶⁵ Doch dieser Einsicht zum Trotz gilt das Urteil des Wahrheitsgefühls als bedeutsam für alltägliches Entscheiden, „*[...] weil wir doch in sehr vielen Fällen bloß nach dem Wahrheitsgeföhle urtheilen und handeln, auch oftmals, ohne es uns bewußt zu seyn, daß wir bloß dem Geföhle folgen.*“⁶⁶ Das Wahrheitsgefühl entscheide schnell, und in manchen Fällen sei eine augenblickliche Entscheidung von äußerster Wichtigkeit.⁶⁷ Beispielsweise zeichne es einen Arzt aus, „*der aus wenigen Fragen oder Symptomen die Krankheit gleich*

⁵⁶ Maaß 1812, S. 102.

⁵⁷ Nüsslein 1821, S. 176.

⁵⁸ Nüsslein 1821, S. 178.

⁵⁹ Richter 1824, S. 105.

⁶⁰ Beneke 1825, S. 52.

⁶¹ Richter 1824, S. 105.

⁶² Maaß 1812, S. 101-102. Es ist ein Streitpunkt unter den Autoren, welcher Erkenntniswert dem Wahrheitsgefühl zukommt. Die Positionen liegen hier weit auseinander: Ist es, wie Nüsslein erklärt: „*die Wahrheit selbst, deren Antlitz uns vergnüget, sobald wir es enthüllen*“? Oder ist es, wie Krug seine Leser zu überzeugen versucht, lediglich ein „*dunkles Empfinden*“, das ein Urteil als „*Ahnung*“ vorwegnimmt, weil es „*bald an Veranlassung, bald an Zeit, bald an Lust, bald auch an Geschick*“ mangelt, um über intensives Nachdenken ein wirklich begründetes Urteil zu fällen (Nüsslein 1821, S. 178; Krug 1823, S. 60.)

⁶³ Maaß 1812, S. 101. Nüsslein erkennt als Ursprung des Wahrheitsgefühls einen *Wahrheitssinn* (1821, S. 75-76), Krug ein *Wahrheitsstreben*, 1823, S. 62.

⁶⁴ Maaß 1812, S. 101.

⁶⁵ Maaß 1812, S. 119. *Zyyclopädie*. 1853, S. 21: „*Wir finden unmittelbar etwas wahr oder falsch, ohne die Gründe davon klar einzusehen, oder uns auf einen Beweis dafür einlassen zu können. [...] Es ist hier ein Urtheilen vorhanden, aber ein unmittelbares, nicht erst durch [...] Denkformen vermitteltes.*“ Nüsslein 1821, S. 185.

⁶⁶ Maaß 1812, S. 119-120.

⁶⁷ Maaß 1812, S. 120; *Zyyclopädie* 1853, S. 21.

erkennt“ oder einen Juristen, „*der in dem verwickeltsten Proceß den eigentlichen Streitpunkt gleich entdeckt*“. Auch ein herausragender Feldherr erfasse durch dieses Gefühl „*den entscheidenden Moment*“. Wirksam sei es ebenso bei einem Staatsmann, der „*bei den plötzlichsten Vorfällen nach einer kurzen Überlegung die trefflichsten Entschließungen zu fassen vermag [...]*“. ⁶⁸

Die Autoren haben das im Sinn, was in moderner Sprache „Expertenwissen“ genannt wird: ein Wissen, das in erster Linie durch systematisch geordnete Erfahrung erworben wird und sich in einer beinahe intuitiven Wahrnehmung von Strukturen und Prozessen äußert.

Der Experte verfügt über die Fähigkeit, schnell und sicher zu erfassen, ob ein Phänomen sich den Erwartungen gemäß verhält, ob es „in sich stimmig“ ist, und an welcher Stelle das Extraordinäre zu beobachten ist. ⁶⁹

Dieses Wissen wirkt in zwei Richtungen: es führt bei seinen Trägern zu Selbstbewusstsein und Selbstsicherheit, und bei anderen zu Anerkennung, Vertrauen und Hochachtung. Die „Experten“ erkennen und schätzen einander - ihre hohe Investition in Ausbildung und Bildung zeigt sichtbare und Erfolg versprechende Früchte. Somit ist das Wahrheitsgefühl ein besonderes Kriterium der Zugehörigkeit und der sozialen Verortung innerhalb des Bildungsbürgertums. In besonderer Weise trägt es dazu bei, Wert- oder „Sonderschätzung“ zu rechtfertigen.

Aber dies ist nicht seine einzige Funktion. Ein gut ausgebildetes Wahrheitsgefühl leistet wertvollere Dienste, als die Anwendung logischer Regeln allein jemals leisten könnte: „*[...] es gilt sogar mit Recht für einen Fehler, jedes Urtheil nur nach bestimmten Begriffen und abgemessenen Schlüssen auszusprechen, sich nie auf Gefühle verlassen zu wollen, welcher Fehler Pedanterie heißt, und schon öfters in den Werken der Dichtkunst gebührend verspottet worden ist.*“ ⁷⁰ Das Wahrheitsgefühl leite in manchen Fällen sogar sicherer, als „*wenn man sich auf specielle Erörterung einläßt, wo man den einen oder an-*

⁶⁸ Enzyklopädie 1853, S. 21.

⁶⁹ In den Worten der Zeit: „*In Betracht der Gründe, welche auf das Wahrheitsgefühl Einfluß haben, ist klar, daß das Wahrheitsgefühl von dem Verstande abhängt. Denn da es ein Gefühl ist von der Harmonie oder Disharmonie gegebner Vorstellungen mit den Denkgesetzen des Verstandes, so folgt nicht allein, daß es nothwendig Verstand voraussetzt und in verstandlosen Wesen schlechterdings nicht Statt finden kann, sondern auch, daß es um so richtiger, um so klärer, mit einem Worte, um so vollkommner seyn muß, je vollkommner der Verstand selbst ist. Denn desto auffallender und fühlbarer wird es alsdann, wenn gegebne Vorstellungen mit den Gesetzen desselben in Uebereinstimmung oder im Widerstreite sind.*“ Maaß 1812, S. 113-114. Ebenso Richter 1824, S. 113-114.

⁷⁰ Enzyklopädie 1853, S. 21.

dern Grund möglicherweise übersehen kann.“⁷¹ Schließlich könne niemand in seinem Alltag jeden einzelnen Satz bis zum obersten Prinzip herauf ableiten.

Gefühle gelten gemeinhin, und den Bildungsbürgern insbesondere, als wenig handlungsauffordernd. Wie wir gesehen haben, sind das Schönheitsgefühl und das Gefühl der Erhabenheit kontemplative Gefühle, das heißt, sie entstehen in Momenten der Ruhe und Betrachtung. Es folgen keine weiteren Handlungen aus ihnen; zwar motivieren sie auf kaum greifbare Weise, sich intellektuell zu bilden, aber ein spontaner Handlungsimpuls ist nicht mit ihnen verbunden. Auch das Wahrheitsgefühl ist in einem strengen Sinne nicht handlungsanleitend, aber es formt die Art und Weise, in der jemand tätig wird.

Es ist das Gründen von Urteilen auf bestes Wissen und Gewissen und gerade keine Handlungsentscheidung aus abgeleiteter Autorität, aus religiöser Überzeugung oder metaphysischer Einsicht, das hier zum Tragen kommt. Kants berühmte Antwort auf die Frage: Was ist Aufklärung? fordert dieses Selbstbewusstsein geradezu heraus: *„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“*

Das Wahrheitsgefühl ist die Abwahl jeder höheren Erkenntnisform als derjenigen, die durch Bildung und Erfahrung zu erwerben ist. Und es führt selbst dann zu eigenmächtigen, selbstinspirierten Handlungen, wenn sein Protagonist der Überzeugung ist, in diesem Gefühl die Wahrheit selbst - als platonische Idee - zu schauen.⁷² Nicht zuletzt ist das Wahrheitsgefühl auch das Bekenntnis zur Menschlichkeit im Sinne von Fehlbarkeit.

„Jemand folgt seinem Gefühl“ bedeutet: er tut es, weil er selbst es für richtig hält, für wertvoll, wahr: *„Der Mann von Charakter denkt und handelt [...] aus*

⁷¹ Enzyklopädie 1853, S. 21.

⁷² Nüsslein 1821, S. 178: *„Die höchste Geistigkeit spricht sich in dem Wahrheits-Gefühle aus. In ihm hat die Sinnlichkeit keinen Antheil. In das Wahrheits-Gefühl mischet sich keine Sinneslust ein; denn das Reich der Wahrheit ist die Ideenwelt.“*

und für sich selbst [...].“ Weber fragt zu Recht: „[W]ie vermag er aber dies ohne Selbstkraft und ohne deren stets lebendiges Gefühl?“⁷³

Anders als der Gelehrte des frühen 18. Jahrhunderts fühlt der Bildungsbürger sich in der Welt wohl. Er kann sein Leben genießen, er erblickt in der Schönheit sein eigenes Dasein und empfindet in der Erhabenheit die Existenz Gottes. Zu einem aktiven Leben fühlt er sich verpflichtet, es drängt ihn zur Gestaltung seines Selbst und - im Programm der Bürgerlichen Gesellschaft - zur Veränderung der Welt. Er *will* tätig sein. Spiegeln sich seine Handlungsabsichten in den Gefühlen, die er kennt und praktiziert? Kann das Set an prototypischen Gefühlen uns etwas darüber verraten, welche Handlungen er anstrebt und für gerechtfertigt hält?

Betrachten wir die Einordnung der Konzepte, die die Autoren zur Erläuterung ihrer Theorien heranziehen als Ratschlag an die Leser, wie sie mit ihnen umzugehen haben: *Gefühlen* gegenüber sollen sie aufmerksam sein, sie sollen sie kultivieren. *Affekte* sind nach Möglichkeit zu „dämpfen“ und in ihren Ausbrüchen zu zügeln. *Leidenschaften* sind grundsätzlich abzulehnen, sie sollen vermieden werden, gegebenenfalls muss gegen sie angekämpft werden.

Welches emotionale Konzept gehört in welche Kategorie?

4. Die Zuordnung der emotionalen Konzepte zu den Kategorien

Betrachtet man die Tabelle hinsichtlich der Zuordnung der emotionalen Konzepte zu den Kategorien, fällt auf, dass die Autoren sich nicht immer einig darin sind, ob ein Konzept in die Kategorie „Gefühl“, „Affekt“ oder „Leidenschaft“ gehört. Einige Autoren fallen in ihrer Kategorisierung sogar ganz aus dem Rahmen: Eberhard und Platner (vor der Jahrhundertwende) arbeiten und denken bereits im neuen Wahrnehmungsschema, bauen es sogar mit auf, doch sind ihnen die Kategorien, die vermutlich erst durch die Autorität Kants eine stabile Form erhalten, noch nicht eingängig. Krug, der als entschiedener Kritiker der „Gefühlstheorien“ 1824 in Erscheinung tritt, verweigert eine dreiglied-

⁷³ Weber 1807, S. 66.

rige Einordnung zwar nicht ganz, zieht sich aber gern auf die traditionelle Zuordnung „Gemütsbewegung“ zurück. Beneke sieht sowohl Affekte wie auch Leidenschaften aus Gefühlen hervorgehend und kategorisiert prinzipiell jedes Empfinden zunächst als Gefühl.

Tabelle 7: Häufigkeit der Nennung der Konzepte und ihre Zuordnung zu den Kategorien⁷⁴

Häufigkeit	Konzept (in der Tendenz eher...) Gefühl Affekt ...Leidenschaft	Gefühl	Affekt	Leidenschaft
12	Liebe	9	2	4
11	Freude	9	4	-
	Furcht	8	6	1
	Lust	6	-	-
	Schmerz	7	1	-
10	Begehren Begehren	2	-	2
	Hass Hass	6	3	6
	Scham Scham	6	6	3
	Unlust	8	-	-
	Zorn	5	6	-
9	Erhabenheit	9	1	-
	Hoffnung	6	3	-
	Mitleid	8	1	-
8	Abscheu Abscheu	1	2	2
	Angst	6	1	1
	Betrübnis	7	5	-
	Eifersucht	1	1	5
	Ekel	6	3	1
	Reue	7	1	-
	Schönheitsgefühl	9	-	-
	Schrecken	6	3	1
Traurigkeit	7	3	-	
7	Bewunderung	5	2	-
	Entzücken	4	3	-
	Erstaunen	4	3	-
	Fröhlichkeit	6	1	-
	Hunger	6	-	-
	Mitfreude	7	-	-

⁷⁴ Berücksichtigt werden nur klare Zuordnungen. Mehrfachnennungen sind möglich. Bei Platner wird die Kategorie „Empfindung“ als Gefühl gezählt, die Kategorie „Bestrebung“ als Leidenschaft, die Kategorie „Gemütsbewegung“ als Affekt. Die Konzepte „Begehren“ und „Begierde“ wurden als eine Kategorie gezählt, ebenso „Schönheitsgefühl“ und „Schönheit“, „Schrecken“ und „Schreck“, „Verabscheuen“ und „Verabscheuung“, „Ärger“ und „Ärgerniss“.

	Konzept (in der Tendenz eher...)					
	Gefühl	Affekt	...Leidenschaft	Gefühl		
				Affekt		
				Leiden- schaft		
7	Mut			4	1	1
	Neid			2	2	4
	Rührung			3	-	-
	Stolz		Stolz	4	-	4
	Verzweiflung			3	1	1
	Wahrheitsgefühl			8	-	-
	Wut			3	2	1
	Besorgnis			4	-	-
6	Durst			5	-	-
	Entsetzen			3	2	-
	Geschlechtsliebe		Geschlechtsliebe	2	-	2
	Gram			4	3	1
	Grausen			4	2	-
	Hochmut			2	-	5
	Mitgefühl			6	-	-
	Missfallen			4	-	-
	Niedergeschlagenheit			4	1	1
	Schadenfreude			2	-	3
	Verdruss			3	5	-
	Vergnügen			4	-	-
	Wohlgefallen			4	-	-
	Zufriedenheit			5	-	-
Abneigung			-	-	2	
5	Bangigkeit			4	2	-
	Dankbarkeit			4	-	1
	Ehre			4	-	-
	Ehrfurcht			5	-	-
	Ehrgeiz			-	1	5
	Ehrsucht			-	-	4
	Freundschaft			4	-	1
	Kummer			3	2	-
	Lachen			1	2	-
	Langeweile			4	-	-
	Missvergnügen			3	-	-
	Rache		Rache	2	-	2
	Rachsucht			-	-	5
	religiöses Gefühl			5	-	-
	Sehnsucht			2	-	3
	Selbstgefühl			5	-	1
	Überdruss			3	-	-
	Verabscheuen			3	-	-
	Verliebtheit			-	1	4
	Verwunderung			4	2	-
	Wehmut			4	2	-
	Wollust		Wollust	2	-	2
Ärger		Ärger	3	3	1	
Demut			5	-	-	

Aus der Tabelle wird ersichtlich, dass die Autoren sich nicht in allen Fällen einig sind hinsichtlich der Zuordnung eines Konzeptes, aber dennoch einem auch heute noch nachvollziehbaren Konsens folgen: Fühlereignisse, die intensiv und kurzlebig sind und mit einem starken Handlungsimpuls einhergehen, gehören zu den Affekten. Jene Empfindungen, die sich durch besondere Beharrlichkeit auszeichnen und das Potential haben, die gesamte Lebensführung zu dominieren, häufig mit unerwünschten sozialen Folgen, werden als Leidenschaften betrachtet. Gefühle gehören in die breite Kategorie von emotionalen Erfahrungen, für die beides nicht gilt.

Die Zuordnungen im Detail:

Von den 75 am häufigsten genannten Konzepten fallen 20 eindeutig in die Kategorie „Gefühl“, und 19 werden beiden Kategorien „Gefühl“ *und* „Affekt“ zugeordnet. 8 gehören (tendenziell) in die Kategorie „Leidenschaft“, 10 tauchen in den Kategorien „Gefühl“ *und* „Leidenschaft“ auf, und weitere 10 sind in allen drei Kategorien zu finden.

Die Einordnung eines Konzeptes sowohl als Gefühl wie auch als Affekt entspricht den Erwartungen, gehen doch den Theorien zufolge die Affekte aus Gefühlen hervor. Die gleichzeitige Einordnung eines Konzeptes in „Gefühl“ *und* „Leidenschaft“ bzw. die Zuordnung eines Konzeptes zu allen drei Kategorien hingegen irritiert unter der Voraussetzung, dass die neue Ordnung allgemein anerkannt wird, denn die Kategorien „Gefühl“ und „Leidenschaft“ schließen einander aus.

Bedenken wir jedoch, dass der Zeitraum der Einordnung fast 100 Jahre umfasst und gehen davon aus, dass einige Autoren noch eher konservativ am Denken in „Gemütsbewegungen“ festhalten, können wir erwarten, dass sie mehr emotionale Konzepte in die als negativ und gefährlich beurteilte Kategorie „Leidenschaften“ einordnen. Außerdem können unter *einem* Begriff mehrere Konzepte angesprochen werden; z.B. „Eifersucht“ kann einen plötzlichen Affekt bezeichnen, aber auch ein dauerhaftes Fühlen, das als Leidenschaft zu klassifizieren ist.

Betrachten wir nun die Konzepte genauer, die in der Kategorie „Gefühl“ zu finden sind.

5. Die häufigsten Gefühle

Zu den häufigst genannten Konzepten gehören Freude, Furcht und Schmerz, Scham, Lust und Unlust und Zorn.

Jedes dieser Konzepte hat bereits eine Vergangenheit und wurde im vorherigen Wahrnehmungsschema als prototypische Gemütsbewegung angeführt, bevor es jetzt als „Gefühl“ erkannt wird. Wie oben erläutert wurde, gehen bei einem Wechsel des Wahrnehmungsschemas nicht zwangsläufig alle ihm zugehörigen Konzepte verloren, vielmehr findet bei einer Vielzahl von ihnen eine Übernahme, verbunden mit einer allmählichen Veränderung, statt: Sie passen sich unmerklich dem neuen Denken und aktuellen Interpretationen an.

Prüfen wir bei einigen emotionalen Konzepten, inwieweit sich diese Veränderungen zeigen lassen.

5.1 Lust und Unlust

Die Konzepte „Lust“ und „Unlust“ dienten bereits im Wahrnehmungsschema „Gemütsbewegungen“ als Ordnungsbegriffe - und auch hier nehmen sie eine ordnende Funktion ein. Fast alle Autoren klassifizieren Gefühle in „Lust-“ bzw. „Unlustgefühle“. Alternativ sprechen sie von Gefühlen des „Wohlgefallens“ und „Missfallens“, des „Vergnügens“ und „Missvergnügens“ oder schlicht von „angenehmen“ und „unangenehmen“ Gefühlen. Die Begriffe „Lust“ und „Unlust“ unterscheiden *eher* das Empfinden sinnlicher Gefühle, während „Wohlgefallen“ und „Missfallen“ *eher* mit den intellektuellen Gefühlen in Verbindung stehen.⁷⁵

5.2 Freude und Fröhlichkeit

Freude, so hatten die Autoren des frühen 18. Jahrhunderts erklärt, sei nur mit äußerster Vorsicht zu genießen. Folge ihr nicht stets das Leid auf dem Fuße? Beruhe Freude nicht allzu oft nur auf einem Trugbild? Und die Fröhlichkeit,

⁷⁵ Nüsslein 1821, S. 172-174, S. 176. Weber 1807, S. 22. Platner 1790, S. 245, S. 250, S. 253, S. 451 u. 457. Krug 1823, S. 45.

sei sie nicht im Grunde Leichtfertigkeit, die zur Faulheit verleite? Die Gelehrten konnten diesen Empfindungen nichts Positives abgewinnen, sie sahen in ihnen deutliche Anzeichen mangelnden Interesses an der jenseitigen Welt.⁷⁶

Im Wahrnehmungsschema „Gefühle“ erhält die Freude eine ganz andere Bewertung. Das frühere Misstrauen ist verschwunden: *„Die Freude ist ein angenehmer Affect, daher die muntere Mine, die freiere und schnellere Bewegung des Herzens und des Pulses, das Hüpfen endlich und das Singen, als Ausbrüche des erhöhten Gefühles der Kraft.“*⁷⁷ Und sie ist der Gesundheit äußerst zuträglich: *„Die Freude, wenn wir uns ihres frohen Eindrucks bey ihrem Entstehen schon bemächtigen, ist dem Körper vortheilhaft, indem er, zwar stark erregt, doch angenehm beschäftigt [ist].“*⁷⁸ Die Fröhlichkeit sei *„vorzüglich fähig, unser Gemüth zum Wohlwollen, zur Dienstfertigkeit, zur Versöhnlichkeit, zur Ausübung aller geselligen Tugenden zu stimmen.“*⁷⁹ Zu den Wirkungen der Fröhlichkeit zähle auch, dass es ihr am leichtesten gelingt, *„andere Affecten und Leidenschaften zum Schweigen zu bringen.“*⁸⁰

Die Gelehrten des frühen 18. Jahrhundert suchten in ihren geselligen Treffen nicht Vergnügen, freudvolles Zusammenkommen oder ansteckende Fröhlichkeit. Diese Empfindungen waren ihnen ein zu starkes Band an die diesseitige Welt, als dass sie sie hätten herbeiführen und genießen können. Ganz anders im 19. Jahrhundert; Fröhlichkeit und Freude entfalten eine Wirkung, die für das aufgeklärte Bürgertum und all jene, die an eine zukünftige Bürgerliche Gesellschaft glauben, eine Wohltat sein muss: *„Man hat z.B. längst bemerkt, daß der Unterschied, den Geburt, Stand, Reichthum u.s.f. unter die Menschen bringen, nicht leichter vergessen werde, als in einer Gesellschaft, wo heiterer Scherz und funkelnde Pokale allgemeine Fröhlichkeit verbreiten. Die Macht der Fröhlichkeit bringt das stolzeste Selbstgefühl, was sich über Andere erhebt, eben so gut zum Schweigen, als das demüthige, was sich Jenen zu nähern nicht getrauet. Der Aufgeblasenste bietet seine Freundschaft aus, und umarmt alle Mitgenossen seiner Fröhlichkeit, auch wenn er sie sonst tief unter sich glaubte,*

⁷⁶ siehe Kap.6, Abschn. 3.

⁷⁷ Tiedemann 1804, S. 385.

⁷⁸ Schifferli 1808, S. 11. Steigert sich die Freude zum *Affekt*, kann sie allerdings Schaden anrichten, mitunter auch einen plötzlichen Tod herbeiführen.

⁷⁹ Maaß 1812, S. 412.

⁸⁰ Maaß 1812, S. 412-413.

und weit von sich entfernt hielt, und diese zaudern nicht, in seine offenen Arme zu sinken; die gehobne Brust giebt ihnen Selbstgefühl.“⁸¹

5.3 Furcht und Angst

„Furcht ist vorausgesehenes und erwartetes Gefühl von etwas sehr Unangenehmen oder Schädlichen, verbunden mit dem Gefühle des Unvermögens, jenes abzuwehren.“⁸² Diese Beschreibung von Furcht klingt bekannt. Furcht, in dieser Gestalt, war bereits den Autoren des Wahrnehmungsschemas „Gemütsbewegungen“ eine vertraute Empfindung. Auch den Bildungsbürgern ist Furcht alltäglich, sie steckt ihnen in vielen Empfindungen: in dem Gräuseln der Kinder bei Ammenmärchen⁸³, der Bangigkeit vor unbestimmten Übeln⁸⁴, der Beklommenheit in einem krankhaften Zustand⁸⁵, der Scham bei Sorge vor Verachtung⁸⁶, der Beklemmung vor nahem Übel, der Verzweiflung⁸⁷, dem Entsetzen⁸⁸ und dem Schrecken⁸⁹. Selbst im Gefühl der Erhabenheit steckt die Furcht.⁹⁰ Auf die eine oder andere Weise ist Furcht den Bildungsbürgern ein ständiger Begleiter.

Und Angst? Ist sie inzwischen eine alltägliche Empfindung? Den Gelehrten des frühen 18. Jahrhunderts schien sie eher fremd. Die ungewisse, objektfreie Existenzbedrohung, die sich in Angst ausdrückt, wurde nur in lebensbedrohlichen Situationen, angesichts des sicheren Todes, der Folter oder der im Jenseits zu erwartenden Höllenqualen thematisiert.⁹¹

Im 19. Jahrhundert wird das emotionale Konzept der „Angst“ öfter angesprochen. Aber auch jetzt wird mit ihr noch nicht jene Empfindung verbunden, die heute üblich ist und vermittelt, dass jemand aus ungewissem Grund um seine

⁸¹ Maaß 1812, S. 413.

⁸² Tiedemann 1804, S. 185. Ebenso Nüsslein 1821, S. 200: „Aus der Vorstellung eines künftigen Uebels entsteht die Furcht, das Mißvergnügen über ein uns drohendes Uebel, welchem wir unser Kräfte nicht gewachsen fühlen.“

⁸³ Kant 1798, S. 597, Maaß 1812, S.430

⁸⁴ Kant 1798, S. 585.

⁸⁵ Kant 1798, S. 585

⁸⁶ Kant 1798, S. 585

⁸⁷ Nüsslein 1821, S. 200.

⁸⁸ Maaß 1812, S. 431, Nüsslein S. 201.

⁸⁹ Nüsslein 1821, S. 201, Maaß, S. 438.

⁹⁰ Kant 1798, S. 568.

⁹¹ Siehe Kap. 6, Abschn. 4.1.

persönliche oder soziale Existenz fürchtet. Der Weg des Konzepts in unsere Zeit macht einen deutlichen Umweg:

„Wenn in der Furcht die Niedergeschlagenheit abwechselt mit Unruhe: so heißt sie Angst.“⁹² Wovon spricht Platner, wenn er „Unruhe“ meint? „Diese Empfindung weiset am stärksten auf die Athemwerkzeuge hin. [...] Sie beruhet vornehmlich in der wahren, oder falschen, allzeit aber undeutlichen Vorhersehung des thierischen Todes.“⁹³ Angst ist eine Empfindung angesichts des (körperlichen) Todes, insofern zeigt sich eine Verbindung zum Verständnis früherer Zeit. Doch taucht kein Gedanke an „Seelenqualen“, an „Hölle“ und andere im Jenseits zu erwartende Schrecken auf. „Angst“ ist völlig diesseitig, sie ist „thierischen“, d.h. *sinnlichen*, Ursprungs, und sie befürchtet das Ende des *diesseitigen* Lebens. Die Betonung des Empfindens liegt auf der „Unruhe“, einem *körperlichen* Symptom, das sich insbesondere in der Atmung bemerkbar macht: Der Atem stockt, er geht schwer, er wird zur Qual.⁹⁴ In der Furcht, so Platner, werden diese Symptome nicht bemerkt: „Auch die physischen Erscheinungen, welche der Angst eigenthümlich sind, und in der Furcht allein nicht bemerkt werden, rühren meistens her von jener thierischen Unruhe, welche dadurch erregt wird, und von der Angst allezeit ein Theil ist.“⁹⁵ Selbst in den Fällen, wo Angst nicht aus körperlichen Empfindungen erwächst, sondern aus „klaren Vorstellungen der drohenden möglichen Uebel“, ist sie an diesen Symptomen zu erkennen.⁹⁶ Eng verwandt ist Angst mit „Bangigkeit“, wie auch die bis heute gebräuchliche Redewendung „da wird einem Angst und Bange“ vermuten lässt. Was Platner die „Angst“ ist, ist Kant die „Bangigkeit“: „Furcht über einen unbestimmtes Übel drohenden Gegenstand ist Bangigkeit. Es kann

⁹² Platner 1790, S. 511.

⁹³ Platner 1790, S. 309.

⁹⁴ Die beschriebenen Symptome gleichen den Symptomen eines „asthmatischen Anfalls“, Asthma ist eine Atemwegserkrankung, die auch heute oft mit „Angstzuständen“ einhergeht: „Denn die thierische Angst ist das gegründete, oder ungegründete Gefühl der Lebensgefahr, abhängig von Hindernissen, die sich dem Zugange der Luft widersetzen. Daher ist die Seele hier bestrebt, durch weite Eröffnung des Mundes, durch hohe Emporhebung der Brust durch Röcheln, Stöhnen, zuweilen auch durch Ausstreckung der Zunge, und andere mit der äußersten Anstrengung hervorgebrachte Bewegungen, theils die Luft in die Lungen einzuziehen, theils dieselbe vor ihrem Eintritt in die Lungen abzukühlen, theils den Drang des Blutes in den Lungen, wiefern er ein Hinderniß des Athemzugs ist, zu erleichtern.“ (Platner 1790, S. 596). Im Brockhaus Bilder-Conversations-Lexikon von 1837 wird darauf hingewiesen, dass das Gefühl der Angst „durch die Furcht vor einer bevorstehenden wirklichen oder blos eingebildeten Gefahr entsteht und entweder Äußerung eines furchtsamen Gemüths oder Folge bereits eingetretener krankhafter Zustände des Körpers sein kann.“ Angst fände sich bei allen Brustkrankheiten. (Stichwort „Angst“, Band 1, Leipzig 1837, S. 83-84, hier: S. 83).

⁹⁵ Platner 1790, S. 511.

⁹⁶ Platner 1790, S. 511.

einem Bangigkeit anhängen, ohne ein besonderes Objekt dazu zu wissen: eine Beklommenheit (Beklemmung des Herzens) aus bloß subjektiven Ursachen (einem krankhaften Zustande).“⁹⁷ Nüsslein betrachtet „Angst“ als Steigerungsform von „Bangigkeit“, auch bei ihm ist sie mit starken physischen Veränderungen verbunden: „Die Angst spannet die Kräfte ab, entfärbt das Antlitz, treibt das Blut in Menge nach dem Herzen und verursacht ein konvulsivisches Zittern der Glieder u.s.w.“⁹⁸

Pierer's Universal-Lexikon von 1857 erklärt sehr anschaulich, was der Begriff „Angst“ in der Mitte des 19. Jahrhundert bedeutet: „Angst, Ahnung eines drohenden Übels, begleitet von unangenehmem Bangigkeitsgeföhle, Herzklopfen u. allgemeiner Unruhe, mit dem Bewußtsein der Unfähigkeit, das Übel abzuwenden. A. wirkt störend auf das Nervensystem u. auf den Kreislauf des Blutes, ja lähmt sogar dasselbe vorübergehend, wie die Blässe u. Kälte der Haut, das Zittern der Glieder, die Hemmungen, oft aber auch unwillkürlichen Ausleerungen des Stuhlgangs, Urins, Samens, der kalte Schweiß (Angstschweiß) u. Ohnmachten während der A. beweisen.“⁹⁹

Diese Beschreibung passt weder zum Konzept der Angst im frühen 18. Jahrhundert, noch zum heutigen, eher scheint sie den aktuellen Begriff „Panik-“ oder „Angstattacke“ zu meinen.¹⁰⁰ Pierers Lexikon gibt einen Hinweis darauf, wie aus dieser stark körperbetonten Empfindung ein eher unbestimmtes Grundgefühl der Existenzbedrohung geworden sein könnte: „Ängstlichkeit ist unnöthige A[ngst], weil entweder gar kein Übel droht od. weil demselben, käme es, leicht begegnet werden könnte; sie kommt bei jungen, unerfahrenen, hypochondrischen etc. Leuten vor.“¹⁰¹ Diese unerfahrenen jungen Leute -

⁹⁷ Kant 1798, S. 585. Bekommenheit/ Beklemmung des Herzens siehe dort.

⁹⁸ Nüsslein 1821, S. 200. Vgl. dazu: Adelung, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, Stichwort „Angst“, Band 1. Leipzig 1793, S. 309 (Anm. 2): „Angst, alt Nieders. Anxte, Schwed. Angest, Engl. Anguish, alt Franz. Angoise, Bretagn. Enchrès, Fränk. und Alemann. Angust, kommen mit dem Latein. Angustia genau überein. Das nächste Stammwort ist wohl das veraltete angen, drücken, kränken, beunruhigen, welches mit dem Latein. angere, und Griech. ἀγγειν, beengen, verwandt ist. Es wird bey dem Ottfried und Notker angetroffen, und muß noch zu Henischens Zeiten in Schwaben üblich gewesen seyn, weil er die sprichwörtliche R.A. anführet: Was dich nicht anget, darnach sollt du nicht fragen. Gemeinlich leitet man dieses Verbum von enge ab, so daß angen eigentlich, in die Enge treiben, und Angst, eine Beengung oder Beklemmung der Brust bedeuten würde. Es kann aber auch seyn, daß Angst eine Nachahmung des natürlichen Lautes ist, den ein Geängstigter mit dem Athem von sich gibt, da es denn zu Ach, ächzen und dem Nieders. anken, ächzen, gehören würde.“

⁹⁹ Pierer's Universal-Lexikon, Stichwort: „Angst“, Band 1. Altenburg 1857, S. 499.

¹⁰⁰ Pierer's Universal-Lexikon, Stichwort: „Angst“, Band 1. Altenburg 1857, S. 499.

¹⁰¹ Pierer's Universal-Lexikon, Stichwort: „Angst“, Band 1. Altenburg 1857, S. 499.

waren sie die ersten, die ihr nicht genau zu bestimmendes Unbehagen vor der Zukunft mit „Angst“ bezeichneten?

Zorn und Ärger

Zorn und Ärger, so wurde bereits bei der Untersuchung des Wahrnehmungsschemas „Gemütsbewegungen“ gezeigt, sind miteinander verwandt; sie beruhen beide auf dem Gedanken, dass etwas passiert, das dem Willen einer Person zuwiderläuft. Aber sie unterscheiden sich auch: Der Zorn richtet sich gegen einen (vermeintlichen) Verursacher, Ärger hingegen bleibt unbestimmt in seinem Handlungsimpuls.

Zorn war den Gelehrten des frühen 18. Jahrhunderts *die* prototypische Gemütsbewegung schlechthin: Schnell in seiner Entstehung, begleitet mit charakteristischen und ausdrucksvollen physischen Veränderungen, führt er einen äußerst starken Handlungsimpuls mit sich und drängt zu unüberlegten und gefährlichen Taten.¹⁰²

Das Konzept des Ärgers hingegen war den Gelehrten erstaunlicherweise unbekannt. Es taucht zugleich mit der Entdeckung der Gefühle auf. In der Art und Weise, wie die Autoren über „Ärger“ sprechen, wird deutlich, dass Ärger ein Empfinden ist, das aus dem Zorn *hervorgeht*: es ist ein selbstbeherrschter Zorn, „*durch die Selbstmacht des Willens [...] in dem Ausbruche seiner Heftigkeit gehindert*“: „*Das Aergerniß ist [...] ein entweder durch moralischen Widerstand, oder durch physisches Unvermögen in seinem natürlichen Ausbruche gehinderter Zorn.*“¹⁰³ Die oben thematisierte Aufforderung an den Bildungsbürger, seine Gefühle zu beherrschen, zeigt hier anschaulich, wozu Ausdruckskontrolle führen kann: ein tabuisierter Handlungsimpuls verändert das Empfinden selbst, es entsteht ein neues Konzept: „*Zorn heißt, wenn er sich ins Innere zurückziehen – ‚verschluckt werden‘ muß, Ärger*“.¹⁰⁴

¹⁰² Siehe Kap. 6, Abschn. 4.2.

¹⁰³ Platner 1790, S. 491-492, ebenso S. 657: „*Das Aergerniß ist, als Bestrebung, eben so, wie als Empfindung, ein eingeschränkter, in seinem völligen Ausbruche gehinderter Zorn.*“

¹⁰⁴ Enzyklopädie 1853, S. 25; ebenso Maaß 1812, S. 349: „*Von demjenigen hingegen, der sich bloß ärgert, wird gesagt: daß er seinen Verdruß verschlucke (Anm.: Er frißt ihn in sich! sagt eine platte Redensart des gemeinen Lebens.), und, sofern er die Ausdrücke desselben ganz zurückhält: daß er sich bloß innerlich ärgere; wogegen die Sprache von einem bloß inneren Zorne Nichts weiß.*“

Mit der Etablierung des Konzepts „Ärger“ verändern sich der Stellenwert und die Akzeptanz des Zorns. Er wird *neben* „Ärger“ zu einer Form des Verdrusses, d.h. er verliert seine Einzelstellung: *„Ferner erhellet aus der Natur des Verdrusses, daß derselbe leicht zum Affect gesteigert werden kann. Wenn dies geschieht; so ist ein doppelter Fall möglich. Denn entweder ist dieser Affect aufbrausend und überwallend, [...] oder er wird durch irgend eine Ursache [...] gleichsam gedämpft und nach Innen zurück gedrückt [...].Dieser gehaltene, oder gedämpfte Verdruß ist der Aerger, und der ungehaltene oder aufbrausende dagegen der Zorn.“*¹⁰⁵ Der Zorn, ehemals Prototyp einer Gemütsbewegung, wird nun Prototyp eines Affektes: *„Der Zorn hat, wie jeder Affect, seine eigene Physiognomie und seine eigene Gesichtsfarbe. Der Zorn röthet das Angesicht.“*¹⁰⁶ Ärger hingegen *„entfärbet das Antlitz.“*¹⁰⁷ Von Affekten gilt, dass sie überraschende Steigerungen des Empfindens sind. Dem Zorn allerdings wird mit zunehmend weniger Toleranz begegnet: *„Der Zorn entehrt.“*¹⁰⁸

Wehmut

Gefühle, so wurde oben argumentiert, beruhen auf der - *nicht* selbstverständlichen - Unterscheidung zwischen „objektiven“ und „subjektiven“ Empfindungen. Diese Unterscheidung ermöglicht in einer gegebenen Situation, die darauf reagierende persönliche Bewertung (das Gefühl) als eigenständigen Aspekt zu betrachten. Dies schafft eine Distanz zur Situation, die eine Versachlichung ermöglicht.

Aber sie schafft auch eine Distanz zum eigenen Empfinden.

Die Distanz zum eigenen Empfinden enthält einerseits die Chance, das eigene Empfinden zu einem Gegenstand der intellektuellen Auseinandersetzung zu machen; es kann analysiert, rationalisiert, interpretiert werden. Andererseits

¹⁰⁵ Maaß 1812, S. 349-350; Verdruss als übergeordnete Kategorie: Enzyklopädie 1853, S. 25; Tiedemann 1804, S. 197-198.

¹⁰⁶ Nüsslein 1821, S. 199

¹⁰⁷ Nüsslein 1821, S. 199.

¹⁰⁸ Nüsslein 1821, S. 199; Maaß 1812, S. 297 (Ein bezeugter Zornesausbruch ist Grund zur Scham).

kann es, auf einer anderen Ebene, auch selbst zum Gegenstand weiterer Empfindungen gemacht werden.

Das Gefühl der Wehmut, ein den Gelehrten des frühen 18. Jahrhundert unvertrautes Empfinden¹⁰⁹, gehört für die Autoren des 19. Jahrhunderts zu den prototypischen Gefühlen. Es ist ein Gefühl, das durch den Gedanken an die Vergänglichkeit des Lebens und seine unwiederbringlichen Momente befeuert wird. Es entsteht durch die Erinnerung an Situationen, in denen eine besonders intensive Empfindung erlebt wurde, die nicht mehr zugänglich ist. Es sind nicht so sehr die Situationen, sondern mehr die Empfindungen selbst, die gesucht werden, mit dem Ziel, aus ihrer Erinnerung ein neues Gefühl erwachsen zu lassen, ein Gefühl des „*süßen Schmerzes*“¹¹⁰: „*Traurigkeit, die wir darüber empfinden, daß ein Vergnügen entschwunden ist, besonders sofern es als unwiederbringlich gedacht wird, heißt Wehmuth [...]*.“¹¹¹

Die Wehmut wird beschrieben als „Poesie des Schmerzes“¹¹², sie spürt dem Gedanken der Vergänglichkeit von Liebe und Schönheit nach, und sie nimmt die Empfindung wahr, die sich angesichts der Vergeblichkeit menschlichen Strebens entfaltet. Ein beliebter Anlass für Wehmut ist die Erinnerung an die Jugendzeit: „*Die Veranlassung, welche wol am allerhäufigsten das menschliche Gemüth zur Wehmuth stimmt, ist der Gedanke an die auf immer entflohene, goldne Zeit der Jugend.*“¹¹³ Doch muss es nicht zwangsläufig eine lang zurückliegende Erinnerung sein, durch die das Gefühl hervorgerufen wird, es kann auch beim Anblick *gegenwärtiger* Vergänglichkeit empfunden werden. Aber es ist stets ein „*rein geistige[r] Schmerz*“, beispielsweise kann er entstehen, wenn „*die Schwäche des neugebornen Kindes, die Gebrechen des hinsterbenden Greises*“ oder das „*Kosen zweier Liebenden*“ betrachtet werden.¹¹⁴

Dieser Schmerz ist gewollt, absichtsvoll herbeigeführt, er ist seinen Protagonisten eine Lust. Das Fühlen von Wehmut wird ausgekostet: „*Aber die Wehmuth ist nicht ein reines Unlustgefühl, denn wir suchen das Gefühl der Wehmuth auf, und suchen dasselbe gleich den angenehmen Gefühlen in uns zu un-*

¹⁰⁹ Es taucht 1751 erstmals in den vorliegenden Quellen auf.

¹¹⁰ Nüsslein 1821, S. 168.

¹¹¹ Maaß 1812, S. 427-428.

¹¹² Encyclopädie 1853, Stichwort Gemüth, S. 315.

¹¹³ Maaß 1812, S. 427-428.

¹¹⁴ Encyclopädie 1853, Stichwort Gemüth, S. 315.

terhalten, was sich unter andern in unserm Unwillen über den ausspricht, welcher unsere Wehmut unterbricht. ¹¹⁵

Das Gefühl der Wehmut wertet seinen Gegenstand auf, erklärt ihn für einzigartig und errichtet ihm einen „Logenplatz“ im Kabinett der Erinnerungen. So versichert man sich selbst der eigenen Tiefe, besonderen Erlebnisfähigkeit und des hohen Werts des eigenen Lebens. Auf diese Weise schafft man einen kultivierten Umgang mit Verlust, der eine Art inneren Ausgleich schafft. Die Wehmut ist eine auf die Spitze getriebene Kultivierung des Empfindens. Sie ist ein Innehalten, um sich für einen Moment die Bedeutung des Lebens in all seinen Dimensionen *fühlend* zu vergegenwärtigen.

An den Mond

(Johann Wolfgang von Goethe, um 1777)

*Füllest wieder Busch und Tal
Still mit Nebelglanz,
Lösest endlich auch einmal
Meine Seele ganz;*

*Breitest über mein Gefild
Lindernd deinen Blick,
Wie des Freundes Auge mild
Über mein Geschick.*

*Jeden Nachklang fühlt mein Herz
Froh- und trüber Zeit,
Wandle zwischen Freud' und Schmerz
In der Einsamkeit.*

*Fließe, fließe, lieber Fluß!
Nimmer werd' ich froh;
So verausschte Scherz und Kuß
Und die Treue so.*

*Ich besaß es doch einmal,
was so köstlich ist!
Daß man doch zu seiner Qual
Nimmer es vergißt!*

Rausche, Fluß, das Tal entlang,

¹¹⁵ Nüsslein 1821, S. 168.

*Ohne Rast und Ruh,
Rausche, flüstre meinem Sang
Melodien zu!*

*Wenn du in der Winternacht
Wütend überschwillst
Oder um die Frühlingspracht
Junger Knospen quillst.*

*Selig, wer sich vor der Welt
Ohne Haß verschließt,
Einen Freund am Busen hält
Und mit dem genießt,*

*Was, von Menschen nicht gewußt
Oder nicht bedacht,
Durch das Labyrinth der Brust
Wandelt in der Nacht.*

Kapitel 10

Überblick und Ausblick

1. Überblick über die Forschungsergebnisse

1.1 Die Ergebnisse des theoretischen Teils

Im theoretischen Teil wurde zunächst gezeigt, dass menschliche Emotionalität, unserer Alltagsüberzeugung zum Trotz, kein ahistorisches Erleben ist, sondern kulturell mitgestaltet wird. Zurückgewiesen wurden die Annahmen, dass Emotionen genetisch fixierte und unveränderbare Einheiten sind, Körper und Geist unabhängige Bereiche bilden und die Kultur keinen Einfluss auf die Natur des Menschen hat. Da moderne psychologische Emotionstheorien durch den unbemerkten Einfluss dieser Annahmen nur marginale Formen von Varianz erkennen und beschreiben können, sollte die Geschichtswissenschaft diesen mit Zurückhaltung begegnen und sie nicht zur Grundlage ihrer eigenen Forschungen machen.

Anders als die psychologische Forschung können Historiker auch die Begriffe, mit deren Hilfe der emotionale Bereich untersucht wird, in ihre Forschung mit einbeziehen. So entdecken sie, dass die Wahrnehmung von Emotionalität einem geschichtlichen Wandel unterliegt. Auf diese Weise sind nicht nur „Emotionen“ ihr Thema, sondern „Emotionalität“ – die Perspektive weitet sich: Es werden nicht nur die einzelnen Elemente untersucht, die scheinbar separiert als ahistorische Entitäten vorliegen, sondern das System, das sie hervorbringt, und die Art und Weise, wie sie in dieses eingebettet sind.

In der erweiterten Perspektive wird deutlich, dass Emotionalität eingebunden ist in den Sinnhorizont und das kulturelle Bedeutungsgeflecht geschichtlicher Zeiten. Insofern Kulturen sich stark darin unterscheiden, welche Ideale sie erschaffen und zu welchen Handlungen sie anspornen, unterscheiden sie sich auch in den Situationen, die sie anstreben und kultivieren. Leitbilder und soziale Anforderungen legen fest, welche Situationen in der jeweiligen Gesellschaft von Bedeutung und mit der Erwartung von besonderen emotionalen Ereignissen verbunden sind. Da Emotionalität sich gesellschaftlichen Bedingungen und kulturellen Deutungen anpasst, ist sie stets kulturspezifisch.

„Liebe“, „Furcht“ und „Trauer“ sind daher keine a priori gegebenen Erlebnisweisen menschlichen Fühlens, die in allen Kulturen gefunden werden könnten. Ebenso wie „Litost“ und „Aemulatio“ sind sie kulturspezifisch, und ihr Erleben ist abhängig von unbewussten und bewussten Regulierungen, von Erwartungen, emotionalen Normen und einer emotionalen Praxis, die ihr Erleben wahrscheinlich macht. „Liebe“, „Furcht“, „Trauer“, „Litost“ und „Aemulatio“ werden gemeinhin als Bezeichnungen für bestimmte „Gefühle“ oder „Emotionen“ betrachtet. Sie werden kulturneutraler als „emotionale Konzepte“ bezeichnet. Sie beschreiben ein komplexes Geschehen aus (1) Empfindungen, (2) gerichteten Handlungsimpulsen und (3) kognitiven Szenarien.

Es können fünf geschichtsvariable Elemente menschlicher Emotionalität gefunden werden, die sich in Zeiträumen zwischen Jahrhunderten und Jahrzehnten verändern:

- (1) Die *Wahrnehmung der Emotionalität* verändert sich vermutlich im Rhythmus von Jahrhunderten, in Phasen schneller kultureller Veränderungen in kürzeren Zeiträumen. Sie drückt sich in der Bereitstellung von Ordnungskategorien aus, mit deren Hilfe der Mensch sich selbst beschreibt. Im frühen 18. Jahrhundert beispielsweise kategorisierten die Gelehrten ihr Empfinden unter dem Oberbegriff der „Gemütsbewegungen“, im 19. Jahrhundert sind es „Gefühle“, die emotionale Erfahrungen beschreiben
- (2) Die generelle Regulierung der Emotionalität lehnt sich eng an die Wahrnehmung an, denn mit den Ordnungskategorien sind *Handlungs- und Fühlungsweisen* verbunden, die eine grundsätzliche Regulierung und Formung der Emotionalität vornehmen. Im Wahrnehmungsschema „Gemütsbewegungen“ gelten emotionale Impulse als unkontrollierbar, während das Wahrnehmungsschema „Gefühle“ dazu erzieht, das Empfinden bewusst zu steuern.
- (3) Emotionaler Wandel lässt sich zudem in den *emotionalen Konzepten* auffinden, die mit dieser Form der Wahrnehmung und Regulierung verbunden sind. Ihre Stabilität ist abhängig von der Dauer des Wahrnehmungsschemas, das es hervorgebracht hat. Wird es abgelöst, besteht die Gefahr, dass sie in Vergessenheit geraten. Sie können einen Wahrnehmungswandel überdauern, jedoch ändern sie dabei (unmerklich) ihre Gestalt und passen sich der neuen Wahrnehmung

und Regulation an. „Aemulatio“ beispielsweise verliert mit dem Wandel der Wahrnehmung vom 18. zum 19. Jahrhundert als emotionales Konzept stark an Bedeutung; heute wird kaum noch wahrgenommen, dass diesem Begriff ein charakteristisches Fühlen zugrunde liegt. Anders „Ehre“ - bis in die Gegenwart hinein bedienen sich viele Sozialgruppen dieses Begriffs, um ihr Empfinden zu beschreiben. Doch verbirgt sich dahinter nicht ein einziges Konzept, sondern eine Vielzahl an unterschiedlichen Erlebnisweisen.

- (4) *Emotionale Normen* verändern sich in Zeiträumen, die sich in Generationen messen lassen. Hier werden dem Einzelnen die von seiner Sozialgruppe tolerierten Grenzen und Bedingungen des Fühlens gesetzt. In der Sozialgruppe der Bildungsbürger wird im frühen 19. Jahrhundert das Empfinden von „Erhabenheit“ und „Scham“ gleichermaßen zur Lebensaufgabe. Wenige Generationen später treten diese Empfindungen in den Hintergrund, und das Empfinden von „Nationalgefühl“ und „Mutterliebe“ leitet den Alltag an.
- (5) Schließlich lässt sich zudem ein Wandel feststellen in der *emotionalen Praxis*, in den Ritualen, Handlungsrouinen und Gewohnheiten, die auf die Normerfüllung hinarbeiten. Auch hier wird der Veränderungszeitraum in der Regel in Generationen zu messen sein. Die „Verliebtheit“ des frühen 19. Jahrhunderts bedurfte der Heimlichkeit und des andeutungsvollen Briefeschreibens, der verstohlenen Blicke und des zweifelnden Rasonierens über die Bestimmtheit der Liebenden füreinander. Ihre Zuneigung konnte sich in einem gemeinsamen Leben erfüllen, aber ebenso wahrscheinlich war das plötzliche Ende ihrer Verbindung aus Gründen der Konvention. Im späten 19. Jahrhundert bekennen „romantisch“ Verliebte sich offen dazu, „verliebt“ zu sein, sie tauschen unbefangene Blicke, Briefe und zarte Gesten der Zuneigung. Ihre Liebe wird durch ein Eheversprechen besiegelt.

1.2. Die Ergebnisse des empirischen Teils

Zunächst wurde dargelegt, dass die Gefühlstheorien des 18. und 19. Jahrhunderts als Zeugnisse der kulturellen Wahrnehmung der Emotionalität gelesen werden können. Die Rekonstruktion der den Gefühlstheorien eigenen Geschichte als Forschungsgeschichte zeigte, dass zwischen 1770 und 1830 ein wissenschaftlicher Paradigmenwechsel festzustellen ist, was auf einen grundlegenden Wahrnehmungswandel und damit auf eine revolutionäre Veränderung des emotionalen Bereichs hinweist.

1.2.1 Die Emotionalität der Gelehrten im frühen 18. Jahrhundert

Die frühen Quellen zeichnen unter dem Oberbegriff der „Gemütsbewegungen“ das Bild einer emotionalen Welt, die der unsrigen weitgehend fremd ist. Bei aller Unterschiedlichkeit stimmen die Autoren in einem Punkt überein: Gemütsbewegungen ist mit Misstrauen und Ablehnung zu begegnen. Sie verursachen Kontrollverlust, sie vereiteln Vernunftschlüsse, sie bergen die Gefahr des Verlusts von Wohlergehen und Seelenheil.

Die Gelehrten dieser Zeit messen der Intensität des Empfindens und der Stärke des emotionalen Handlungsimpulses keine Bedeutung bei, sie differenzieren nicht zwischen „Gemütsbewegungen“, „Affekten“ und „Leidenschaften“

Gemütsbewegungen sind immer eine Störung des Ideals, sie werden als Unruhen aufgefasst, die Seele und Körper aus dem Gleichgewicht bringen. Ratschläge zielen auf misstrauische Beobachtung des eigenen Selbst, auf die Kenntnis eigener Versuchungen und ihrer strikten Vermeidung und auf regelmäßige Übung der Selbstbeherrschung. Dringend empfohlen wird eine bis zur Gleichgültigkeit reichende Gelassenheit den Ereignissen des Lebens gegenüber. Das Streben der Gelehrten dieser Zeit richtet sich auf das jenseitige Leben, Gemütsbewegungen gelten ihnen als Bindungen an die diesseitige Welt. Sich den Empfindungen hinzugeben, ihnen nachzuspüren, sie zu genießen und in ihnen zu verharren - diese Formen des Umgangs mit Emotionalität ist ihnen fremd.

Unnahbarkeit ist das angestrebte Lebensideal, auch wenn die Weigerung, sich vom Leben berühren zu lassen, nicht immer erfolgreich sein kann. Das jenseitige Leben ist den Gelehrten, trotz aller Hinwendung, keine freudvolle Vorstellung; ihnen machen die Gedanken an den Tod und die bevorstehenden Höllenqualen Angst. Obwohl oder vielleicht auch gerade weil ihnen alles Diesseitige nur von geringem Wert und vergänglich zu sein scheint, drücken sich ihre Lebenssorgen nur in konkreten Formen von Furcht aus. Existenzängste sind ihnen fremd, das Leben mit seinen möglichen Perspektiven scheint überraschungslos vor ihnen zu liegen. Eine im diesseitigen Leben nicht zu stillende Traurigkeit ist die Empfindung, die ihr Leben begleitet. Sie beweist ihnen die Vergeblichkeit aller Bemühungen im Hier und Jetzt. Da sie davon ausgehen, dass das Leid, das ihnen zustößt, gottgewollt ist, akzeptieren sie duldsam, was die Welt ihnen an Unglück zuweist.

Doch allen Bewusstseins von der Vergänglichkeit des Irdischen und aller Mahnungen zur Gelassenheit zum Trotz: Die Gemütslage, die sie am meisten beschäftigt, ist der Zorn. Denn es ist ihnen nicht gegeben, Schaden, der ihre Stellung oder Ehre angreifen könnte, zu ignorieren. Er wird stets als Angriff auf ihre Person interpretiert, der nur mit einem Gegenangriff beantwortet werden kann. Das Erleben und Ausleben des Zorns zeigt den Gelehrten stets aufs Neue, wie gefährlich und unbeherrschbar Gemütsbewegungen sind. Im „Zorn“ zeigt sich ihnen die wahre, die zerstörerische Gewalt *aller* Gemütsbewegungen.

Das emotionale System dieser Zeit steht ganz im Dienst der Religion: die religiös motivierte Geringschätzung des diesseitigen Lebens korrespondiert der Geringschätzung der Sinnesempfindungen. Die religiöse Verachtung der lustvollen Weltlichkeit wird ergänzt durch die emotionale Interpretation dieser Lust als Täuschung, hinter der sich großes Leid verbirgt.

Im Wahrnehmungsschema „Gemütsbewegungen“ werden religiöse Aussagen erfahr- und erlebbar. Das Wahrnehmungsschema verleitet dazu, „kalt“ zu bleiben angesichts der Vielzahl von Leiden, die im Diesseits geschehen. Es unterstützt eine konservative gesellschaftspolitische Grundhaltung.

1.2.2 Die revolutionären Veränderungen der Emotionalität

Etwa ab 1750 kommen Bewegung und Unruhe in das oben beschriebene Bild der gelehrten Emotionalität. Unter dem besonderen Einfluss von John Locke entsteht ein neuer Blick sowohl auf die Welt als auch auf das eigene Innenleben. Die Wahrnehmung der Emotionalität ändert sich innerhalb weniger Jahrzehnte: „Gefühle“ entstehen.

Dieser neue Blick ins „Innere“ ist anspruchsvoll, weil er eine Unterscheidung trifft zwischen den „objektiven“ Anteilen einer gegebenen Situation und der „subjektiven“ Reaktion darauf. Beides teilt sich in Form von Empfindungen mit. Im Wahrnehmungsschema „Gemütsbewegungen“ wurde nicht zwischen der *Objekterkenntnis*, die ein unmittelbares Fühlen des Gegebenen ist, und derjenigen Empfindung unterschieden, die diese Objekterkenntnis *im Innern hervorruft*. Doch ist diese Unterscheidung eine Bedingung dafür, dass „Gefühle“ existent werden.

Die Auffassung, dass das Gefühl kein inhärenter Bestandteil der Situation ist, sondern eine subjektive Reaktion auf sie, ist ein Gedanke, der dem Individuum die Möglichkeit eröffnet, seine Aufmerksamkeit sowohl auf die „objektive“ Seite der Situation zu lenken wie auch auf die „subjektive“: zum einen kann es sich nun darauf konzentrieren, die Eigenschaften des Objekts wahrzunehmen, zum anderen kann das Interesse sich auf die Bewertung des Objekts durch das Individuum richten (auf das Gefühl).

Diese Neuinterpretation menschlichen Empfindens ermöglicht, bis dahin nicht berücksichtigte Fühlereignisse zu thematisieren. Neben denjenigen Empfindungen, die traditionell als Gemütsbewegungen betrachtet werden, weil sie beunruhigend und stark handlungsauffordernd sind, werden nun auch diejenigen Empfindungen berücksichtigt, die ohne starken Handlungsimpuls und von eher kontemplativer bzw. reflektierender Natur sind. Erst jetzt werden sie kommunizierbar und damit zur gesellschaftlichen Existenz gebracht.

Im Zuge der „Entdeckung“ von Gefühlen ordnet sich der gesamte Bereich des Fühlens neu: Bisher wurden alle Fühlereignisse unterschiedslos als „Gemütsbewegung“ bezeichnet. Nun werden den Begriffen „Affekt“ und „Leiden-schaft“ eigene Bedeutungsbereiche zugewiesen. Als Affekt gelten jene Fühl-

ereignisse, die nur von kurzer Dauer sind und einen intensiven Handlungsimpuls aufweisen. Leidenschaften sind Empfindungen, die selbstzerstörerische Aspekte beinhalten und dauerhaft das soziale Verhalten beeinträchtigen.

Das Wahrnehmen von Gefühlen stößt eine neue Dimension im emotionalen Erleben auf: Mit Hilfe des neuen Vokabulars wird ein lustvoller Umgang mit den Empfindungen, die das Diesseits hervorbringt, erlernt. Bildungsbürger betrachten sich als Teil dieser Welt und erfreuen sich an deren Schönheit. Gefühle sind ihre ständigen Begleiter, sie kommentieren ihr Dasein und motivieren, sich selbst und die Welt zu gestalten.

Um die Kenntnisse der Bildungsbürger im emotionalen Bereich bewerten zu können, um das Ausmaß ihrer emotionalen Regulation und den Ideenreichtum zu bemerken, den sie im Umgang mit ihren Gefühle, Affekten und Leidenschaften zeigen, bietet sich der Vergleich mit der emotionale Kultur der Gelehrten des frühen 18. Jahrhunderts, die sich ihren Gemütsbewegungen schutzlos ausgeliefert fühlten, als Kontrast an. Den Warnungen vor starken Empfindungen sind inzwischen Ratschläge gewichen, wie Gefühle beherrscht werden können; Mahnungen, die Gesundheit nicht durch Gemütsbewegungen zu gefährden, sind abgelöst durch Hinweise darauf, wie schwache Gefühle verstärkt werden können. Der gelehrte Traum von Seelenruhe und Gleichmütigkeit ist dem ausdrücklichen Rat gewichen, sich Situationen auszusetzen, die zu Heiterkeit, Vergnügen und Freude führen. Selbst das Schöpfen von neuen Empfindungen aus vergangenen Gefühlen, die höchste Form der Kultivierung des Empfindens, gelingt ihnen im Gefühl der Wehmut.

Das Erleben von Gefühlen verlangt eine aktive Steuerung des eigenen Empfindens. Dem Einzelnen ist eine Mitverantwortung für sein Fühlen übertragen. Die Intensität seines Fühlens reguliert er über die Fokussierung der Aufmerksamkeit und durch das bewusste Einsetzen von Gedanken, die das Fühlen leiten. Die Kontrolle des Gefühlsausdrucks ist ein wesentliches Element darin, impulsives und affektgeladenes Empfinden zu dämpfen und dauerhaft in Gefühle zu überführen.

Die Voraussetzung dieser aktiven Steuerung ist ein hohes Maß an Bewusstheit und Selbstdisziplin. Die Quelle der Motivation hierfür ist in der einzigartigen gesellschaftlichen Konstellation der gesellschaftlichen Gruppe zu finden. Die sozialgeschichtliche Bürgertumsforschung beschreibt das Bürgertum als Sozialformation, die sich über habituelle Praxen und Wertesysteme konstituierte. Die neue Kulturgeschichte ergänzt dies kritisch um den Hinweis, dass damit nicht die Befolgung einer starr vorgegebenen Lebensweise gemeint sein kann. Vielmehr entscheide über die Zugehörigkeit zum Bürgertum das Zusammenspiel von idealisierten Wertvorstellungen und individueller Anpassungsbereitschaft. Dies bedeutet, dass die persönliche ebenso wie die soziale Identität der Angehörigen des Bürgertums nicht gegeben war, sondern dass sie über einen gruppenspezifischen Konsens hergestellt und in individueller Anpassung daran stets aufs Neue gesichert werden musste.

Die Unsicherheit des Bildungsbürgers hinsichtlich seiner sozialen Zugehörigkeit macht ihn anfällig für Zweifel an seiner Identität. Es erregt seine gesteigerte Aufmerksamkeit, wenn Handlungen oder Ereignisse zur Beurteilung von Seinesgleichen anstehen. Seine Motivation, den sozialen Normen zu entsprechen, ist außerordentlich hoch. Er hat ein ausgeprägtes Bedürfnis nach ständigem Abgleich zwischen Selbstbild und Ideal. Dieses „Abgleichen“ führt dazu, dass er einen ausgeprägten Sinn entwickelt für den Wert seiner eigenen Person. Sein „Selbstgefühl“ teilt ihm mit, welche Handlungen und Entscheidungen seiner „Würde“ und „Selbstachtung“ entsprechen. Wird dem Bildungsbürger die Anerkennung von Seinesgleichen zuteil, stärkt dieses unmittelbar sein Selbstbewusstsein.

Die „Stufenleiter der Gefühle“ entwirft ein hierarchisches System von Gefühlen, auf dessen unterster Stufe die „niederen“ Gefühle, vermeintlich „tierischen“ Ursprungs, positioniert sind und auf dessen höchster Stufe die Gefühle „höheren“ (geistigen oder göttlichen) Herkommens angeordnet sind.

Als Säugling beherrschen den Menschen die Empfindungen, die er mit den Tieren teilt, als Jüngling kann er Gefühle empfinden, die gemischten Ursprungs sind, und als herangereifter Mann schließlich sind ihm auch Empfindungen metaphysischen Ursprungs zugänglich. Jedem Menschen wird unabhängig seines Herkommens ein individueller Weg auf dieser Stufenleiter zugestanden.

Durch Arbeit an sich selbst, durch Selbstvervollkommnung, kann es prinzipiell jedem gelingen, bis zur höchsten Stufe emporzusteigen. So vermag der Bildungsbürger eine Sozialordnung zu sehen, die quer liegt zur gegebenen gesellschaftlichen Realität. Hier sind nicht Reichtum, Macht, Herkunft oder politische Gesinnung von entscheidender Bedeutung, sondern die Gefühle, die jemand zu empfinden und zu zeigen fähig ist.

Die Gefühle, die auf höchster Stufe ins Metaphysische weisen, sind vor allem das Schönheitsgefühl, das Wahrheitsgefühl und die Erhabenheit. Diese drei Gefühle weisen die Personen, die sie zu passender Gelegenheit empfinden, als Menschen aus, die besonderer Schätzung wert sind.

In der bildungsbürgerlichen Weltsicht ist das Tätigwerden in der Welt als Aufgabe, ja sogar als Pflicht angelegt. Lust und Verdruss, angenehme und unangenehme Empfindungen gelten dem Bildungsbürger hierbei, anders noch als den Gelehrten des frühen 18. Jahrhunderts, durchaus als Richtschnur und Antriebsmotor. Eine angenehme Empfindung höchster Ordnung ist das Wahrheitsgefühl. Es ist ein Gefühl, das Entscheidungen ermöglicht auf der Grundlage von Urteilen aus bestem Wissen und Gewissen. Das Wahrheitsgefühl versetzt den Bildungsbürger in die Lage, eigenmächtig Handlungsentscheidungen zu treffen. Er bedarf in seiner Entscheidung keiner übergeordneten Autorität oder religiösen Unterweisung mehr. Das Wahrheitsgefühl bedeutet die Überwindung von Erkenntnisformen, die nicht durch Bildung und Erfahrung zugänglich sind.

Die Rolle, die die Emotionalität des Bildungsbürgers im Prozess der Vergesellschaftung spielt, muss als elementar betrachtet werden: In ihren Gefühlen erfahren die Bildungsbürger die Bestätigung ihrer Zugehörigkeit zu ihrer Sozialgruppe. Während das Wahrnehmungsschema „Gemütsbewegungen“ auf subtile Weise religiöse Weltanschauung unterstützte und das Interesse an der diesseitigen Welt auf ein Minimum beschränkte, unterstützt das Wahrnehmungsschema „Gefühle“ nun den selbstbewussten und handlungsfähigen Zusammenhalt einer Sozialgruppe, die in der Geschichte Außergewöhnliches geleistet hat.

3. Schlussbetrachtung

Das Wahrnehmen und Erleben von Emotionalität in Gefühlen ist kein müheloses Empfinden, kein voraussetzungsloses Sich-hingeben. Es ist eine Kunst, diesen Reichtum an Empfindungen wahrzunehmen, ansprechen zu können und ihm Sinn beizumessen. Es ist für den Bildungsbürger stets ein Balance-Akt gewesen, genau so zu empfinden, wie die Erwartungen seiner Gesellschaft es erforderten. Es war ein zum Scheitern verurteiltes Unterfangen, wenn die Anforderungen zu hoch gesteckt waren, wenn Unerbittlichkeit und Strenge darüber wachten, dass keine Abweichungen entstanden. Die Übersteigerung, Überzeichnung und das Missverstehen sind in dieser Kunstform angelegt; insofern ist auch das Krankwerden an seinem eigenen Empfinden, an den Erwartungen der Gesellschaft und den Ansprüchen an sich und andere in der bildungsbürgerlichen Gefühlskultivierung angelegt. Die Grenze zwischen Kultivierung und Kult ist schmal, es ist eben nicht alles machbar, was vorstellbar ist. Am Ende des Jahrhunderts zeigt Sigmund Freud die Grenzen der willkürlichen Herstellbarkeit von Gefühlen auf: Ein vorurteilsloses Sprechen über tatsächliches Empfinden wird der Schlüssel zur eigenen Identität.

4. Ausblick

Zum Schluss dieser Untersuchung möchte ich einige Forschungsfragen skizzieren, die sich an die vorliegende Untersuchung anschließen lassen.

(1) In der vorliegenden Arbeit wird der Aspekt geschlechterdifferenzierter Emotionalität nicht thematisiert. Die Gefühlstheorien werden ausnahmslos von Männern geschrieben, und es ist auch der männliche Leser, den die Autoren beim Schreiben vor Augen haben. Dennoch wird in den Quellen die Emotionalität der Frauen angesprochen. Eine Befragung der Quellen unter dieser Fragestellung könnte Auskunft darüber geben, inwiefern im vorliegenden Zeitraum eine geschlechtsspezifische Emotionalität entworfen wird. Wird zwischen der Emotionalität von Männern und Frauen strikt unterschieden -

oder gilt im Bereich der Gefühle „Gleichheit“ und „Gleichberechtigung“? In *welchen* Bereichen gilt Gleichheit und in welchen werden Unterschiede gemacht?

(2) Der wissenschaftliche Part des Diskurses über Gefühle wird ausschließlich von Männern geführt. Es wird nicht *mit* Frauen gesprochen, sondern *über* sie. Es wäre aufschlussreich der Frage nachzugehen, inwieweit sie am gesamtgesellschaftlichen Diskurs über Gefühle beteiligt sind. Wo nehmen sie Einfluss, wie nehmen sie am Diskurs teil? Oder ist es plausibel anzunehmen, dass gänzlich über ihre Köpfe hinweg diskutiert wird? Welchen Anteil haben sie an der Etablierung der neuen Form der emotionalen Wahrnehmung?

(3) In den Quellen wird eine Vielzahl von emotionalen Konzepten besprochen. Nur wenige wurden in der vorliegenden Untersuchung einer eingehenden Analyse unterzogen. Insbesondere die emotionalen Konzepte „Mitleid“, „Neid“ und „Ehrgeiz“, „Demut“, „Stolz“ und „Hoffart“ scheinen einer näheren Betrachtung wert, denn in ihnen wird eine detaillierte Spiegelung der gesellschaftlichen und sozialen Stellung des Bildungsbürgers gefunden werden können.

(4) Wie die vorliegende Untersuchung zeigt, gibt es eine ganze Reihe von emotionalen Konzepten, die den emotionalen Wahrnehmungswandel überdauern, jedoch ihre Gestalt verändern. Aus „Zorn“ entwickelt sich durch eine veränderte Regulation „Ärger“, jedoch verdrängt das neue Konzept nicht sogleich das alte: Auch „Zorn“ verändert seine Gestalt, indem sein Empfindungswert herabgesetzt wird und der (ausgeführte) Handlungsimpuls sanktioniert wird. Die Gleichzeitigkeit beider Konzepte bedeutet eine Differenzierung des Empfindens. Lässt sich diese Art der Differenzierung auch an anderen Konzepten nachweisen? Beispielsweise an „Liebe“, „Hass“ und „Geiz“?

(5) Wenn mit einem Wahrnehmungswandel eine Differenzierung des Empfindens einhergehen kann, so ist auch denkbar, dass der gegenteilige Effekt zu beobachten ist: ein Verlust an emotionalen Konzepten und ein Verarmen der

Vielfältigkeit bewussten Empfindens. Wie die Untersuchung von „Aemulatio“ zeigt, gibt es Begriffe, die gegenwärtig zwar noch bekannt sind, mit denen jedoch kein emotionalisiertes Fühlereignis mehr verbunden ist. Es steht zu vermuten, dass es eine Vielzahl an ehemals emotionalen Konzepten gibt, von deren Existenz die Geschichtswissenschaft nichts weiß, deren Aufspüren jedoch zeigen könnte, inwiefern der Bereich der Emotionalität sich den historischen und gesellschaftlichen Bedingungen anpassen kann.

(6) Das Bildungsbürgertum pflegte eine Reihe von emotionalen Konzepten, die als höchst sozialgruppenspezifisch betrachtet werden können, weil ihr Empfinden an Bedingungen geknüpft sind, die sehr anspruchsvoll sind: „Wehmut“, „Schönheitsgefühl“ und „Erhabenheit“ bedürfen einer starken aktiven Steuerung der Emotionalität. Die Motivation hierzu erwuchs den Bildungsbürgern aus ihrer prinzipiell unsicheren Zugehörigkeit zu ihrer Sozialgruppe. „Mutterliebe“ und „romantische Liebe“ sind zwar auch an das Vorhandensein sozialer Bedingungen geknüpft, allerdings sind diese Bedingungen eher materieller als motivationaler Art: beide Konzepte erfordern eine hohe Zeitinvestition und eine Unterordnung materieller Interessen. Es fragt sich nun, welche Konzepte Sozialgruppen pflegen, die weder ein hinreichendes Ausmaß an Wohlstand kennen, das diese Zeitinvestition ermöglichen würde, noch eine starke Motivation zur Regulation des Empfindens aufweisen, weil die Gruppenzugehörigkeit durch Stand oder Klasse gesichert ist. Welche Konzepte pflegten die unterbürgerlichen Schichten: die städtischen und ländlichen Unterschichten und die Arbeiterschaft?

(7) Mit der Untersuchung des Bildungsbürgertums wurde eine gesellschaftliche Elite in den Blick genommen, die eine hohe Prägekraft auf die Kultur ihrer Zeit ausübte. Viele ihrer emotionalen Konzepte sind bis heute bekannt, weil sie sich in Literatur und Kunst sowie in der emotionalen Praxis der Institutionen sozialer wie materieller Art (,Heirat‘, ,Familie‘, ,Schule‘ und ,Militär‘) etablieren konnten und auf diese Weise Dauerhaftigkeit erlangten.

Welchen emotionalen Konzepten folgten und folgen die gesellschaftlichen und/oder politischen Eliten früherer Zeit oder der Gegenwart? Wie schrieben bzw. schreiben sie sich in das kulturelle Bedeutungsgeflecht ihrer Zeit ein?

Welche Vorstellungen und Lebensperspektiven im emotionalen Bereich verfolgen sie, und welchen Konzepten wird über von ihnen initiierten Institutionen und sozialen Praxen Dauerhaftigkeit verliehen?

(8) Institutionen sozialer Art, wie beispielsweise ‚Familie‘ und ‚Freundschaft‘, praktizieren eine Vielzahl an emotionalen Konzepten. Ihre Emotionalität unterscheidet sich stark je nach Sozialgruppe und Zeit. Eine Betrachtung dieser Institutionen in Hinblick auf die in ihnen *praktizierten* emotionalen Konzepte könnte sowohl aufzeigen, was „Familie sein“ bzw. „Freunde sein“ in synchroner wie auch in diachroner Varianz tatsächlich bedeutet. Für diese Untersuchungen könnte entweder ein Zeitraum gewählt und darin eine Anzahl von Sozialgruppen analysiert werden, oder es könnten einzelne Sozialgruppen mit ihren sich verändernden Vorstellungen im Verlauf der Geschichte betrachtet werden.

(9) In der Geschichte gibt es immer wieder emotionale Konzepte mit sehr hohem Identifikationscharakter, beispielsweise das Gefühl der „Ehre“, die „Freiheitsliebe“ und das „Nationalgefühl“. Es fragt sich, in welchen Sozialgruppen diese Konzepte zuerst „herstellt“ werden und welche Nährböden es braucht, damit sie „Sinn“ produzieren und gepflegt werden. Wer ist Träger des Nationalgefühls? Welche soziale Gruppe bringt es in die Kultur ein, wer pflegt dieses Konzept, und welche Gruppe vermag sich dem Zeitgeist zu verschließen?

(10) Da die Pflege emotionaler Konzepte sozialgruppenspezifisch ist, wäre durch die Analyse gruppenspezifischer Emotionalität ein sozialgeschichtliches Instrument geschaffen, das eine differenzierte Abgrenzung der verschiedenen sozialen Gruppen untereinander ermöglichen würde. Für die Frage beispielsweise, inwiefern Bildungsbürgertum und Wirtschaftsbürgertum als zwei von einander differenzierte Sozialgruppen betrachtet werden können, inwiefern Industriearbeiter und Hausangestellte oder Hoch- und niederer Adel sich unterscheiden, kann durchaus von Interesse sein, die Gestaltung ihrer Emotionalität zu analysieren.

Zur Schreibweise der Zitate

Bei den zitierten Textpassagen wurden die originale Orthographie und Interpunktion beibehalten. Allerdings sind offensichtliche Druckfehler von mir korrigiert worden. Die Hinweise der Autoren auf andere Textstellen oder Literatur wurden nicht übernommen.

Anhang

Chronologie der Quellen

			WK ⁱ	B ⁱⁱ
1649	Descartes, René	Über die Leidenschaften der Seele. Übers. und erl. von Artur Buchenau. 3. Aufl. Leipzig 1911. (René Descartes philosophische Werke Bd. 4) Für die Quellenanalyse wurde die Übersetzung von Balthasar Heinrich Tilesio 1723 herangezogen.	L	P
1696	Thomasius, Christian	Ausübung der Sittenlehre. Halle 1696. (Nachdruck Hildesheim 1968).	Gb	UP J
1695	Stahl, Georg Ernst	Über den mannigfaltigen Einfluß von Gemütsbewegungen auf den menschlichen Körper. Halle 1695. (Eingel., ins Dt. übertr. u. erl. von Bernward Josef Gottlieb, Leipzig 1961).	Gb	UP M
1714	von Rohr, Julius Bernhard	Unterricht von der Kunst der Menschen Gemüther zu erforschen. Leipzig 1714.	x	B
1716	Stahl, Georg Ernst	George Ernst Stahls ... neu-verbesserte Lehre von den Temperamenten. Aus dem Lateinischen [...] Übers. v. Gottfried Heinrich Ulau. Leipzig 1716.	Gb	UP J
1720	Wolff, Christian	Vernünfftige Gedanken. Von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Halle 1720. (Für die Quellenanalyse: Gesammelte Werke hrsg. v. Charles A. Corr. 1. Abteilung, Deutsche Schriften Bd. 2; Nachdruck der Ausgabe Halle 1751).	Gb	UP J
1731	Trier, Joh. Wolfgang	Kurtze Fragen von den menschlichen Gemüths-Bewegungen. Darinnen von deren Ursprung und Würckungen auf eine besondere Art gehandelt. Leipzig 1731.	Gb	UP J
1732	Vogt, Gottlob Heinrich	Der eingeschlichene, nun aber wieder ausgemerzte Dritte Theil des Menschen nebst angehängter Quelle vieler Irrthümer nemlich der Lehre von denen Temperamenten ... Leipzig 1732.	A	x
1733	Gottsched, Johann Christoph	Erste Gründe der gesamten Weltweisheit. Leipzig 1733 und 1734, 2 Theile.	Gb	UP

1735	Zedler, Johann Heinrich	Fühlen. Universallexikon. Bd. 9, Spalten 2225 – 2229. Halle/Leipzig 1735.	Gb	x
1737	Appelius, Johann Wilhelm	Historisch-Moralischer Entwurf der Temperamenten, und der hieraus entstehenden Neigungen des Gemüthes der Sitten und des Naturels des Menschen... Hamburg 1737 (2. Aufl.).	N	x
1737	Bürgel, Gottfried	Die in dem gemeinen Leben so nöthige, als nützliche Kunst derer Menschen Gemüther, auch wider ihren Willen, und wenn sie sich noch so zu verstellen suchen, dennoch gleich auf den ersten Anblick zu erkennen... Leipzig 1737.	x	x
1737	Hillig, Johann Ambrosius	Anatomie der Seelen : darinnen derselben Logicalische und Moralische Natur des Verstandes, Willens, Mental-Gedächtniß der Phantasie, Affecten, Sensual -Gedächtniß des Leibes -; kürzlich entworfen. Leipzig 1737.	A	x
1742	Bernd, Adam	Abhandlung von Gott und der Menschlichen Seele, und derselben natürlichen, und sittlichen Verbindung mit dem Leibe... Leipzig 1742.	x	Th
1744	Meier, Georg Friedrich	Theoretische Lehre von den Gemütsbewegungen überhaupt. Halle 1744 (Nachdruck Frankfurt a.M. 1971).	Gb	UP
1744	Crusius, Christian August	Anweisung vernünftig zu leben: darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhang vorgetragen werden. Leipzig 1744 (Nachdruck Hildesheim 1969).	x	UP
1744	Nicolai, Ernst Anton	Gedanken von den Wirkungen der Einbildungskraft in den menschlichen Körper. Halle 1744 (2. Aufl. 1751, 3. Aufl. 1753).	x	UP M
1744	Zuckert, Johann Friedrich	Von den Leidenschaften. Berlin 1744 (3. Aufl.)..	L	M
1746	Unzer, Johann August	Neue Lehre von den Gemütsbewegungen mit einer Vorrede vom Gelde begleitet von Johann Gottlob Krügern. Halle 1746 (Nachdr. der Ausg., Halle 1995)	Gb	M
1746	Nicolai, Ernst Anton	Abhandlung von dem Lachen. Halle 1746.	Gb	UP M
1748	Nicolai, Ernst Anton	Gedanken von Thränen und Weinen. Halle 1748.	Gb	UP M

1751	Schmid, M. Conrad Arnold	Erklärungen der Gemüthsbewegungen nach den Sätzen der stoischen Weisen... Lüneburg 1751.	Gb	UP
1754	Creuz, Friedrich Carl Casimir, Freyherr	Versuch über die Seele. Frankfurt u. Leipzig 1754, 2 Teile.	-	S Ph
1755	Mendelssohn, Moses	Über die Empfindungen. Berlin 1755.	E	Ph
1756	Hentsch, Johann Jacob	Versuch über die Folge der Veränderungen in der menschlichen Seele, worin der Weg zu einer genauen Kenntniß derselben gebahnet wird. Breitkopf 1756.	x	UP
1756	Krüger, Johann Gottlob	Versuch einer Experimental-Seelenlehre. Halle und Helmstädt 1756.	Gb	UP M
1756	Zimmermann, Johann Georg	Betrachtungen über die Einsamkeit. Zürich 1756.	-	M S Ph
1757	Locke, John	Versuch vom menschlichen Verstande. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Heinrich Engelhard Pleyen. Altenburg 1757 (Orig. 1690: An Essay Concerning Human Understanding).	L	Ph
1760	Hutcheson, Francis	Abhandlung über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen und über das moralische Gefühl insonderheit. Leipzig 1760.	L, N, G	Ph
1761	Spalding, Johann Joachim	Gedanken über den Werth der Gefühle, in dem Christenthum. Leipzig 1761 (1764 2te Aufl.; 1769 3te Aufl.; 1773 4t Aufl., 1784 5te Aufl.).	G, E,	Th
1762	Sulzer, Johann Georg	Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen. Berlin 1762.	G, E, Gb	UP Ph
1763	Winkelmann, J.	Von der Fähigkeit der Empfindung des Schönen in der Kunst. Dresden 1763.	x	S
1764	Kant, Immanuel	Über das Gefühl des Schönen und Erhabnen. Königsberg 1764.	G	UP Ph
1764	Zückert, Johann Friedrich	Medicinische und Moralische Abhandlung von den Leidenschaften. Berlin 1764.	L	M

1769	Cochius, Leonhard	Untersuchung über die Neigungen, welche den von der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1767 ausgesetzten Preiß erhalten hat. Berlin 1769.	N	Th
1769	Meiners, Christoph	Untersuchung der Frage: Ob die Neigungen der Menschen natürlich sind und folglich vertilgt werden können oder nicht? Berlin 1769. (In: Leonhard Cochius: Untersuchungen über die Neigungen).	(N) L	UP
1769	Magister Garve	Versuch über die von der Akademie aufgegebenen Frage: Ob man die natürlichen Neigungen vernichten, oder welche erwecken könne, die die Natur nicht erzeugt hat ... Berlin 1769. (In: Leonhard Cochius: Untersuchungen über die Neigungen ...).	N Be	x
1769	Anonymus	Abhandlung über die Frage von den Neigungen der Menschen, welche die Königliche Academie der Wissenschaften in Berlin aufgegeben hat. (In: Leonard Cochius: Untersuchungen über die Neigungen ...).	N, L	x
1770	Bonnet, Charles	Analytischer Versuch über die Seelenkräfte. Bremen und Leipzig 1770-71 (Aus dem Franz. übersetzt v. C. G. Schütz) 3. Bde.	x	Ph
1772	Schmidt, Michael Ignaz	Die Geschichte des Selbstgefühls. Frankfurt und Leipzig 1772.	G	UP
1772	Ockel, Ernst Friedrich	Ueber die Sittlichkeit der Wollust. Leipzig 1772.	x	Th
1772	Platner, Ernst	Anthropologie für Ärzte und Weltweise. Leipzig 1772 (Mit einem Nachw. v. Alexander Kosenia. 2. Nachdr., Hildesheim 2000).	L, E, G	UP M
1773	Sulzer, Johann Georg	Vermischte philosophische Schriften : Leipzig 1773-1781, 2 Teile in 1 Bd. (Nachdr. d. Ausg.Hildesheim 1974).	-	x
1773	Sulzer, J. G.	Über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen. Leipzig 1773.	G, E	x
1775	Meister, Leonhard	Über die Schwärmerey. Bern 1775, 2 Bde.	x	UP Th

1776	Campe, Joachim Heinrich	Die Empfindungs- und Erkenntnißkraft der menschlichen Seele: die erstere nach ihren Gesetzen, beyde nach ihren ursprünglichen Bestimmungen, nach ihrem gegenseitigen Einflusse auf einander und nach ihren Beziehungen auf Charakter und Genie betrachtet. Leipzig 1776.	E	Th
1776	Eberhard, Johann August	Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. Eine Abhandlung, welche den von der Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin auf das Jahr 1776 ausgesetzten Preis erhalten hat. Berlin 1776 [1786].	E, G	x
1776	Tetens, Johann Nicolaus	Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Leipzig 1776 – 1777.	G	Ph
1777	Irwing, K. F. von	Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. Berlin 1777 (1785).	x	x
1777	Tiedemann, Dieterich	Untersuchungen über den Menschen. Leipzig 1777 (Bd. 1 u. 2), 1778 (Bd. 3).	x	UP
1779	Ehlers, Martin	Betrachtungen über die Sittlichkeit der Vergnügungen. Flensburg und Leipzig 1779, 2 Bde.	x	x
1779	Feder, Johann Georg Heinrich	Untersuchungen ueber den menschlichen Willen: dessen Naturtriebe, Veraenderlichkeit, Verhaeltniß zur Tugend und Glueckseligkeit und die Grundregeln, die menschlichen Gemuether zu erkennen und zu regieren. Göttingen u. Lemgo 1779 – 1793.	x	x
1779	Campe, Joachim Heinrich	Ueber Empfindsamkeit und Empfinderei in pädagogischer Hinsicht. Hamburg 1779.	G	Th
1780	Schiller, Friedrich	Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen. Stuttgart 1780.	E	S M
1783	Mendelssohn, Moses	Briefe über die Empfindungen. 1783, 2 Theile.	E	Ph
1784	Zimmermann, Johann Georg	Über die Einsamkeit. Leipzig 1784 – 1785, 4 Bde.	-	M Ph S
1784	Ewald, Schack Hermann	Über das menschliche Herz, ein Beytrag zur Charakteristik der Menschheit. Erfurt 1781, 3 Bde.	x	x
1785	Rehberg, U. W.	Philosophische Gespräche über das Vergnügen. Nürnberg 1785.	x	S Ph

1786	Abel, Jakob Friedrich	Einleitung in die Seelenlehre. Stuttgart 1786.	G	UP Ph
1786	Meiners, Christoph	Grundriß der Seelen-Lehre. Lemgo 1786.	E	UP
1788	Jakob, Ludwig Heinrich	Über das moralische Gefühl. Halle 1788.	G	UP
1788	Pockels, Carl Friedrich	Kenntniß und Belehrung des menschlichen Herzens. Hannover 1788.	Gb,G, L	B
1788	Séchelles, Hérault de, Marie J.	Theorie des Ehrgeizes. (Orig. Théorie de l'ambition. Paris 1788) Hrsg. von Henning Ritter. München 1997.	x	x
1788	Villaume, Peter	Vom Vergnügen. Tübingen 1788, 3 Theile. Berlin 1788.	x	x
1789	Abicht, J. H.	Versuch einer Metaphysik des Vergnügens nach Kantischen Grundsätzen zur Grundlegung einer Thelematologie und Moral. Leipzig 1789.	-	UP
1789	Bahrtdt, Karl Friedrich	Handbuch der Moral für den Bürgerstand. Halle 1789.	x	x
1789	Falconer, Willam	William Falconer's Abhandlung über den Einfluß der Leidenschaften auf die Krankheiten des Körpers Leipzig 1789 (aus dem Engl. übers. u. mit einig. Zusätzen verm. von Christian Friedrich Michaelis).	x	M
1790	Cassina, Ubaldo.	Analytischer Versuch über das Mitleiden. Hannover 1790 (aus dem Ital. v. K. F. Pockels).	E, G	UP Th
1790	Eberhard, Johann August	Erkennen und Empfinden. Berlin 1790.	E, G, Gb	UP Ph
1790	Platner, Ernst	Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise. Leipzig 1790.	G	Up M
1791	Smith, Adam	Adam Smiths Theorie der sittlichen Gefühle Leipzig 1791 (Bd. 1), 1795 (Bd. 2) (übers., vorgeredet und hin und wieder komm. von Ludwig Theobul Kosegarten, 2 Teile).	G	Ph
1791	Jakob, Ludwig Heinrich von	Grundriß der Erfahrungsseelenlehre. Halle 1791. (weitere Auflagen 1795 (umgearbeitet), 1800, Leipzig 1814).	x	UP

1791	Melzer, Ad. Heinr.	Aristäus und Philatethes über das Gefühl des Moralischen daß es by den Menschen ein eigener Sinn ist ... Berlin 1791.	x	x
1791	Schmid, Carl Christian Erhard	Empirische Psychologie. Jena 1791 (2te Aufl. 1796).	x	Th Ph
1792	Feder, Johann Georg Heinrich	Über das moralische Gefühl. Kopenhagen u.a. 1792.	G	UP Ph
1792	Mauchart, Immanuel David	Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften. Nürnberg 1792.	x	x
1793	Camper, Peter	Peter Campers Vorlesungen, gehalten in der Amsterdamer Zeichen-Akademie: über den Ausdruck der verschiedenen Leidenschaften durch die Gesichtszüge; über die bewundernswürdige Ähnlichkeit im Bau des Menschen, der vierfüßigen Thiere, der Vögel und Fische; und über die Schönheit der Formen; mit 11 Kupfertafeln und einer kurzen Nachricht von dem Leben und den Schriften des Verfassers. Berlin 1793.	L	M
1793	Flemming, Georg August	Versuch einer Analytik des Gefühlsvermögens. Altona 1793.	G	x
1794	Bendavid, L.	V ersuch über das Vergnügen. Wien 1794.	Be	Ph S
1794	Hoffbauer, Johannes Christopherus	Anfangsgründe der Logik, nebst einem Grundrisse der Erfahrungsseelenlehre. Halle 1794.	x	UP
1794	Pockels, Karl Friedrich	Über die Grundtriebe unserer Handlungen. In: Fragmente zur Kenntnis des menschlichen Herzens. 1794.	x	B
1794	Kant, Immanuel	Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. (geschrieben 1794) Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von C.W. Hufeland. Leipzig 1824.	G	UP Ph
1794	Reche, J. W.	Versuch über die humane Sympathie. Düsseldorf 1794.	x	x
1795	Bardili, Christoph Gottfried	Neue Versuche über die Lehre vom Temperament und den menschlichen Neigungen. Stuttgart 1795.	N	Ph
1795	Jakob, Ludwig Heinrich von	Grundriß der Erfahrungs-Seelenlehre. Halle 1795 (umgearbeitete Aufl.).	G	B Ph

1795	Meister, Leonhard	Über Aberglauben, Einbildungskraft und Schwärmerey. Bern 1795.	L	UP Th
1796	Flemming, Georg August	Lehrbuch der allgemeinen empirischen Psychologie. Altona 1796.	G	x
1796	Hoffbauer, Johannes Christopherus	Naturlehre der Seele in Briefen. Halle 1796.	x	UP
1796	Schmid, Carl Christian Erhard	Psychologisches und anthropologisches Magazin. Jena 1796-1798.	x	Th Ph
1797	Maaß, Johann Gebhardt Ehrenreich	Versuch über die Einbildungskraft. 1797.	x	UP
1798	Flörke, Friedrich Jacob	Die Leidenschaften der Menschen und Thiere: ihrer Entstehung, Dauer, Ende oder Verwandlung nach, wie auch nach den verschiedenen Temperamenten und Menschenracen, deren Lage, Zeit und Umständen, im 75 Th. der ökonomisch- technologischen Encyclopädie. Berlin 1798.	x	H
1798	Fries, Jakob Friedrich	Allgemeine Übers. d. empirischen Erkenntnisse des Gemüts. 1798.	x	UP Ph
1798	Kant, Immanuel	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Königsberg 1798.	G	UP Ph
1798	Ramdohr, Friedrich Wilhelm Basilus von	Venus Urania: Über die Natur der Liebe, über ihre Veredelung und Verschönerung. Leipzig 1798.	x	x
1800	Überwasser, Ferdinand	Über das Begehungsvermögen. Münster 1800.	x	x
1801	Salzmann, Christian Gotthilf	Taschenbuch zur Beförderung der Vaterlandsliebe. Schnepfental 1801.	x	Th
1804	Tiedemann, Dieterich	Handbuch der Psychologie zum Gebrauche bei Vorlesungen und zur Selbstbelehrung bestimmt. Leipzig 1804. (Herausgegeben und mit einer Biographie des Verfassers von D. Ludwig Wachler).	G	UP
1805	Maaß, Johann Gebhardt Ehrenreich	Versuch über die Leidenschaften. Theoretisch und praktisch. Halle und Leipzig 1805-1807, 2 Theile.	G	UP Ph

1806	Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian	Fassliche Darstellung der Erfahrungsseelenlehre: zur Selbstbelehrung für Nichtstudierende. Hamburg 1806.		x	x
1806	Baillie, Joanna	Die Leidenschaften. Eine Reihe dramatischer Gemälde. Nach dem Engl. von Joanna Baillie. Amsterdam und Leipzig 1806, 3 Bde., (Hrsg. V. Carl Friedrich Cramer).		L	x
1807	Herder, Johann Gottfried	Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Riga 1778.		x	Ph S Th
1807	Weber, Heinrich Benedict.	Vom Selbstgeföhle und Mitgeföhle. Ein Beytrag zur pragmatischen Anthropologie. Heidelberg 1807.		G	J B
1808	Carus, Friedrich August	Psychologie. Leipzig 1808 (Hrsg. v. Fr. Hand).		G	Ph M
1808	Schifferli, Rudolf Abraham	Über den Einfluss der Gemüths-Bewegungen auf Gesundheit und Lebensdauer. Eine bey dem Antritte des Prorectoriats der Akademie zu Bern gehaltene Rede. Bern 1808.		Gb	UP
1808	Suabedissen, David Theodor August	Über die innere Wahrnehmung : eine Abhandlung, welcher von der Kön. Akademie der Wissenschaften zu Berlin der Preis von 50 Ducaten zuerkannt worden ist. Berlin 1808.		x	UP Ph
1811	Maaß, Johann Gebhardt Ehrenreich	Versuch über die Geföhle, besonders über die Affecten. Halle und Leipzig 1811 (1. Theil), 1812 (2. Theil).		G	UP Ph
1811	Weiß, Christian	Untersuchung über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele. Leipzig 1811.		x	UP Ph
1816	Herbart, Johannes Friedrich	Lehrbuch der Psychologie. Königsberg 1816.		G	UP
1816	Schulze, Gottlob Ernst	Psychische Anthropologie. Göttingen 1816 (3. Aufl. 1826).		x	UP
1817	Weiller, Kajetan	Grundlegung zur Psychologie. München 1817.		x	x
1817	Eschenmayer, Carl August	Psychologie in drei Theilen als empirische, reine und angewandte; zum Gebrauche seiner Zuhörer. Tübingen 1817 (2. Aufl. 1822).		x	UP M Ph Th.

1817	Weber, Heinrich Benedict	Über Einbildungskraft und Gefühl, vorzüglich nach ihrem wechselseitigen Verhältnisse und Würken aufeinander ... Stuttgart 1817.	G	J B
1820	Beneke, Friedrich Eduard	Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen dargestellt. Berlin 1820.	G	Ph
1820	Fries, Jakob Friedrich	Handbuch der psychischen Anthropologie oder die Lehre von der Natur des menschlichen Geistes. Jena 1820.	x	UP
1821	Nüsslein, Franz Anton	Grundlinien der allgemeinen Psychologie: zum Gebrauche bei Vorlesungen. Mainz 1821.	G	UP Ph Th
1823	Krug, Traugott	Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle und des sogenannten Gefühlsvermögens. Ein anthropologischer Versuch. Königsberg 1823.	G	UP
1823	Vater, Johann Severin	Über Rationalism, Gefühlsreligion und Christenthum: eine Beurtheilung der G. Chr. Müllerschen Bücher Vom Gewissen und Wahren; aus dem Journal für Prediger besonders abgedruckt; nebst psychologischen Beilagen über Erkenntniß-, Gefühl- und Begehrungsvermögen. Halle 1823.	G	Th
1824	Stiedenroth, Ernst	Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinungen. Berlin 1824.	x	x
1824	Herbart, Johann Friedrich	Psychologie als Wissenschaft, neu begründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. 1824-25.	G	UP
1824	Richter, Heinrich Ferdinand	Ueber das Gefühlsvermögen : eine Prüfung der Schrift des Herrn Professor Krug über denselben Gegenstand; nebst eignen Abhandlungen aus dem Gebiete der Fundamentalphilosophie. Leipzig 1824.	G	UP
1825	Beneke, Friedrich Eduard	Skizzen zur Naturlehre der Gefühle, in Verbindung mit einer erläuternden Abhandlung über die Bewußtwerdung der Seelenthätigkeiten. Göttingen 1825.	G	Ph
1829	Neubig, Andreas	Die Gefühlslehre. Baireuth 1829.	G	Ph
1830	Beckers, Hubert	Über das Wesen des Gefühles. München 1830.	G	Ph

1830	Schubert, Gotthilf Heinrich von	Die Geschichte der Seele. Stuttgart 1830, 2. Bde.		G	x
1832	Biunde, Franz Xaver	Versuch einer systematischen Behandlung der empirischen Psychologie. Bd. 2: Welcher die Theorie des Gefühls- und Begehrungs-Vermögens enthält. Trier 1832.		G	x
1837	Burdach, Karl Friedrich	Anthropologie für das gebildete Publicum. Stuttgart 1837.		x	x
1837	Rosenkranz, Karl	Psychologie. Königsberg 1837.		x	x
1842	Drobisch, Moritz Wilhelm	Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode. Leipzig 1842.		x	x
1846	Lotze, Rudolf Hermann	Artikel „Seele und Seelenleben“. In Handwörterbuch der Physiologie. Hrsg. von Rudolf Wagner; 3. Band S. 142 – 264. Braunschweig 1846.		G	S Ph
1846	Weber, Ernst Heinrich	Der Tastsinn und das Gemeingefühl. In: R. Wagner (Hrsg.) Handwörterbuch der Physiologie (3. Bd, S. 481-588) Braunschweig 1846.		G	M
1849		Allgemein-deutsche Real-Encyklopädie für die gebildeten Stände: Conversations-Lexikon. 9. Originalauflage, Bd. 1 (Affect), Bd. 6 (Gefühl), Bd. 8 (Liebe) Leipzig 1843.		G	x
1849	Domrich, Ottomar	Die psychischen Zustände, ihre organische Vermittelung und ihre Wirkung in Erzeugung körperlicher Krankheiten. Jena 1849.		x	x
1849	Waitz, Theodor	Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. Braunschweig 1849.		G	Up Ph
1850	Beckers, Hubert	Über das Wesen des Gefühles. München 1850 (Diss.).		G	Ph
1850	Erdmann, Johann Eduard	Über Lachen und Weinen. In: Erdmann: Zwei Vorträge gehalten im wissenschaftlichen Verein zu Berlin in den Jahren 1848 und 1850. Berlin 1850.		x	UP Ph
1853	Ersch/Gruber (Hrsg.)	Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste, Gemüth, S. 308-322. Leipzig 1853.		G	x
1855	Fortlage, Carl	System der Psychologie als empirischer Wissenschaft aus der Beobachtung des inneren Sinnes. Leipzig 1855.		x	x

1862	Nahlowky, Josef Wilhelm	Das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen und Beziehungen. Leipzig 1862.	G	x
1872	Darwin, Charles	Der Ausdruck der Gefühlsbewegungen bei den Menschen und den Tieren. London 1872 (Stuttgart 1910 ⁶).	Gb	x
1875	Volkman von Volkmar, Wilhelm Fridolin	Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus und nach genetischer Methode. Cöthen 1875 (4. Aufl. 1895).	x	x
1876	Dumont, Leon	Vergnügen und Schmerz. Zur Lehre von den Gefühlen. Leipzig 1876.	G	x
1876	Horwicz, Adolf	Zur Naturgeschichte der Gefühle. Berlin 1876 (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge 249; Serie 11).	G	M
1877	Mantegazza, Paolo	Die Physiologie der Liebe. Jena 1888 ³ (Erstaufgabe 1877, 20. Auflage 1925).	G	S
1878	Horwicz, Adolf	Analyse der qualitativen Gefühle. Halle 1878.	G	M
1883	Lipps, Theodor	Grundtatsachen des Seelenlebens. Bonn 1883.	G	x
1885	Lange, Carl G.	Über Gemüthsbewegungen: eine psycho-physiologische Studie. Leipzig 1887 (Orig.: Kopenhagen 1885).	Gb	x
1888	Bobtschew/ Bobtschef, Nikola	Die Gefühlslehre in ihren hauptsächlichsten Gestaltungen von Kant bis auf unsere Zeit historisch-kritisch beleuchtet. Leipzig 1888.	G	x
1889	Richli, Veronika	Bemerkungen zur Theorie der Gefühle. In: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. 13. 1889.	G	x
1890	Feldegg, Ferdinant Felner, Ritter von	Das Gefühl als Fundament der Weltordnung. Wien 1890.	G	S
1892	Diez, Max	Theorie des Gefühls zur Begründung der Aesthetik. Stuttgart 1892.	G	x
1892	Lehmann, A.	Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens. Leipzig 1892.	G	x

1894	Frey, Max von	Die Gefühle und ihr Verhältnis zu den Empfindungen. Leipzig 1894 (Antrittsvorlesung).	G	UP
1897	Baumann, Julius	Über Willens- und Charakterbildung auf physiologisch- psychologischer Grundlage. (Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädagogischen Psychologie und Physiologie. Hrsg. v. H. Schiler und Th. Ziehen. Bd 1, Heft 3.) -Aufsatz-	G	UP Ph
1900	Feldegg, Ferdinand Felner, Ritter von	Beiträge zur Philosophie des Gefühls. Leipzig 1900	G	S
1900	Zeller, Eduard	Über den Einfluß des Gefühls auf die Thätigkeit der Phantasie. In: Zeller, E.: Kleine Schriften. Berlin 1900.	G	UP Th

ⁱ WK = Wahrnehmungskategorie: Titelüberschrift/ Kapitelüberschrift/ Forschungsleitender Begriff

Gb = Gemütsbewegung

L = Leidenschaft

A = Affekt

E = Empfindungen

N = Neigungen

B = Begierden

G = Gefühle

- = Emotionaler Bereich wird nicht oder kaum thematisiert.

X = nur Titelaufnahme, keine weitere Recherche.

ⁱⁱ B = Beruf

UP = Professor an einer Universität

J = Jurist

B = Beamter

M = Mediziner, Arzt

S = Schriftsteller

Th = Theologe

Ph = Philosoph

H = Hauslehrer



Literaturverzeichnis

- Althoff, Gerd
Compositio. Die Wiederherstellung verletzter Ehre im Rahmen gütlicher Konfliktbeendigung.
In: Schreiner, Klaus/ Schwerhoff, Gerd: Verletzte Ehre. Ehrkonflikte in Gesellschaften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Köln u .a. 1995, S. 63-76.
- Anders, Günter
Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens.
München 1997³ (Orig. 1986 - vom Autor ausgewählte Tagebucheintragungen seiner New Yorker Exiljahre 1947-49).
- Ariès, Philippe
Geschichte der Kindheit. München/ Wien 1975
(Orig. „L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime. Plon 1960).
- Aschmann, Birgit
(Hrsg.)
Gefühl und Kalkül. Der Einfluss von Emotionen auf die Politik des 19. Und 20. Jahrhunderts. Stuttgart 2005.
- Assmann, Jan
Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1997.
- Averill, James R.
The Structural Bases of Emotional Behavior. A Metatheoretical Analysis. In: Review of Personality and Social Psychology, 13, London 1992. S. 1-24.
- Baader, Hannah
Das Gesicht als Ort der Gefühle. Zur Büste eines jungen Mannes aus dem Florentiner Bargello von ca. 1460.
In: Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung 2002.
- Badinter, Elisabeth
Die Mutterliebe. Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute. München 1981 (Orig. „L'amour en plus“. Paris 1980).
- Barthes, Roland
Fragmente eine Sprache der Liebe. Frankfurt a. M. 1984
(Orig.: Paris 1977).
- Benthien, Claudia
(Hrsg.)
Emotionalität: Zur Geschichte der Gefühle. Köln u.a. 2000.
- Bernecker, Karl
Kritische Darstellung des Affektbegriffs. Berlin 1915.
- Bischof, Norbert
Psychologie. Ein Grundkurs für Anspruchsvolle. Stuttgart 2008.
- Bischof, Norbert
Das Rätsel Ödipus. München 1985.
- Böhme, Hartmut.
Gefühl. In: Wulf, Christoph (Hrsg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim/ Basel 1997, S. 525-548.
- Braudel, Fernand
Geschichte und Soziologie.
In: Ders.: Schriften zur Geschichte, Bd.1: Gesellschaften und Zeitstrukturen, Stuttgart 1992.

- Dunn, Judy/
Plomin, Robert Warum Geschwister so verschieden sind. Stuttgart 1990
(Orig.: „Separate Lives. Why siblings are so different“. New York
1990).
- Durkheim, Emile Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt 1981
(Orig. 1912).
- Dux, Günter Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte.
Frankfurt a. M. 1982.
- Eckardt, G./
John, M./
Zantwijk, T. v./
Ziche, Paul Anthropologie und empirische Psychologie um 1800.
Köln/ Weimar/ Wien 2001.
- Ekman, Paul Gesichtsausdruck und Gefühl: 20 Jahre Forschung von Paul Ekman.
Hrsg. u. übers. von Maria von Salisch. Paderborn 1988.
- Elbert, Thomas im Interview mit Ulrich Schnabel.
In: Die Zeit, Nr. 7/ 2005: „Wie die Angst in den Kopf kommt“.
- Elias, Norbert Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und
psychogenetische Untersuchung. Erster Band: Wandlungen des
Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes.
Frankfurt a. M. 1989 (14. Auflage).
- Elias, Norbert Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und
psychogenetische Untersuchung. Zweiter Band: Wandlungen der
Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation.
Frankfurt a. M. 1989 (14. Auflage).
- Engelhardt, Ulrich Bildungsbürgertum. Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts.
Bd. 43: Industrielle Welt. Stuttgart 1986.
- Espenschied, Richard Das Ausdrucksbild der Emotionen. München/ Basel 1984.
- Euler, Harald A./
Mandl, Heinz Emotionspsychologie: ein Handbuch in Schlüsselbegriffen.
München/ Wien/ Baltimore 1983.
- Febvre, Lucien Sensibilität und Geschichte. Zugänge zum Gefühlsleben früherer
Epochen (1941)
In: Bloch, M., Braudel, F., Febvre, L. u. a.: Schrift und Materie der
Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer
Prozesse. Hrsg. von Claudia Honegger.
Frankfurt a. M. 1977, S. 313-333.
- Fleck, Ludwik Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache.
Frankfurt 1980 (Orig. 1935).
- Fontane, Theodor Die Ehre. In: Digitale Bibliothek Band 6.
- Foucault, Michel Die Ordnung der Dinge. Frankfurt 1971.

- Goleman, Daniel EQ 2. Der Erfolgsquotient. München 1998.
- Gregory, Richard Auge und Gehirn. München 1972.
- Grewendorf, G./
Hamm, F./
Sternefeld, W. Sprachliches Wissen. Eine Einführung in moderne Theorien der grammatischen Beschreibung. Frankfurt a. M. 1987.
- Gronemeyer, Marianne Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit. Darmstadt 1993.
- Habermas, Jürgen Strukturwandel der Öffentlichkeit. Frankfurt a. M. 1962.
- Halbwachs, Maurice Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart 1967.
- Hartmann, Martin Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären. Frankfurt a. M. 2005.
- Hartmann-Werner, Ingeborg „Gemüt“ bei Goethe. Eine Wortmonographie. München 1975 (Münchener Germanistische Beiträge, Bd. 23).
- Hermsen, Hans: Emotion/Gefühl.
In: H.-J. Sandkühler (Hrsg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaft. Hamburg 1990.
- Hess, Ursula Ausdruck und Emotion.
In: Janke, W./ Schmidt-Daffy, M./ Debus, G. (Hrsg.): Experimentelle Emotionspsychologie. Methodische Ansätze, Probleme, Ergebnisse. Lengerich 2008.
- Hettling, Manfred Bürgerliche Kultur - Bürgerlichkeit als kulturelles System.
In: Sozial- und Kulturgeschichte des Bürgertums. Eine Bilanz des Bielefelder Sonderforschungsbereichs (1989-1997). Hrsg. v. Peter Lundgreen. Göttingen 2000 (Bürgertum: Beiträge zur europäischen Gesellschaftsgeschichte. Bd. 18), S. 317-339.
- Hettling, Manfred Politische Bürgerlichkeit: der Bürger zwischen Individualität und Vergesellschaftung in Deutschland und der Schweiz von 1860 bis 1918. Göttingen 1999 (Bürgertum, Bd. 13).
- Hettling, Manfred/
Hoffmann, Stefan-
Ludwig Der bürgerliche Wertehimmel. Zum Problem individueller Lebensführung im 19. Jahrhundert.
In: Geschichte und Gesellschaft 23, 1997, S. 333-359.
- Hettling, Manfred/
Hoffmann, Stefan-
Ludwig Zur Historisierung bürgerlicher Werte.
In: Dies. (Hrsg.): Der bürgerliche Wertehimmel. Innenansichten des 19. Jahrhunderts. Göttingen 2000, S. 7-21.
- Hochschild, Arlie Russell Emotion Work, Feeling rules, and Social Structure.
In: American Journal of Sociology 85, 1979, S. 551-575.
- Hochschild, Arlie The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling. Los Angeles 1983.

- Konstan, David The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature. Toronto u. a. 2006.
- Koselleck, Reinhart Zeitschichten. Studien zur Historik. Frankfurt/M. 2000.
- Kropiunigg, Ulrich Indianer weinen nicht. Über die Unterdrückung der Tränen in unserer Kultur. München 2003.
- Kuhn, Thomas S. Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt 1967 (Orig.: „The Structure of Scientific Revolutions“ 1962).
- Kundera, Milan Das Buch vom Lachen und Vergessen. München 1992 (tschech. Orig.: 1979).
- Land, E. H. Experiment in Colour Vision. In: Scientific American 1959, Bd. 5, 84ff.
- Land, E. H. Recent advances in retinex theory. In: Vision Research 1986, Bd. 26, S. 7-21.
- Lange, C. G.: Über Gemüthsbewegungen. Kopenhagen 1885 (dtsh.: 1887).
- Lazarus, Richard S. Thoughts on the Relation Between Emotion and Cognition. In: American Psychologist, 1982, Vol. 37, No. 9, 1019-1024.
- LeDoux, Joseph Das Netz der Gefühle. München 1998 (Orig.: „The emotional brain“. New York, 1996).
- Lehmann, Beat ROT ist nicht „rot“ ist nicht [rot]. Eine Bilanz und Neuinterpretation der linguistischen Relativitätstheorie. Tübingen 1998.
- Lepsius, Rainer M Das Bildungsbürgertum als ständische Vergesellschaftung. In: M. Rainer Lepsius (Hrsg.): Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil 3: Lebensführung und ständische Vergesellschaftung. (Industrielle Welt; Bd. 47) Stuttgart 1992, S. 9-18.
- Lepsius, Rainer M. (Hrsg.): Zur Soziologie des Bürgertums und der Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert. Göttingen 1987.
- Lepsius, Rainer M. Demokratie in Deutschland: soziologisch-historische Konstellationsanalysen; ausgewählte Aufsätze. Göttingen 1993 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 100).
- Luhmann, Niklas Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt a. M. 1984.
- Lutz, Catherine A Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory. Chicago/ London 1988.

- Lutz, Tom Tränen vergießen. Über die Kunst zu weinen. Hamburg/ Wien 2000 (Orig.: "Crying - Natural And Cultural History of Tears" 1999).
- Mandl, Heinz/
Huber, Günter L.
(Hrsg.) Emotion und Kognition.
München u. a. 1983.
- Mandler, George Mind and Body. Psychology of Emotion and Stress.
New York / London 1984.
- Markus, Hazel Rose/
Kitayama, Shinobu The Cultural Construction of Self and Emotion: Implications for
Social Behavior.
In: Emotion and Culture 1994, S. 89-130.
- McClelland, Charles
E. Die deutschen Hochschullehrer als Elite 1815-1830.
In: Schwabe, Klaus (Hrsg.): Deutsche Hochschullehrer als Elite
1815-1945. Boppart a. R. 1983.
- Mead, Margaret Coming of Age in Samoa. 1928.
- Meyer, Burkhard Affektpoetik. Eine Kulturgeschichte literarischer Emotionen.
Würzburg 2005.
- Meyer, M.F. That Whale among the Fishes: The Theory of Emotions
In: Psychological Review 40, S. 292-300.
- Meyer, Wulf-Uwe/
Reisenzein, Rainer/
Schützwohl, Achim Einführung in die Emotionspsychologie,
Bd.1 (Bern u.a. 2001, 2. überarb. Aufl.) und Bd. 3 (Bern u.a. 2003).
- Müller, Ingo
Wilhelm Humoralmedizin: physiologische, pathologische und therapeutische
Heilkunst. Heidelberg 1993.
- Müller, Jo Die Seele der Steine. In: Chrismon 02/2005, S. 30-36.
- Mulsow, Martin Säkularisierung der Seelenlehre? Biblizismus und Materialismus in
Urban Gottfried Buchers *Brief-Wechsel vom Wesen der Seele* (1713).
In: Lutz Danneberg/ Sandra Pott/ Jörg Schöner/ Friedrich Vollhardt
(Hrsg.): Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen
Neuzeit. Bd. 2: Zwischen christlicher Apologetik und
methodologischem Atheismus. Wissenschaftsprozesse im Zeitraum
von 1500 bis 1800, S. 145-173.
- Nalbach, Johannes Empfindung und Gefühl bei Kant, Herbert, Th. Lipps und C. Stumpf.
Vechta 1913.
- Newmark, Catherine Passion - Affekt - Gefühl. Philosophische Theorie der Emotionen
zwischen Aristoteles und Kant.
Hamburg 2008.
- Niestroj, Brigitte H.
E. Mutterliebe im historischen Kontext. Einstellungsveränderungen zur
Frau als Mutter und zum Kleinkind im 15. und 16. Jahrhundert.
In: Kornbichler, Thomas (Hrsg.): Klio und Psyche.

Pfaffenweiler 1988, S. 87-96.

- Opitz, Claudia: Pflicht-Gefühl. Zur Codierung von Mutterliebe zwischen Renaissance und Aufklärung.
In: Querelles - Jahrbuch für Frauenforschung 2002: Kulturen der Gefühle in Mittelalter und Früher Neuzeit.
Stuttgart 2002, S. 154-170.
- Ortony, Andrew/
Clore, Gerald L./
Collins, Allan The Cognitive Structure of Emotions.
Cambridge 1994 (Orig. 1988).
- Ott, Michael Das ungeschriebene Gesetz. Ehre und Geschlechterdifferenz in der deutschen Literatur um 1800. Freiburg i. Br. 2001.
- Otto, Jürgen H./
Euler, Harald A./
Mandl, Heinz (Hrsg.) Emotionspsychologie. Ein Handbuch.
Weinheim 2000.
- Palme, Anton J. G. Sulzers Psychologie und die Anfänge der Dreivermögenslehre.
Berlin 1905 (Diss).
- Pandel, Hans-Jürgen Emotionalität - Ein neues Thema der Sozialgeschichte?
In: Mütter, Bernd/ Uffelman, Uwe (Hrsg.): Emotionen und historisches Lernen. Forschung - Vermittlung - Rezeption.
Frankfurt a. M. 1992, S. 41-61.
- Parkinson, Brian Ideas and Realities of Emotion. London/ New York 1995.
- Plutchik, Robert Emotion: A psychoevolutionary synthesis. New York 1980.
- Pogge, Thomas W John Rawls. München 1994.
- Pott, Martin Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik. Tübingen 1992.
- Reiter, Michael Pietismus.
In: Gerd Jüttemann, Michael Sonntag, Christoph Wulf (Hrsg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland. Weinheim 1991., S. 198-213.
- Ritter, Gerhard A./
Tenfelde, Klaus Arbeiter im Deutschen Kaiserreich 1871-1914.
Bonn 1992
- Ruppert, Rainer Labor der Seele und der Emotionen: Funktionen des Theaters im 18. und frühen 19. Jahrhundert.
Berlin 1995 (Diss.).
- Sabini, J./
Silver, M. Ekman's Basic Emotions: Why not love and jealousy?
In: Cognition and Emotion, 2005, 19 (5), S. 693-712.

- Sonntag, Michael Die Erzeugung von Innenräumen.
In: Psychologie und Geschichte, 1. Jahrgang, Heft 1, S. 36-44.
- Sonntag, Michael „Gefährte der Seele, Träger des Lebens“. Die medizinischen Spiritus im 16. Jahrhundert.
In: Gerd Jüttemann/ Michael Sonntag/ Christoph Wulf (Hrsg.): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland. Weinheim 1991, S. 165-179.
- Stearns, Peter N. History of Emotions: Issues of Change and Impact.
In: Lewis, Michael and Haviland-Jones, Jeanette M. (Hrsg.): Handbook of Emotions. New York/ London 2000 (2nd ed.), p. 16-29.
- Strasser, Cornelia Margaret Mead: Von Samoa lernen.
In: du, Heft Nr. 11, Nov. 1993.
- Tomkin, Sylvan Affect, imagery, consciousness. New York 1962.
- Ulich, Dieter/
Meyring, Philipp Psychologie der Emotionen. Grundriß der Psychologie, Bd.5.
Stuttgart 1992.
- Ulich, Dieter Das Gefühl. Eine Einführung in die Emotionspsychologie.
München/ Wien/ Baltimore 1982.
- van den Berg, Jan
Hendrik Metablica.
Göttingen 1960 (Orig. Niederlande 1956).
- Vogt, Ludgera /
Zingerle, Arnold Ehre. Archaische Momente in der Moderne.
Frankfurt a. M. 1994.
- Weber, Max Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.
Hrsg. v. Klaus Lichtblau und Johannes Weiß, Bodenheim 1993.
- Wehler, Hans Ulrich Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Bd. 3 Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges: 1848-1914. München 1995.
- Wehler, Hans-Ulrich Geschichte als Historische Sozialwissenschaft.
Frankfurt a. M. 1973.
- Wehler, Hans-Ulrich Emotionen in der Geschichte. Sind soziale Klassen auch emotionale Klassen.
In: Europäische Sozialgeschichte: Festschrift für Wolfgang Schieder.
Hrsg. v. Christof Dipper. Berlin 2000, S. 461-473.
- Wierzbicka, Anna Semantics. Primes and Universals. New York/ Oxford 1996.
- Wierzbicka, Anna Semantics, Culture, and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations. New York/ Oxford 1992.
- Wierzbicka, Anna Emotions Across Languages and Cultures: Diversity and Universals.
Cambridge 1999.

