

HERMENEUTISCHE BLÄTTER  
1/2 • 2004

# AFFEKTE

Institut für Hermeneutik  
& Religionsphilosophie  
Theologische Fakultät  
Universität Zürich



## Thematisches

Editorial <i>Philipp Stoellger</i>	5
Im Affekt <i>Dietrich Korsch</i>	6
Von Gedankenfenstern und Schachtelkäfern <i>Paul Michel</i>	10
›Aufwallungen des Denkens‹ Martha Nussbaum auf dem Grat zwischen Intelligenz und Intellektualisierung der Emotionen <i>Christoph Ammann</i>	14
Orten statt Ordnen. Probleme der Ordnung und Ortung der Affekte <i>Philipp Stoellger</i>	23
Spinozas Ethik der Freude als Hermeneutik der Affekte <i>Daniel Berner</i>	36
›Hermeneutik des Ausdruckslosen‹ Wahrheitsgehalt, Sachgehalt und Interpretation bei Benjamin. <i>Csongor Lőrincz</i>	47
Die Hoffnung der Hermeneutik <i>Dirk Henrich</i>	60
Angst und Hoffnung. Die Regulierung von Affekten in der Psychoanalyse <i>Bernhard Grimmer</i>	66
›Der Schreik‹ und die Angst – und ihre Überwindung? Betrachtungen zu einem existentiellen Problem <i>Dorothee Sauer</i>	73
Vom Umgang mit den Leidenschaften in der klassischen Tragödie <i>Peter Fröhlicher</i>	78
Das Glück des Übenden. Vom agonistischen Umgang mit den Affekten in der stoischen Philosophie <i>Uta Poplutz</i>	83
Affekte, Intuitionen und die adverbiale Bestimmtheit des Sittlichen <i>Johannes Fischer</i>	91
Affekte und Recht <i>Hans Michael Heinig</i>	96

Gekühlte Gefühle. Zur Anthropologie der Affekte in Verhaltenslehren <i>Petra Bahr</i>	100
Affektionsarmut und Handlungszwang <i>Thomas Erne</i>	109
Kategorie Gefühl und Utopie des Ganzen <i>Villő Huszai</i>	115
Konservatorium der Gefühle. Zur Musikauffassung in W.H. Wackenroders ›Das merkwürdige musikalische Leben des Tonkünstlers Joseph Berglinger‹ <i>Franziska Frühauf</i>	118
Gilles Deleuze und Rene Pollesch im Rausch der Affekte. Affektive Ästhetik in Philosophie und Kunst <i>Gesa Ziemer</i>	125
Affekte und der Schöne Schein. <i>Jörg Huber</i>	132
Norbärt, der ›Plüsch gewordene Logos‹. Vom ›emotional design‹ zum ›Design der Emotionen‹ <i>Inken Mädler</i>	140
Glückliche Leidenschaft? Eine theologisch-philosophische Brosame im Anschluss an Kierkegaard <i>Pierre Bühler</i>	145
Die Fröhlichkeit des Glaubens und die Leidenschaft der Theologie. Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Emotionalität <i>Jan Bauke</i>	150
Die Unlust am Text. Notizen über eine Kehrseite und ihre Konsequenzen <i>Andreas Mauz</i>	161

## Informationen aus IHR und ZKH

Neuerscheinungen des IHR	178
Neuerscheinungen des ZKH	190
Nachrichten aus dem IHR	193
Nachrichten aus dem ZKH	201
Impressum	205

Diesem Thema wird man schwerlich gewachsen sein. Der ›Affekte‹ Herr zu werden, wenn schon nicht im Leben, so doch im Denken, ist wahrscheinlich eine vergebliche Hoffnung, weder notwendig noch wünschenswert. Jedenfalls wird das im folgenden nicht versucht. Die im Laufe des Jahres gesammelten Hermeneutischen Blätter versuchen sich den Affekten zurückhaltender zu nähern. Es geht um weniger als um deren Ordnung und Beherrschung. Daher sind die verschiedenen Aspekte auf die Affekte auch nicht prästabil und von Vorherwissen geordnet.

Was sich zeigt und wie man von ihnen sprechen kann, bestimmt die hier versammelten Versuche, mit den Affekten einen freundlicheren Umgang zu pflegen, als sie beherrschen zu wollen. Das könnte einen auf die ursprüngliche Frage zurückführen: welchen Umgang mit ihnen wir zu pflegen wünschen. Näherhin, welchen Umgang man in christlichen Lebensformen mit ihnen pflegt und pflegen sollte. Für eine Hermeneutik der Religion als Affektkultur dürfte das hilfreich sein.

Affekte jederzeit mit offenen Armen zu begrüßen, wäre allerdings nicht ungefährlich. Denn Affekte sind nicht immer salonfähig. Sie können schwarz und grell sein, masslos und eine Gefährdung unseres Lebens. Sie können aber auch leise und diskret bleiben, feine Obertöne des Alltags; oder sie können voll und dicht sein, ausserordentlich und nachhaltig. Sie sind so vielgestaltig, dass man gut damit beraten sein dürfte, ihre Metamorphosen nicht stillzustellen, wenn man von ihnen handelt.

Denn für die Religion sind die Affekte die bewegten Bewegter. Sie lebt nicht nur mit, sondern auch von ihnen. Die ›gelebte Religion‹ zieht ihre Lebendigkeit sicher nicht zuletzt aus den Affekten. Daher sollten sie auch nicht als ausgesaugte, blutleere Begriffe auf der Strecke bleiben. In Beispielen können sie thematisch werden und wenn's glückt darin doch in Bewegung bleiben.

— Dr. Philipp Stoellger ist geschäftsführender Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

## Im Affekt

*Dietrich Korsch*

Was gibt es Schöneres, als hingerissen zu werden? Von einer Landschaft, die einen auf einmal so umgibt, dass man nie wieder woanders sein möchte. Von einem Gemälde, das sich plötzlich so öffnet, dass es den Betrachtenden zum Beteiligten macht. Von einem Wein, der die Fülle der Sonne und die Kraft des Bodens in sich vereint, so dass der flüchtige Geschmack noch dauert, wenn er längst verschwunden ist. Von einer Frau – welcher Mann könnte es leugnen –, deren Aura eine sinnliche Präsenz verheisst, die so anziehend wie betörend ist.

Was gibt es Gefährlicheres, als hingerissen zu werden? Die Kontrolle über sich selbst zu verlieren. Aus Erinnerungen an Begegnungen zu leben, die unwiederbringlich vorüber sind. Sein Leben ändern zu müssen, jetzt gleich für immer. In der Hingabe seiner selbst zu versinken.

Hingerissen werden – ein Ausdruck dafür, wie wenig wir bei uns selbst sein können. Es steckt die Erfahrung darin, dass es da anderes gibt, in der Welt um uns herum, in der Kultur, mit der wir leben, durch die Menschen, denen wir begegnen. Anderes, das nicht einfach verschieden ist von uns. An dem wir unbeteiligt vorübergehen könnten. Zu dem wir nur abwägend Stellung nehmen müssten, um die Distanz zu halten. Hingerissen werden, das durchbricht die Grenze, die mich schützend umgibt. Die ich gelernt habe aufzubauen und zu kultivieren durch Manieren und Bildung. Die sich einsetzen lässt zum Urteil und zur Wertschätzung.

Dann ist auf einmal etwas – oder jemand – da, und das alles gilt nicht mehr. Gehorcht den Regeln und der Übung nicht länger. Lässt an der Fähigkeit zur Selbstbeherrschung zweifeln, ja zeigt, dass sie schon, indem der Zweifel aufkommt, verspielt ist. Durchbrochene Grenze, aufgestörtes Selbst, bedrohtes Ich.

Und ist doch auch so unwiderstehlich. So voller Hingabe. Voll Entsetzen und voll Entzücken zugleich. Der gesuchte Genuss, die inszenierte Erfahrung, die sind es nicht, die hinreissen. Nur das Ungesuchte ist das Unüberwindliche, Irresistible. Was kommt, ohne erwartet zu sein. Aber gerade darin mich trifft. Eine Erfahrung, die niemand machen kann, der sie machen will. Und die doch den, den sie überfällt, erschüttert bis ins Mark.

Warum eigentlich trifft das mich? Und warum eigentlich so? Dass die Grenze, die ich bin, von aussen durchbrochen wird, darin steckt offenbar eine tiefe Sehnsucht. Die Suche nach anderem, das anders –

oder mehr? – ist als ich bin, und das zu mir hin ist, mich erreicht und erregt, mich meiner selbst so fremd macht, dass ich im anderen aufgehoben sein möchte. Die tiefe Sehnsucht ist das Sehnen über das Selbstsein hinaus. Das Bewusstsein, mit anderem zuzusammenzugehören, vorwillentlich, unbewusst. Teil zu sein eines fließenden Ganzen, grenzenlos und überschwenglich. Sich selbst aufzugeben, anheimzugeben ohne allen Vorbehalt. Ausdruck dessen, dass das Selbstsein das Leben ermöglicht, für seine Steuerung und Beherrschung sorgt, aber doch auch dem eigenen Leben enge Grenzen setzt, wie der Tod des Einzelnen sie so unüberwindlich spüren lässt.

Das Hingerissenwerden spielt mit der Grenze. Kennt sie. Weiss also um Notwendigkeit und Einschränkung. Ahnt die Entgrenzung und den Überfluss. Lässt die Nähe des anderen als Versuchung spüren, der sich niemand entziehen kann, zur Selbstaufgabe. Und hält doch am Selbstgefühl fest, ohne dass das Hingerissenwerden auch nicht zu spüren wäre.

Hingerissenwerden ist das Zeichen, der Inbegriff unseres Lebens auf der Grenze. Selbst zu sein und nicht selbst bleiben zu wollen. Darin so aufregend wie regressiv zugleich. Zeichen und Inbegriff, aber kein Zustand, so wie dauernde Erregung nur zu Ermüdung führt. Doch zu Zeiten, dann und wann hingerissen zu werden, das belebt, indem es gerade die Grenzen des Erlebens aufdeckt.

Uniusquisque suo affectu rapitur, heisst es einmal bei Martin Luther, ein jeder von uns wird durch seinen Affekt hingerissen (WA 31 II; 653,19). Da bekommt das Hingerissenwerden einen Namen: Affekt. Was in uns ist und uns aus uns herausbringt, indem es von aussen ergriffen wird. Das Unbeherrschbare in uns. Darum auch so beängstigend. Dass da tief im Inneren nicht wir die Herren sind. Sondern ein Mechanismus wirkt, der entsetzlich sein kann. Einfallstor für alles Mögliche und Unmögliches. Gutes und Böses, Aufbauendes und Einreissendes, Rettendes und Vernichtendes. Ein gefährliches Wissen und Ahnen, selbst schon beunruhigend, noch vor aller Erfahrung, die uns die Grenzen einreisst. Auch da, wo sie noch Bestand haben, wie doch zumeist im Leben, lässt sich der drohende Unterton nicht ausschalten – dass es, wenn wir hingerissen würden, ganz anders wäre. Diese und jene Erfahrung des Hingerissenseins also als unwidersprechlicher Hinweis auf den schwankenden Grund, auf dem wir leben.

Aber ohne diese Gefahr auch kein Leben. Ohne das Umgerissenwerden im Zusammentreffen mit anderem und anderen auch kein Bestand, kein Kontakt, kein Austausch, der den Namen verdient. Bleib erschütterbar und widersteh, hat Peter Rühmkorf einmal gedichtet: ohne Erschütterbarkeit auch kein Bestand, erst recht kein Widerstand. Erschütterung – wovon? Das ist die Frage. Erschütterung für wen?

Die Jungfrau Maria, erzählt Luther an anderer Stelle, war zutiefst erschüttert, als ihr der Engel kundtat, sie werde einen Sohn gebären. Erschüttert, weil die Grenze ihrer Jungfräulichkeit damit durchbrochen schien. Nie hatte Maria ihre *virginitas* mehr geliebt als in diesem Moment, meint Luther, ihre *virtus virginitatis*. Und lässt sich dann doch hinreißen, besteht nicht auf der Abgrenzung, trotz aller Gefahr der Schande. Ist sozusagen geistlich überwältigt, von Gott ausser sich gebracht.

Ebenso, meint Luther, verhalte es sich auch mit dem Sünder. *Peccator, dum virtute dei compungitur et visitatur per gratiam, vehementer concutitur atque hac ipsa concussionem ad odium peccati et amorem iustitiae rapitur* (WA 7; 117,10-12). Da also, wo der Sünder von Gottes Kraft und Gnade besucht und bedrängt wird, wird dieser kräftig erschüttert – und durch diese Erschütterung zum Hass auf die Sünde und zur Liebe der Gerechtigkeit hingerissen.

Erschütterbarkeit als Voraussetzung des Hingerissenwerdens – das ist dann auch eine Bedingung dafür, dass im Chaos der Affekte, die für unser Erregtwerden und Entsetztwerden stehen, eine andere Erfahrung gemacht wird. Eine, die selbst hinreißend ist, selbst grenzüberschreitend, kurz: alle diejenigen Merkmale bei sich trägt, die jeder Erfahrung des Hinreißenden eigen sind. Nie mehr woanders sein wollen, ins Bild versetzt werden, in der Fülle und Sammlung des in sich Aufgenommenen bleiben, dem Moment uneingeschränkter Präsenz standhalten. Was so leise Gottes *virtus* und *gratia* heisst, was so theologisch gezähmt daherkommt, besitzt ungeheure Kraft; nicht der Stärke nach, aber infolge der Zielgenauigkeit auf uns Erschütterbare. Wohin reisst es uns dann? Abermals ins gefährlich Grenzenlose? So dass doch nur wieder der Rückzug aufs Selbstempfinden empfohlen werden kann?

Wenn Christus davon spricht, dass alle eins sein sollen – nämlich mit ihm, wie er mit dem Vater eins ist, dann ist darin gesagt, meint Luther: *Ita in ipsum ascendimus, et rapimur per verbum et spiritum sanctum, et ipsi adhaeremus per fidem unum existentes corpus cum eo, et ipse nobiscum*. Wie Christus zum Vater, so steigen wir in ihn auf, werden durch Wort und Heiligen Geist hingerissen und hängen ihm durch den Glauben in einem Leibe an – wie er uns (WA 43; 582,22).

Hingerissen werden in diesem Sinne heisst also: seiner selbst entsetzt, um in und mit Gott zu sein. Das ist aber ein Dasein, das sich selbst nicht aufgibt und verliert, so wenig es auf seinen Grenzen beharren kann und will. Hingerissen werden – das wird zu einer Erfahrung, die verstehbar macht, wie Gott an uns handelt. Verstehbar – gerade auch im Unterschied zu den Entgrenzungserfahrungen, die wir fürchten und lieben. Denn Gott, zu ihm im Glauben hingerissen, sollen wir über alle Dinge fürchten und lieben und vertrauen.

Neque enim consistit Christianismus in scientia sed in affectu, sagt noch einmal Luther (WA 25; 99,24).

— Dr. Dietrich Korsch ist Professor für Systematische Theologie an der Philipps Universität Marburg.

## Von Gedankenfenstern und Schachtelkäfern

*Paul Michel*

Der grosse Spottvogel Lukian (um 120 bis 185) lässt in seinem Dialog Hermotimos den Lykionos folgendes erzählen:

»Athene, Poseidon und Hephaistos stritten miteinander, wer von ihnen das vorzüglichste Werk hervorbringen könnte. Um den Handel zu entscheiden, machte Poseidon den Stier; Athene erfand das Modell eines Hauses; und Hephaistos bildete den Menschen. Wie sie mit ihrer Arbeit zu Momos kamen, den sie zum Schiedsrichter ihres Streites erwählt hatten, fand er, nach genommenem Augenschein, an jedem etwas auszusetzen. Seine Einwendung gegen den Stier und das Haus gehört nicht hierher; aber den Hephaistos tadelte er, dass er an der Brust seines Menschen keine Fenster angebracht habe, durch welche man in den Sitz seiner Gedanken und Gesinnungen hineinsehen und sich also immer überzeugen könnte, ob das, was er sage, Verstellung oder seine wahre Meinung sei. Momos gestand durch diesen Tadel, dass er nicht scharfsichtig genug sei, um dem Menschen anzusehen, wie es in seinem Inwendigen stehe«.

Dadurch dass der Tadel dem notorischen Kritiker Momos in den Mund gelegt ist, wird die satirische Pointe deutlich. Lawrence Sterne zitiert diese Stelle (›Tristram Shandy‹ I, 23), um darzulegen, dass er den Charakter von Onkel Toby nicht direkt, sondern nur über den Rückschluss aus einem Steckenpferd entwerfen könne. – Neben diesem Text möchte ich einen von Ludwig Wittgenstein (1951) stellen:

»... ein Jeder sagt es von sich, er wisse nur von sich selbst, was Schmerzen seien! – Angenommen, es hätte jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir ›Käfer‹ nennen. Niemand kann je in die Schachtel des andern schaun; und jeder sagt, er wisse nur vom Anblick seines Käfers, was ein Käfer ist. – Da könnte es ja sein, daß jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, daß sich ein solches Ding fortwährend veränderte. – Aber wenn nun das Wort ›Käfer‹ dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? – So wäre es nicht die Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein Etwas: denn die Schachtel könnte auch leer sein. – Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann ›gekürzt‹ werden; es hebt sich weg, was immer es ist« (›Philosophische Untersuchungen‹, § 293).

Wittgenstein verwendet das Gedankenexperiment für seine Polemik gegen das primitive linguistische Modell, wonach Wörter Etiketten für Sachen seien. Das zeigt der darauf folgende Satz: »Das heißt: Wenn man die Grammatik des Ausdrucks der Empfindung nach dem Muster von ›Gegenstand und Bezeichnung‹ konstruiert, dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus«. Es ist irreführend, wenn man den Satz ›Ich habe Schmerzen im Bauch‹ lo-

gisch gleich analysiert wie den Satz ›Ich habe Geld im Portemonnaie‹ und dann korrigierend dazu bemerkt: aber freilich sind die Schmerzen irgendwie flüchtiger und nur subjektiv erfahrbar. Es geht nicht um Ehrlichkeit vs. Simulation von Gefühlen, es geht auch nicht darum, das Gefühl als Realität zu bestreiten, sondern es geht um die Frage, wie eine Sprechergemeinschaft sich über ein Wort für etwas einig sein kann, das nicht durch Ostensiv-Definition eingeführt werden kann, weil es ›privat‹ ist. Wittgenstein lenkt den Blick weg von der Frage, was denn die ›Bedeutung‹ von Wörtern wie *Schmerz* sei, hin zur Frage, was Leute tun, wenn sie Sätze (genauer: Sprechhandlungen) äussern, die solche Wörter enthalten. »Der Wortausdruck des Schmerzes ersetzt das Schreien und beschreibt es nicht« (PhU § 244); solche Sätze sind Klagen, mit denen jemand um Anteilnahme oder Hilfe bittet (wenig später wird J. L. Austin diese linguistische Kategorie als »illocutionary act« bezeichnen; seine Klassifikation als »konduktive« bzw. »behabitative« Äusserungen ist dann etwas tautologisch).

Nun zur Erforschung von Emotionen. Es kann nicht darum gehen herauszufinden, was Emotionalität allgemein oder ein bestimmtes Gefühl ›eigentlich ist‹, was deren ›Wesen‹ ist. Das ist aber keineswegs eine Kapitulation vor einem widerborstigen Erkenntnisobjekt, sondern der einzig mögliche Approach. Wir müssen aus der Not eine Tugend, aus der Charakteristik des Erkenntnisobjekts ein Forschungsdesign machen. Und dieses besteht im Kern aus dem Ansatz: Durch unsere Sozialisation, aufgrund unserer sprachlichen Tradition, in unserem kulturellen Umfeld (und wohl auch auf der Basis anthropologischer Universalien) erschaffen wir Emotionen; zu untersuchen ist, wie diese Konstruktion bewerkstelligt wird. Ins Semiotische gewandt: Statt zu sagen, die Emotionen seien so vag, dass man sie gar nicht genau beschreiben könne, gehen wir davon aus, dass wir die Emotionen eben nur in den Manifestationen von Wörtern, Körpersymptomen usw. haben.

Man erlaube den Vergleich mit der Wilsonschen Nebelkammer: Die unsichtbaren und unbekannteten Teilchen, die in den dampfgesättigten Raum emittiert werden, erzeugen dort sichtbare beobachtbare Spuren; anhand dieser Spuren und anderer Eckdaten kann man hypothetische Aussagen über die sie hervorbringenden Teilchen (einige nennen die Physiker dann abkürzungsweise ›Positronen‹) machen.

Dieses Unterfangen ist schwer durchzuhalten, denn immer wieder spielt uns unsere Fähigkeit der Empathie einen Streich. Bei der Beschreibung eines Verhaltens aus der Distanz kommen wir schnell wieder in das Gleis: ›Aha, das fühlt er/sie! Das kenne ich doch von mir!‹.

Bei der Offensive gegen den Essentialismus darf man das Kind nicht mit dem Bade ausschütten respektive in die skeptizistische Falle laufen. Es gibt eine gemeinsame Verständigung darüber, dass Leute, die Sätze verwenden wie ›ich habe Schmetterlinge im Bauch‹ oder ›VP hat beim Anblick einer Fotografie von Frau P. jagenden Puls und intermittierenden Atem‹ und ›Herr M. kleidet sich in letzter Zeit auffällig gepflegt‹ irgendwie über dieselbe Emotion reden – die wir freilich nicht reifizieren wollen.

Es ist immer wieder versucht worden, das ›Syndrom‹ des Emotionalen zu beschreiben, das heisst: man erkennt, dass sich der Begriff des Emotionalen den klassischen Definitionstypen per genus proximum et differentiam specificam entzieht, und deshalb das Phänomen irgendwie als Symptomen-Komplex ›komponiert‹ werden muss. Die hier aufgelisteten Gemeinplätze müssen mit dem Käfer-Modell kritisch befragt werden.

- Über die Qualität einer Emotion sei einzig mittels Introspektion Auskunft zu bekommen. Dabei ist zu beachten, dass jede körperliche ›Irritation‹ bereits gedeutet ist, wenn sie als Emotion erfahren wird. Schillers Satz ›Spricht die Seele, so spricht, ach! schon die Seele nicht mehr‹ (Musenalmanach 1797) lässt sich auch so verstehen: Im Moment wo ich mich meiner Emotion vergewissere, greifen bereits Vorverständnisse, das heisst: die Emotion ist nur im Medium sprachlicher und kultureller Muster zu ›haben‹. Die neuere Autobiographie-Forschung ist abgekommen von der Vorstellung, in diesen Texten spreche – leider durch den persönlichen oder den Zeitstil etwas getrübt – eine Person von ihren ureigenen Erlebnissen, sondern schreibt den Ego-Dokumenten die Funktion einer Konstitution des Ich (z.B. ›shaping the self in diaries‹) zu. Analog müsste man in der Emotionsforschung vorgehen und die Mechanismen dieses ›shaping‹ zu ergründen suchen.

- Gefühle seien nicht analytisch herleitbar, nur aus sich selbst verstehbar. Statt dass man diesen Satz als eine Aussage über das Wesen der Emotionen auffasst (was nur Probleme ergibt), kann man ihn als Aussage über den ihn Aussagenden auffassen und auf dessen Selbstverständnis hin befragen. Sage mir, was du über Emotionen sagst, und ich sage dir, was es mit diesem Phänomen deiner Ansicht nach für eine Bewandnis hat.

- Gefühle, so heisst es, seien so vag, dass sie nie und nimmer genau beschrieben werden können. Wenn das so ist, dann untersuchen wir, mit welchen symbolischen Äusserungen Menschen versucht haben die Emotionen zu beschreiben, zu klassifizieren. Den Leuten aufs Maul schauen, wenn sie über Emotionen reden, sei die Devise. (Dabei ist schon Vorsicht geboten: Der Satz ›Über Emotionen reden‹ funktioniert wie der Satz ›einen Blumen-Strauss pflücken‹, nicht wie der Satz ›Pilze sammeln‹).

- Über meine Gefühle kann nur ich selbst authentisch berichten. So ein Satz geht von einem Schachtel-Modell aus: die Gefühle sind wie Dinge in einer privaten ›Innenwelt‹, und der Besitzer der Schachtel kann davon anderen erzählen. Statt dieses Modell naiv zu übernehmen, frage man: Wie kommen diese Leute auf so ein Modell? Was bringt es ihnen so zu denken?

- Wenn einer sagt, Emotionen seien etwas ganz Individuelles, kaum mit Worten zu fassen, so beruht diese Aussage auf bestimmten kulturellen Vorgaben, nämlich der europäische Empfindsamkeit und Romantik; im Mittelalter und in einer indigenen Kultur würde die ›Jemeinigkeit‹ gar nicht als Kategorie in Anschlag gebracht werden können.

- Emotionen werden immer wieder problematisch. Ein typischer Fall ist, dass sie wegen ihres spontanen Auftretens als bedrohlich empfunden werden, die Ratio zu überschwemmen drohen (*perturbatio, obsessio*). In diesem Zusammenhang aufschliessende Fragen sind: Wieso entsteht diese Einschätzung? Wie gehen die so Denkenden mit diesem Problem um? Welche Coping-Strategien entwickeln sie? Beispielsweise indem sie die Emotionen als Einflüsterungen eines bösen Prinzips imaginieren. Von welche Bedingungen gehen sie aus? Dass ihnen die eben entdeckte Rationalität in Gefahr scheint, wieder wegzuschwimmen.

- Wir kommen nicht hinter das zurück, wie Menschen über Gefühle reden, sie inszenieren, sie symbolisieren, sie pragmatisch in Dienst nehmen. Statt ›dahinter zu kommen‹ untersuchen wir eben diese Inszenierungen, Symbolisationen, Indienstnahmen!

- Abgesehen von den Fällen, wo eine unmittelbare Gefühlsansteckung wirkt (die man sich allenfalls als anthropologisch fundiert ansehen mag), das heisst also in all jenen Situationen, wo Emotionen über eine zeit-räumliche Distanz oder eine kulturelle Barriere hinweg vermittelt werden müssen, um ihre Funktion zu erbringen (sei es, dass ich meine Freunde zu Fröhlichkeit animieren oder um Mitleid anflehen, die Wünsche und Ängste meiner Mitmenschen erraten, meine Gegner umstimmen möchte) sind wir auf eine gemeinsame Basis irgend einer Kodifizierung in Mimik, Gestik, Metaphorik, Sprache, Tanz, Allegorie und welchen Symbolsystemen auch immer angewiesen. Das letzte Wort soll wieder Wittgenstein haben:

»Wenn man aber sagt: ›Wie soll ich wissen was er meint, ich sehe ja nur seine Zeichen‹, so sage ich: ›Wie soll er wissen, was er meint, er hat ja auch nur seine Zeichen« (PhU § 504).

— Dr. Paul Michel ist Professor für Ältere deutsche Literatur am Deutschen Seminar der Universität Zürich.

## ›Aufwallungen des Denkens‹

### Martha Nussbaum auf dem Grat zwischen Intelligenz und Intellektualisierung der Emotionen

*Christoph Ammann*

Über viele Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts waren die Emotionen ein Thema, das die Philosophie – von der Theologie ganz zu schweigen – gerne anderen Disziplinen überliess. Zumindest in der angelsächsischen Welt hat sich dies mittlerweile grundlegend geändert: Die Emotionen werden philosophisch wieder entdeckt, und damit einher geht ihre Rehabilitierung als eines wertvollen Teils des menschlichen Lebens. ›The Rationality of Emotion‹: Ronald de Sousa's wegweisende Studie von 1987 gibt die Richtung vor, in der sich die Mehrzahl der aktuellen philosophischen Veröffentlichungen bewegt. Galten Emotionen lange als Störfaktor der Vernunft, geht das Bestreben vieler Autorinnen und Autoren gegenwärtig dahin, ihre zentrale Bedeutung gerade auch für unser rationales Handeln aufzuzeigen. Davon ist insbesondere die Ethik betroffen. Wohl hält sich auch in akademischen Diskursen hartnäckig das aus dem Alltag vertraute Vorurteil, dass ein Weniger an Emotionen mit einem Mehr an Rationalität einher gehe, doch im Zuge der Renaissance der Tugendethik mehren sich auch die Stimmen, die die Bedeutung des Affektiven für ethisches Handeln hervorheben, nicht nur als Motivationsquelle, sondern auch als Wahrnehmungsorgan von Werten und moralisch relevanten Tatsachen. Moralische Erziehung beinhaltet auch und gerade die Kultivierung emotionaler Reaktionen.

Ich möchte im Folgenden mit Martha Nussbaums ›Upheavals of Thought‹ (Nussbaum 2001) eine neuere Studie zur Philosophie der Emotionen auszugsweise vorstellen und kurz diskutieren. Die Position der amerikanischen Philosophin ist für das neu erwachte Interesse an den Emotionen insofern typisch, als sich ihr Interesse an der ›Intelligenz‹ von Emotionen mit einer Rückbesinnung auf die klassische griechische Philosophie – in ihrem Fall die Stoa – verbindet.

#### Emotionen als Werturteile

Mit der Grundthese, wonach Emotionen als perspektivische Werturteile zu verstehen sind, knüpft Nussbaum explizit an die stoische Gefühlstheorie an, die sie – abgesehen von der negativen Bewertung der Emotionen für das tugendhafte Leben – für durchaus geeignet hält, unsere emotionalen Reaktionen zu erhellen. Was ihr am stoi-

schen Ansatz wichtig ist, kommt im folgenden Zitat schön zum Ausdruck:

»[E]motions are forms of evaluative judgment that ascribe to certain things and persons outside a person's own control great importance for the person's own flourishing. Emotions are thus, in effect, acknowledgments of neediness and lack of self-sufficiency« (22).

Die Gegenposition zu Nussbaums stoisch inspiriertem Kognitivismus sieht in Emotionen *non-reasoning movements*, körperliche Impulse oder Empfindungen ohne jeden kognitiven Gehalt. Zu denken wäre hier wohl an Theorien wie jene von William James, die Empfindungen (*feelings*) – und nicht bestimmte Gedanken (*thoughts*), Überzeugungen (*beliefs*) oder Urteile (*judgments*) – als das Zentrum von Emotionen ansehen. Emotionen sind in dieser Sicht ›blinde‹ körperliche Empfindungen, die so wenig rational oder irrational sein können wie Zahnschmerzen. Es gehört nicht zu den Stärken von Nussbaums kognitiv-evaluativem Ansatz, dass eine solch extrem nonkognitivistische Position heute – ausser als alltägliches Vorurteil – kaum je begegnet.

Nussbaums eigene Theorie rückt dagegen die kognitiven Anteile von Emotionen ins Zentrum. Im Einzelnen nennt sie folgende Eigenschaften:

1) *aboutness*: Emotionen haben einen gedanklichen Gehalt, sind ›über etw./jem.‹. Das heisst für Nussbaum, dass sie im Regelfall ein Objekt haben, auf das sie sich richten. Peter ist traurig *über den Tod seiner Mutter*, Linda ist eifersüchtig *auf ihre Schwester* etc. Dieses Moment unterscheidet Emotionen von Stimmungen (*moods*), die entweder gar nicht auf ein Objekt gerichtet sind oder deren Objekt weniger bestimmt ist als bei Emotionen. Der Unterschied ist freilich gradueller Natur.

2) *Intentionalität*: Das Objekt einer Emotion ist ein *intentionales* Objekt, d.h. eine Emotion beinhaltet eine spezifische Art, das Objekt wahrzunehmen, ein bestimmtes ›sehen als‹. Die Wahrnehmung von Emotionen tönt ihren Gegenstand auf spezifische Weise: Wer sich vor einer Schlange fürchtet, nimmt diese *als bedrohlich* – und sich selbst als bedroht – wahr. Wer neidisch ist auf die Villa des Nachbarn, nimmt diese *als etwas* wahr, *was er selbst gern hätte* und den Nachbarn *als jemanden, der ihm überlegen ist*.

3) *Propositionaler Gehalt*: Ein verwandter, aber darüber hinausgehender Punkt ist, dass Emotionen bestimmte Überzeugungen über ihren Gegenstand enthalten. Um Angst zu empfinden, muss ein Mensch das fragliche Objekt oder die Situation als ernsthaft bedrohlich einschätzen und glauben, dass er die Bedrohung nicht oder nur schwer abwehren kann. Die – oft sehr komplexen – Überzeugun-

gen, die eine Emotion beinhaltet (*involves*), sind für die Unterscheidung verschiedener Emotionen zentral. Der Unterschied zwischen Neid und Eifersucht z.B. ist diesem Ansatz zufolge nicht in unterschiedlichen Spürensqualitäten oder *qualia* zu suchen, sondern liegt in unterschiedlichen Gedanken oder Überzeugungen begründet, die die jeweilige Emotion beinhaltet.

4) *Eudaimonistischer Charakter*: Emotionen tönen – wie oben erwähnt – ihr Objekt auf eine spezifische Weise. Genauer nehmen sie es wahr als bedeutsam *für das eigene Wohlergehen*. Dies meint Nussbaum, wenn sie vom *eudaimonistischen* Charakter der Emotionen spricht. Gemeint ist nichts anderes als die unhintergehbare Perspektivität von Emotionen:

»Emotions contain an ineliminable reference to me, to the fact that it is my scheme of goals and projects. ... In short, the evaluations associated with emotions are evaluations from my perspective, not from some impartial perspective; they contain an ineliminable reference to the self« (52).

### Trauer als Beispiel

Dass Emotionen evaluative Urteile darstellen, nämlich persönliche, individuell getönte Werturteile eines Menschen über eine Person oder einen Sachverhalt in ihrer Umgebung, illustriert Nussbaum – ungewohnt genug für ein philosophisches Buch – an einem Beispiel aus ihrem eigenen Leben: der Trauer über den plötzlichen Tod ihrer Mutter. Ihre emotionale Reaktion interpretiert sie als evaluatives Urteil, das im Kern ausdrückt, dass der Tod dieses Individuums in ihrem Leben eine schmerzliche Lücke hinterlässt. Die emotionale Reaktion enthält so die Einschätzung der Wichtigkeit dieses bestimmten Menschen für das eigene Wohlergehen; sie ist gleichsam die *Anerkennung* – das volle Registrieren – der Tatsache, dass das eigene Leben durch den Tod dieses Menschen ärmer wird und nie mehr so sein wird wie zuvor. Dieser Urteilscharakter ist nun für Nussbaum geradezu ein definatorisches Merkmal von Trauer. Ohne ihn könnte man nicht von Trauer sprechen, wäre Trauer nicht von anderen Emotionen zu unterscheiden. Die emotionale Reaktion selbst hat kognitiven Gehalt: Es ist nicht so, dass zuerst ein kognitiver Akt steht (das ›affektiv neutrale‹ Wahrnehmen der Tatsache, dass jemand mir Nahestehender nicht mehr lebt), auf den eine emotionale Reaktion als eine Form körperlicher Erregung folgt. Kognitiver Gehalt und die Empfindungskomponente (*feeling*) – so verstehe ich Nussbaums Anliegen – lassen sich nicht in zwei unabhängige Komponenten zerlegen. Die emotionale Reaktion *ist* die *Anerkennung* – *meine* Anerkennung – des Faktums, dass »meine geliebte Mutter gestorben ist« (45). Ohne die Emotion könnten wir nicht von einer

»vollen«, »tatsächlichen« Anerkenntnis dieses Faktums sprechen: »... the real, full recognition of that terrible event (as many times as I recognize it) is the upheaval« (45). Was ihre Trauer ausdrückt, lässt sich – gerade wegen des irreduzibel perspektivischen Charakters von Emotionen – nicht anders ausdrücken als durch diese emotionale Reaktion.

### Irrationale Emotionen

Die Frage drängt sich auf, wie Nussbaum irrationale emotionale Reaktionen in ihre Theorie integriert. Um Raum zu schaffen für solche Fälle, bei denen sich ein Graben zwischen Überzeugung und Emotion auftut, geht Nussbaum beträchtlich über den stoischen Rahmen hinaus und erweitert ihn um die entwicklungsgeschichtliche Dimension von Emotionen.

Als Beispiel für eine Emotion, bei der Überzeugung und Emotion nicht überein stimmen, führt Nussbaum den Fall eines Menschen an, der als Kind von einem Hund angefallen wurde und seither Angst vor Hunden hat. Diese Angst manifestiert sich nun auch in Fällen, in denen er nicht der Überzeugung ist, dass dieser Hund eine ernsthafte Gefahr für sein Wohlergehen darstellt.

Nussbaum behandelt den Fall als Teil jener grösseren Klasse von Fällen, in denen wir widersprüchliche Überzeugungen haben und fügt hinzu, dass dies vor allem mit langjähriger Gewöhnung und der Verwurzelung gewisser Überzeugungen in der Kindheit zusammenhänge:

»[W]e may often hold contradictory beliefs, especially in cases involving long habituation« (35).

Im Falle des Hundephobikers hiesse dies: Ausgelöst durch das traumatische Erlebnis mit einem Hund bildete sich bei ihm die Überzeugung, dass Hunde eine furchtbare Bedrohung für ihn darstellen. Diese archaische Überzeugung hat in Form der Angstreaktion weiter Bestand, auch wenn er, mittlerweile erwachsen geworden, schon längst nicht mehr der Überzeugung ist, dass jeder Hund gefährlich ist. Was wie eine Dissonanz von Überzeugung und Emotion aussah, entpuppt sich in Nussbaums Analyse als ein Widerspruch zweier Überzeugungen, der in den unterschiedlichen Entstehungssituationen der jeweiligen Überzeugung begründet ist. Die Angst, die die Person immer wieder erfasst, wenn sie einen Hund erblickt, ist Ausdruck einer Überzeugung, die zu einer bestimmten Zeit – nämlich zum Zeitpunkt des traumatischen Erlebnisses – angemessen war und dann chronisch geworden ist. Ob diese Erklärung befriedigen kann, möchte ich weiter unten diskutieren.

## Die Bedeutung der Kindheit

Fälle unangemessener Reaktionen lassen ein Merkmal besonders deutlich hervortreten lassen, das allen Emotionen anhaftet, auch wenn es oft verborgen ist: ihre enge Verbindung mit der Vergangenheit. Emotionen werden – wie Richard Wollheim (vgl. Wollheim 1999) festgestellt hat – die Spuren ihrer Entstehungssituation oftmals nicht mehr los. Auch Nussbaum betont die Entstehung von Emotionen in der Frühzeit menschlichen Erlebens stark:

»I shall argue ... that in a deep sense all human emotions are in part about the past, and bear the traces of a history that is at once commonly human, socially constructed, and idiosyncratic« (177).

»I shall argue ... that adult human emotions cannot be understood without understanding their history in infancy and childhood. For this history will bring to light both the responsiveness of the emotions ... and their frequent lack of responsiveness, their rigidity before present objects as they project the images of the past upon them« (178).

Die Geschichte, die Nussbaum über die Entstehung von Emotionen in der Kindheit erzählt, kreist um zwei zentrale Begriffe: Hilflosigkeit und Allmacht. Es würde den Rahmen dieser Ausführungen bei weitem sprengen, die ganze Geschichte der frühen menschlichen Entwicklung nachzuerzählen, die Nussbaum im Anschluss v.a. an Donald Winnicott erzählt. Es soll hier genügen, deutlich zu machen, inwiefern Emotionen für Nussbaum etwas mit der Anerkennung unserer Abhängigkeit und der Grenzen unserer Kontrolle zu tun haben.

Die Geburt – so könnte man im Anschluss an Freud sagen – kommt für das Kind dem Zusammenbruch des Goldenen Zeitalters gleich: Bedürfnisse werden nicht mehr selbstverständlich erfüllt, das Kind wird abhängig von externen Personen und Objekten, ohne die es nicht überleben kann. Diesem Aspekt kindlicher Hilflosigkeit und Bedürftigkeit, der über die rein körperliche Befriedigung hinausgeht, entspricht auf Seiten der primären Bezugsperson eine Zuwendung, die mehr ist als die Darreichung von Nahrung. Diese Form der Interaktion von primärer Bezugsperson und Kind fasst Nussbaum mit Winnicotts berühmtem Konzept des *holding*, die neben Ernährung und Fürsorge auch die Herstellung eines *facilitating environment* beinhaltet. Damit ist eine Atmosphäre gemeint, in der die Allmacht (bzw. die ihr korrespondierende totale Ohnmacht) des Kindes ernst genommen und anerkannt wird. Diese Entwicklungsphase ist für die Entwicklung des Kleinkindes von kaum zu überschätzender Bedeutung, weil das Kind durch das *holding* Vertrauen in seine Umwelt entwickelt: Es merkt, dass es nicht völlig hilflos ist, sondern dass die Umwelt auf seine Bedürfnisse eingeht. Zentral ist hierfür die Erfahrung stabiler und sicherer Bindungen.

Emotionen haben nun hier ihre Wurzel, im Erleben der Befriedigung oder Frustration eines Bedürfnisses, genauer

»in the inchoate sense that some processes of profound importance to one's being are arriving and departing in a way that eludes control. Emotions are recognitions of that importance coupled with that lack of full control. This means that they develop gradually, as the infant becomes more and more cognizant of the importance of the transformations to its being, and of the fact that they arrive, so to speak, from outside« (190).

In einem ersten Schritt spricht Nussbaum hier von den *Wurzeln* der Emotionen, nicht von diesen selbst. Bei diesem *inchoate sense* ist wohl an ein leibliches Spüren (Lust/Unlust) der Bedeutung von Vorgängen (Befriedigung/Entzug) ausserhalb seiner selbst zu denken, das eine Art Proto-Emotion darstellt. In einem zweiten Schritt spricht sie von Emotionen als der *Anerkennung* oder des *Gewahrwerdens* der Wichtigkeit dieser Vorgänge. Emotionen im eigentlichen Sinne sind somit untrennbar mit einem kognitiven Vermögen gekoppelt, das sich erst nach und nach entwickelt. ›Kognitiv‹ heisst dabei nichts anderes, als dass Informationen aufgenommen und ›verarbeitet‹ werden. Mit dem Gewahrwerden des Kindes, dass sein Wohlergehen von Faktoren ausserhalb seiner eigenen Reichweite abhängt, wachsen auch die Emotionen.

Die Wichtigkeit einer stabilen, ›haltenden‹ Beziehung für die emotionale Entwicklung von Menschen zeigt sich *ex negativo* gerade in jenen Fällen, wo ein solches *holding* (zumindest in der erinnerten Erfahrung des Betroffenen) nicht stattfand. Findet diese subtile geistliche, mimische und sprachliche Interaktion zwischen primärer Bezugsperson und Kind in dieser ersten Lebensphase nicht statt, hat dies gravierende Konsequenzen für die Entwicklung des emotionalen Repertoires des Kindes. Auf dem Spiel steht, ob das Kind ein bejahendes Verhältnis zu seiner eigenen Bedürftigkeit findet.

Vor diesem Hintergrund wird Nussbaums Insistieren auf dem Zusammenhang von Emotionen und menschlicher Bedürftigkeit klarer. Mit unserem Verhältnis zu den Emotionen steht auch unsere Beziehung zu unserer menschlichen Bedürftigkeit, zur Tatsache, dass wir für unser Wohlergehen von anderen und anderem abhängen. Darin liegt gewissermassen die anthropologisch-ethische Bedeutung der Emotionen: Sie machen uns sensibel für die Grenzen unserer Selbstbestimmung und Kontrolle.

### Die Tendenz zur Intellektualisierung als Kehrseite des Kognitivismus

Nussbaums engagiertes Plädoyer für die Emotionen beeindruckt durch die enorme Materialfülle, seine thematische Weite und die Vielzahl von literarischen Bezügen. Dessen ungeachtet provoziert

ihre Theorie auch Rückfragen. Eine der schwerwiegenderen scheint mir zu sein, ob Nussbaum beim Unternehmen, die Intelligenz von Emotionen aufzuweisen, nicht einen Schritt zu weit geht und Gefahr läuft, das Phänomen der Emotionen zu intellektualisieren.

»... emotions embody not simply ways of seeing an object, but beliefs – often very complex – about the object« (28).

Es ist kaum übertrieben, in diesem kurzen Satz eine Art Wasserscheide für das Verständnis von Emotionen zu sehen: Von der Klärung und Akzeptanz dieses Satzes, so möchte ich behaupten, hängt zu einem Gutteil die Einschätzung von Nussbaums Theorie und verwandter kognitivistischer Ansätze ab.

Die entscheidende Frage ist, ob aus der Tatsache, dass Emotionen ein intentionales Objekt haben, wirklich folgt, dass dem Subjekt bestimmte Überzeugungen bezüglich des Objekts zugeschrieben werden müssen. Zweifellos gibt es Fälle, in denen die beste Erklärung dafür, dass jemand mit einer bestimmten Emotion reagiert, darin besteht, der Person entsprechende Überzeugungen zuzuschreiben. Ein einfaches Beispiel: Patrick sieht einem berühmten Basketballspieler ähnlich. Beim Einkaufen stürmt ein Mann ganz aufgeregt auf ihn zu und bittet ihn um ein Autogramm. Die emotionale Reaktion des Fans mit seiner Überzeugung, bei Patrick handle es sich um den berühmten Star, zu erklären, ist völlig natürlich. Die Emotion ist irrational, weil die zugrundeliegende Überzeugung falsch ist. Klärt man den Fan über die Verwechslung auf, ist anzunehmen, dass das Gefühl der Bewunderung verschwindet.

Eine Emotion kann aber auch auf andere Weise unvernünftig oder unangemessen sein. So sind manche emotionale Reaktionen – darunter viele Formen von Angst – in hohem Mass »kognitiv undurchdringlich« (vgl. Goldie 2000, der von *cognitive impenetrability* spricht). Höhenangst etwa kann einen Menschen befallen, auch wenn er nicht der Überzeugung ist, in realer Gefahr zu sein. Sicherlich zeigt die Angstreaktion an, dass der Phobiker die Situation als bedrohlich einschätzt und empfindet. Aber hier von einer »Überzeugung« zu sprechen, dass die Situation für ihn bedrohlich sei, scheint mir unangemessen. So gehört es z.B. zu unserem Begriff von »Überzeugung«, dass wir sie begründen und verteidigen, wenn jemand das Gegenteil behauptet: »Die Situation ist gefährlich, weil dies oder jenes der Fall ist«. Dies wird jedoch keineswegs jeder Mensch mit Höhenangst tun. Auch Flugangst ist nicht zurückzuführen auf die Überzeugung, dass Fliegen besonders gefährlich ist, ja sie muss nicht einmal mit dieser Überzeugung einhergehen. Der Hinweis, Fliegen sei statistisch weit ungefährlicher als Autofahren, wird viele Phobiker ratlos lassen: »Ich weiss, aber ich fürchte mich dennoch davor«.

Von hier aus fällt auch ein kritisches Licht auf Nussbaums Erklärung der Angst vor Hunden oben: Ihr Versuch, die Reaktion des Hundephobikers als einen Konflikt zwischen zwei unterschiedlich alten Überzeugungen zu beschreiben, wird dem Phänomen m.E. nur ungenügend gerecht. Zumindest trifft eine solche Erklärung nicht auf alle Phobien zu. In der Regel scheint mir bei phobischen Reaktionen eher ein Konflikt zwischen einer Überzeugung und dem Empfinden einer Person vorzuliegen. Dieses intentional gerichtete Empfinden möchte ich mit Goldie *feeling towards* nennen. Dieser Ausdruck wahrt die Intentionalität des Phänomens, ohne dass dem Subjekt irgendwelche Überzeugungen oder propositionalen Gedanken über das Objekt zugeschrieben werden müssten, was m.E. eine sekundäre Rationalisierung darstellt und die emotionale Reaktion allzusehr als eine Sache des Denkens erscheinen lässt. Ein Hundephobiker *empfindet* Hunde als bedrohlich, kann nicht anders, als in ihnen eine Gefahr zu sehen, phantasiert sie vielleicht als bedrohlich – all dies ist vollkommen vereinbar mit seiner intellektuellen Überzeugung, dass die sympathischen Geschöpfe ganz und gar keine ernsthafte Bedrohung für sein Wohlergehen darstellen. Die Disposition, im Angesicht von Hunden (oder nur schon beim Gedanken an sie) von Angst überflutet zu werden, *kann* ihre Wurzeln in einer traumatischen Erfahrung mit Hunden haben, auch wenn hier vor allzu linearen Herleitungen zu warnen ist. Die Mechanismen, die zur Entstehung und Verfestigung von Ängsten – und von psychischen Dispositionen ganz allgemein – führen, sind so komplex und vielfältig, dass sich jede Pauschalisierung verbietet. In vielen Fällen von Höhenangst z.B. wird sich keine Überzeugung finden lassen, die sich durch ein traumatisches Erlebnis auf einem Turm gebildet hat und sich aufgrund von Chronifizierung bis ins Erwachsenenalter gehalten hat. Was sich gebildet oder gehalten hat, ist die emotionale Reaktion, nicht eine damals entstandene Überzeugung, die nun nicht mehr angemessen ist. Dies gilt für viele Fälle primitiver Emotionen.

Darunter verstehe ich solche emotionalen Reaktionen, die einem Reiz-Reaktions-Muster folgen und von denen wir einige auch mit Tieren teilen. Dass sie oft kognitiv undurchdringlich sind, lässt vermuten, dass einige von ihnen Wiederholungen unserer frühesten emotionalen Reaktionen darstellen, die als solche weder rational noch irrational sind. Sie stellen reflexartige Reaktionen auf bestimmte sensorische Reize dar und beruhen nicht auf Überzeugungen, sondern datieren aus einer Zeit, bevor wir Überzeugungen ausgebildet haben. Einige unter ihnen sind angeboren und finden sich auch bei vielen Tierarten (so z.B. eine Art ›Lampenfieber‹, eine Angstreaktion wenn viele Augenpaare auf einen gerichtet sind; vgl. Morreall 1993). Diese primitiven Reaktionen sind somit weniger irrational als

*arational*. Denn angemessen oder unangemessen werden unsere Emotionen erst, wenn wir zu sprechen gelernt und ein System von Überzeugungen ausgebildet haben. Erst jetzt lernen wir auch, welche Reaktion in welcher Situation adäquat ist, welche Situationen tatsächlich furchterregend sind, und welche bloss so erscheinen, was ›gruselig‹, ›gespentsch‹ oder ›gefährlich‹ ist, was eine gespielte aggressive Geste darstellt und was eine echte Bedrohung. Indem wir so in das komplexe Geflecht von Empfindungs-, Sprech- und Handlungsweisen, das unsere menschliche Lebensweise ausmacht, hineinwachsen, werden auch unsere primitiven emotionalen Reaktionen verfeinert und modifiziert. Unser Zugang zur Welt verändert und kompliziert sich und mit ihm auch unser emotionales Repertoire. Wenn alles gut geht, empfinden wir in zunehmendem Masse nur noch Angst in Situationen, die tatsächlich Furcht verdienen. Es ist ein Teil gerade auch unserer moralischen Erziehung, unsere Emotionen mit unseren übrigen Überzeugungen in ein Gleichgewicht zu bringen. Dies wird freilich nie vollständig gelingen – und wäre wohl auch nicht erstrebenswert. In unserem emotionalen Repertoire werden sich immer Emotionen finden, die gegenüber kultureller Überformung resistent sind. Zumindest in ihrem Fall ist es zweifelhaft, ob es sich bei ihnen um ›Upheavals of Thought‹ – ›Aufwallungen des Denkens‹ – handelt.

**Literatur:**

- John Deigh, Cognitivism in the Theory of Emotions, *Ethics* 104, 1994, 824-854.  
Peter Goldie, *The Emotions. A Philosophical Exploration*, Oxford 2000.  
John Morreall, Fear Without Belief, *The Journal of Philosophy* 90, 1993, 359-366.  
Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001.

— Christoph Ammann ist Assistent am Theologischen Seminar der Universität Zürich.

## Orten statt Ordnen

### Probleme der Ordnung und Ortung der Affekte

Philipp Stoellger

»Die Emotion wirft um ...  
Die Emotion stellt keineswegs das Sein,  
sondern die Subjektivität des Subjekts in Frage;  
sie hindert es daran, sich zusammen zu nehmen, zu reagieren, jemand zu sein.

Was es an Positivem im Subjekt gibt, versinkt im Nirgendwo.  
Die Emotion ist eine Art, sich im Verlust der Grundlage zu halten«.

Levinas

### Was sind ›Affekte‹?

Was zählt alles zu ›den Affekten‹? Schon die Bestimmung des Umfangs des Ausdrucks ›Affekte‹ führt in nicht ganz geheure Untiefen. Um ihn zu bestimmen, müssten sie klar von ihren Verwandten abgegrenzt werden, von Gefühlen und Empfindungen, von Stimmungen, vom Spüren, den Leidenschaften (passions), Trieben und schliesslich von den Pathe. Im folgenden seien hingegen – bis auf weiteres – die Emotionen, Affekte und Gefühle als enge Verwandte verstanden. Denn die Versuche der Ein- und Abgrenzung sind so zahllos, wie sie hilflos erscheinen. Nicht nur, dass sie zumeist an ein Herbarium toter Begriffe erinnern, sondern auf der Suche nach einer ›Evolutionstheorie‹ der Affekte hat kaum einer mehr als Versteinerungen präsentiert.

Für gewöhnlich wird Affekt als Übersetzung von pathos/passio genannt und mit Leidenschaft übersetzt, ohne dass das dem Präzisionsbedürfnis wirklich weiterhelfen würde. Im Gegenteil zeigt sich daran die ungeheure Bedeutungsweite des Ausdrucks, die erst ex post und nicht selten künstlich terminologisch verengt wird durch nähere Abgrenzungen zu seinen Verwandten. *Eine* der befriedigenden Auswege wäre, sich mit einzelnen Affekten zu befassen, von Freude handeln oder von Liebe, von Zorn oder der Trauer. Aber wenn man nach dem fragt, was die vielen Affekte zu Affekten macht – wird es schwierig. Gelöst wird diese Aufgabe meist mit mehr oder weniger unbefriedigenden Aufzählungen. Um wenigstens an einige klassische ›Sortierungen‹ der Affekte zu erinnern:

*Aristoteles* zählt zu den Affekten Begehren, Zorn, Furcht, Mut, Neid, Freude, Freundschaft, Hass, Sehnsucht, Eifersucht, Erbarmen. *Thomas* gliedert die Reihe der Affekte näher nach ihren ›guten, lustbringenden‹ oder ›üblen, schmerzbringenden‹ Gegenständen. Liebe, Verlangen und Freude richten sich auf das Gut; Hass, Flucht und

Trauer auf das Übel. Treten der Abwehr oder dem Erreichen des Guten Hindernisse in den Weg, regt sich eine zweite Gruppe von Affekten, die *passiones irascibiles* (kampffähig, im Unterschied zu den *concupiscibiles*). Hoffnung, Mut oder Zorn ›kämpfen‹ für das begehrte Gut bzw. gegen das Übel. Verzweiflung und Furcht bis zur Trauer hingegen sind die Affekte des verlorenen Kampfes.

Die *Stoa* nennt vor allem Lust, Schmerz, Furcht und Begehren, aus denen alle weiteren abgeleitet werden als Bewegungen der Seele. So deren Erhebung in der Freude, deren Kontraktion bei Schmerz, deren Streben beim Begehren und deren Abwendung in der Furcht.

*Descartes* folgt in seinem *Tractatus ›de passionibus animae‹* dem aristotelischen Dual von Tun und Leiden (*actio/passio*). Nach Aristoteles sind die Aussagen über einen Vorgang logisch umkehrbar, weil jedes Tun ein Leiden impliziert und *vice versa*. »Was ein Leiden in Hinsicht auf einen Gegenstand ist, ist immer ein Tun in einer anderen Hinsicht« meint *Descartes* – und erforscht daher die *Rückseite des Tuns* mit den Mitteln des Denkens. Auf dieser Forschungsreise zu den Schattenseiten des Tuns entdeckt er die Verwunderung als einen Uraffekt bzw. eine ›Urpassion‹ diesseits der Differenz von Lust und Unlust. Die einzelnen Affekte hingegen träten immer agonal im Dual auf: Liebe und Hass wie Freude und Trauer. Nur der sechste Affekt ist auch für sich, das Begehren (*desir*). *Nicht* in den Aufzählungen erscheinen etwa Schmerz, Ekel oder Scham, all das, was die Psychologen *Empfindungen* nennen würden.

Bei *Descartes* zeigt sich ein offenes Problem dieser Ordnungsversuche. Affekte sind anscheinend immer *agonal* oder polar, wie in Kants Schema von Lust und Unlust formuliert. Gilt das immer und überall? Die Verwunderung jedenfalls ist *nicht* von dieser Art. Sie ist *vor* der Polarität und daher ein nicht auf sie reduzierbarer Affekt, den man nicht vorschnell als bloße Philosophenerfindung abwehren sollte. Denn in ihr zeigt sich, dass ein Affekt auch *nicht-intentional* sein kann. Die Polarität von Freude und Trauer oder Liebe und Hass (oder Wut) ist, wenn nicht intentional, so doch stets *gerichtet* auf etwas hin oder von etwas weg bzw. gegen es. Die Verwunderung hingegen ist *nicht* gerichtet, nicht-intentional und nicht polar. Sie ist noch indifferent gegenüber dem, was in den anderen Affekten auseinandertritt. Möglicherweise lässt sich an diesen ungerichteten Affekt ein weiterer anschließen: die Neugierde, die auf etwas aus ist, aber noch nicht wissen kann, ob das lust- oder unlustvoll besetzt sein wird. Ob ein Affekt lust- oder unlustvoll ist, fragt sich nicht bei der Freude und ihren Verwandten, wohl auch nicht bei der Trauer, aber ›leider‹ durchaus bei Wut und Hass wie auch bei den ›Empfindungen‹ von Schmerz. Lust und Unlust ist ein so hilfreiche Unterscheidung zur Orientierung, dass man sie leicht zu schnell anwendet und

die noch mehrdeutigen wie die gemischten Gefühle damit verein-deutigen kann.

### Ohne Übersicht

Oft wird die eigene *Zeitlichkeit* zur Abgrenzung herangezogen, um plötzliche bzw. akute Affekte als Gemüts- oder Seelenbewegungen von dauernden bzw. habituellen Gefühlen oder Begierden zu unterscheiden, wie Freude von Liebe und Zorn von Hass. Heidegger versuchte hier (im Anschluss an Nietzsche) *seine* Differenz dem Begriff der Affekte einzuschreiben, um die einen zur Linken, die anderen zur Rechten zu setzen: »Affekt: der blindlings aufregende Anfall. Leidenschaft: der hellstichtig sammelnde Ausgriff in das Seiende ... ein Zorn flammt auf und verraucht, dauert kurz; ein Haß aber dauert länger. Nein; ein Haß oder eine Liebe dauert nicht nur länger, sondern bringt erst wahre Dauer und Beständigkeit in unser Dasein. Ein Affekt dagegen vermag solches nicht«. Der Grund dafür sei, dass die Leidenschaft »der Ausgriff in die Weite des Seienden ist, deshalb gehört zur Leidenschaft ... das Verschwenderische und Erfinderische, das Abgebenkönnen ...«. Bei aller Affektenkritik ist das eine kritische ›Ausdifferenzierung‹ der Affekte, bei der die guten von den schlechten unterschieden werden. Die plötzlichen, vorübergehenden und übermässigen Affekte werden ›hinausdifferenziert‹. Was als gereinigter Affekt wünschenswert erscheint, die Leidenschaft, erscheint als das Andere der Seinsvergessenheit, als wäre die Welt mit Leidenschaft erschaffen worden. Die Leidenschaft als ›Grund‹ der Gabe, das wäre überraschend.

All die Taxonomien scheinen eher Ausdruck des ungeheuren Willens zur Ordnung zu sein, als dass sie nachhaltig ordnen könnten, was sich ihnen entzieht. Denn Affekte gehören zur ›Gattung‹ derjenigen Phänomene, die man *Entzugserscheinungen* nennen könnte. Schaut man hin, sind sie weg. In der Thematisierung sind sie nicht zu fassen, schlicht weil sie mit einer eigentümlichen Fassungslosigkeit ›des Subjekts‹ einhergehen. Sie sind so überraschend und spontan wie unwillkürlich, dass der intentionale Zugriff zu spät kommt, um sie noch im Vollzug zu erfassen. Eine Thematisierung findet daher nur Spuren der vorübergegangenen Affekte, den so oder so gestimmten Nachklang bis hinein in Erinnerungen und Erzählungen beispielsweise.

Affekte sind nicht aus der Beobachterposition zu ›sehen‹ und zu bewerten, sondern nur ›in situ‹ wahrzunehmen. Daher fällt es auch einer ›Theorie‹ so schwer, von ihnen zu handeln. Und daher wird von ihnen erzählt, weil die Erzählung moderiert zu wiederholen vermag, wovon sie handelt. Die Rubrizierungen hingegen sind der vergebliche Logos, der dem Pathos nicht Herr zu werden vermag.

Ähnlich geht es dem Ethos. Wenn Kant die Affekte als unbesonnen bestimmte, so ehrlich wie offen, war damit die unbeherrschte Spontaneität im Blick – eine Autonomie des Fremden meiner Selbst und dem autonomen Subjekt ein Greul –, um sie im nächsten Zug *ex cathedra* zu verurteilen, weil sie moralisch gesehen stets Untugend seien, mit dem Hang zum Enthusiasmus. So plausibel das im einzelnen sein mag, neigt Kant hier zum überschwänglichen Urteil. Denn die unwillkürliche Empörung gegenüber vagabundierender Gewalt beispielsweise, ist sicher so unwillkürlich und unbesonnen wie tugendhaft und wünschenswert.

Die Unterscheidung in Lust und Unlust bleibt so traditionell wie hilfreich. Versucht man damit aber alle Affekte zu sortieren, würde man verkennen, dass die irritierenden und interessanten Affekte oft gerade die ›gemischten Gefühle‹ sind, von denen wir ›hin und her‹ gerissen werden. Das kann sich zuspitzen bis zu affektiven Oxymoron wie der Lust im Leiden oder der manischen Depression. Solche affektentheoretischen Chimären spotten der säuberlichen Sortierung. Und so scheint es mit den Affekten stets zu gehen. Sie sind von hoher Bestimmtheit bei gleichzeitiger Unbestimmtheit, zumindest für Beobachter. Sie können dies und jenes ›bedeuten‹ – schlicht weil deren Logos erst dem Pathos folgt, sei es, dass man ihnen im Nachhinein etwas zuschreibt, sei es, dass der Beobachter sie interpretiert.

Affekte sind so gesehen ein beunruhigend unübersichtliches Gebiet. Das dürfte daran liegen, dass sich Affekte nicht in der *Übersicht* erschliessen. Einem Beobachter der Affekte oder derer, die von ihnen hin- und her getrieben werden wie die Schiffe zur See, zeigen sich Wirkungen der Affekte – während er selber diesseits bleibt. In der Übersicht kann man vielleicht komplexe Kausalzusammenhänge beobachten, wie der Neurophysiologe, der einem ins Hirn schaut. Man kann auch von *Affekttheorien* recht übersichtlich handeln oder vom ›Begriff‹ des Affekts. Aber Affekte bleiben Beobachtern seltsam unzugänglich.

Gleichwohl *zeigen* sich die Affekte dem Anderen wie des Anderen. Freude wie Angst, Wut wie wohl auch Liebe (sofern sie Affekt ist) zeigen sich direkt oder indirekt. Diese Affekte bleiben also nicht unsichtbar. Dem wäre nur so, wenn man in vollendeter Beherrschung, sei es unter Stoikern oder im Casino, ihre Manifestationen unterdrückte. Affekte sind nicht ›nur‹ Entzugserscheinungen, sie sind im Vollzug ausgezeichnete Beispiele des Zeigens vor dem Sagen. An ihnen zeigt sich, was passiert, wer wie ist und daher unwillkürlich so antwortet, wie sich in seinen Affekten zeigt. Das haben vergangene Zeiten bis zu einer Charakterlehre ausgebaut, in der Choleriker, Melancholiker, Phlegmatiker und (die heiteren) Sanguiniker als Typen unterschieden wurden, der alten Humoralpathologie folgend. Die vier Säfte des Körpers, gelbe und schwarze Galle, Blut und

Schleim, galten als die liquiden Gründe der Temperamente mit entsprechenden Affekten. Eine anthropologische (oder eher anthropomythische) Universaltheorie, die so obsolet wie plausibel ist. Und wieder verendet die Einsicht in der Übersicht.

### Verortung der Affekte

Die Frage nach der Verortung der Affekte ist eine klassische Beobachterfrage. Will man ihnen einen ›Platz‹ anweisen, wird traditionell die Dreiteilung der Seele bemüht in das Vernünftige, Muthafte und Triebhafte, und den Affekten dann die beiden Bereiche des ›Ausservernünftigen‹ zugewiesen. Dagegen richten sich die Tendenz neuerer Affekt- oder Emotionstheorien, die von der ›Rationalität‹ oder Vernünftigkeit derselben handeln. Aber die Eroberung der Affekte im Zeichen einer erweiterten Rationalität ist zwar möglich und für die Einbeziehung vergessener Dimensionen sicher hilfreich – aber auch ein Bären dienst. Denn Affekte bleiben so liquide wie ambig. Und diese Ambiguität zu reduzieren und ihre Liquidität stillzustellen bringt sie um ihre eigene Dynamik – eben im Zeichen einer erneuerten Herrschaft des Logistikon. Sie dürfen sein, wenn sie ihm zu Diensten sind, andernfalls sind sie gefährlich und gehören eingesperrt.

Dazu dienen nicht selten auch die ›materialen‹ Verortungsversuche. Verortet man die Affekte im Hirn, im Gefühl oder Gemüt, in der Seele, im vegetativen Nervensystem und Plexus solaris, im Herz oder im Magen, oder in den Sinnen, der Haut oder im Leib, Körper oder Fleisch? Oder gar ›draussen‹ in den Dingen, den Ereignissen oder in der ›Atmosphäre‹? In der ›unmittelbaren Gegenwart‹, oder in der erinnerten Vergangenheit oder der erhofften oder gefürchteten Zukunft? Ihnen einen Platz anzuweisen erinnert an die Suche nach dem Sitz der Seele. Auch wenn es offensichtlich möglich ist, die Gegenwart bestimmter Affekte an unterscheidbaren Hirnaktivitäten und -arealen zu visibilisieren – sind damit nicht die jeweiligen Affekte visibilisiert, sondern allenfalls mehrdeutbare Spuren im Hirn, mehr nicht. Es wiederholt den alten Traum, den Phänomenen mit einer Syntax Herr zu werden. Und es wirft bestenfalls alle Probleme der Semantik und Pragmatik wieder auf. Was soll das bedeuten, was wir auf bunten Bildern sehen? Die unendliche Aufgabe der Interpretation wird auf diese Weise wiederholt, aber nicht erledigt.

Herrschaftsformen über die Affekte wie die Hierarchie, ihre Verwaltung, Beobachtung und ›Platzanweisung‹ sind Versuche der Ordnung des Ausserordentlichen, und darin so verständlich wie vergeblich. Denn die Pointe des Ausserordentlichen ist in dieser Hinsicht gerade, sich den Zugriffen der Ordnung zu entziehen – auch

wenn sich in diesem Entzug gewisse Regelmässigkeiten finden (wie sich in der Parallelaktion der Kontingenztheorie zeigt).

Auch die Marginalisierung durch Privatisierung des Unbeherrschten hilft da nicht viel weiter. Es ist eine der unselbstverständlichen Selbstverständlichkeiten, Affekte für bloss subjektiv, innen und privat zu halten. Als wären sie nur ein Geschehen der jemeinigen Innenwelt. Das kann man für eine Grundform der Beherrschung von Affekten halten: die Reduktion auf einen Innenraum, der für Andere so unzugänglich wie bedeutungslos zu sein scheint. Nur, was in Hinsicht auf die Religion falsch ist, ist es auch hinsichtlich der Affekte. Das ist der Theologie selbstredend längst bekannt. Schleiermachers Leihnahme von H. Steffens, die ›unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins‹ im Gefühl artikuliert die Einsicht, dass Gefühle nicht nur inner-, sondern mindestens intersubjektiv sein können.

### Kulturelle Orte der Affekte

Man kann auch anders – auch anders fragen als die Naturwissenschaften. Wo haben Affekte ihren Ort im kulturellen Leben? Eine Topographie der Affekte wäre eine Geographie der Kultur. Affekte sind nur an bestimmten Orten und zu manchen Zeiten zugelassen. Was wo und wie zugelassen wird, zeigt, in welcher Kultur wir leben. Denn Affekte bekommen von einer Kultur ihren Platz angewiesen – oder haben dort Platz genommen, sich eingenistet an den Rändern und gelegentlich auch im Zentrum. Kulturell erwünschte, willkommene Affekte haben zentrale Orte. Kulturell störende oder verstörende Affekte haben marginale Orte – ähnlich wie die Tugenden und Laster. Einerseits sind das mehr oder minder private Orte, im Halbdunkel; andererseits auch exponierte Orte im Rampenlicht der Stadien und Arenen, der Medien und Grossereignisse. Die Orte, Medien und Kanäle der Affekte sind geregelt – solange es keine Aufstände oder Revolutionen gibt.

Private Orte der Affekte sind diesseits des ›Lichts der Öffentlichkeit‹, in deren Augen dunkel, wenn nicht gar zwielichtig: die Innenwelten der Phantasie oder Imagination verborgener Wünsche oder im Dunklen ausgelebter Lüste; die Zwischenwelten von Schlaf oder Urlaub; unter der Bettdecke bei der Lektüre von Romanen oder in den Labyrinthen der Träume. Es sind Orte im Zwielflicht wie Zeiten im Übergang. Sie namhaft zu machen, versucht das Ortlose an einen Ort zu binden – oder es dort aufzuspüren, wo es sich eingenistet hat und gelegentlich zeigt.

Diese Spielräume der Affekte sind geschützt, solange sie ›privat‹ bleiben, zumindest im Rechtsstaat. Aber weh dem, der diese Grenzen zu überschreiten wagt. Das stört oder verstört sogar. Wenn ein

Unbeherrscher sich im Parlament oder im Fernsehen allzu euphorisch oder unflätig äussert, ist er draussen, am Rand, wenn nicht jenseits dessen. Justiziabel wird das bei ›dingfest‹ zu machenden Grenzverletzungen: wenn die Agressionen nicht im Sport oder Jubel ausgelebt werden, sondern mit Schlägen und auf der Strasse, wenn die Zeiten des Ausserordentlichen nicht eingehalten oder Traum und Wirklichkeit verwechselt werden, mit Lust und Aggression. Das geht nur mit solchen Affekten, die man ungestraft mit anderen teilen kann. Nur gibt es anscheinend mittlerweile fast gar nichts, das nicht von anderen geteilt würde. Keine Leidenschaft ohne internationalen Fanclub. Die Vernetzung des Peripheren schafft eigene untergründige Öffentlichkeiten. Wenn der besondere Reiz und die Lebendigkeit der Affekte in ihrer Eigendynamik liegt, dass sie wie kaum etwas anderes bewegt bewegend sind – ist bei ihren Auswüchsen nur zu verständlich, dass man die zu ordnen sucht.

Im öffentlichen Raum sind bestimmte Orte für das geregelte Leben der Affekte ausgewiesen. Selbstredend einer eigenen Erörterung bedürftig wären die im Christentum etablierten und kultivierten Orte der Affekte, etwa im Gottesdienst, am Grab, in der Seelsorge, im Gebet und im Gesang. Es liesse sich vermutlich von der ›Religion als Affektkultur‹ handeln und eine Hermeneutik des Christentums (in seinen Differenzen wie Übergängen) anhand des jeweiligen Umgangs mit den Affekten entwerfen.

Nicht allein in der Religion finden sich gestimmte Orte, auch in Höhlen wie den Kinos; in Stadien für Sport und Kampf; im Spiel mit seinen Höllen; in technischen Vehikeln auf dem Jahrmarkt, in Fahrzeugen oder Fluggeräten. In gemeinsam geteilten Zeiten wie Ferien und Festzeiten haben Affekte ihren Raum, aber auch die nicht alltäglichen Freuden der Freizeit. Das kann kippen: wenn eine massvolle Freude exzessiv wird, gerät sie an die Grenze der Vergemeinschaftung. Wenn in der Öffentlichkeit ›das Licht ausfällt‹, blühen die Triebe und Affekte auf. Oder in Ausnahmezuständen blühen die Nachtschattengewächse des öffentlichen Lebens.

Inmitten der Öffentlichkeit finden sich auch ›schwarze Löcher‹ der Anonymität, in der nicht nur die verborgenen ›guten Werke‹ gedeihen, sondern auch Hass und Gewalt, Sehnsüchte und andere Süchte. In nicht überwachten, mehr oder weniger unregulierten Räumen lebt der ›lack of moral sense: wo gegafft statt geholfen wird, wo man sich in der Masse versteckt, wo man folgenlos Personen oder Dinge versehrt. Wo die Vandalen hausen, die wilden Kerle, ranken die Sumpfb Blüten zwielichtiger Affekte.

## Imaginäre Räume

Wie man den Orten des Alltags und den Eigenzeiten nachgehen kann, so auch den imaginären Räumen in Mythen und Erzählungen. Imaginäre Räume wie die von Erzählungen oder Filmen sind stets affektiv getönt und die Personen entsprechend gestimmt. Es sind ›Gefühlsräume‹ (H. Böhme) wie das Paradies, die Wüste, Ägypten und der Zion, Babylon und das Zweistromland bis nach Gethsemane und Golgatha. Jenseitsreisen sind entsprechend Achterbahnen der Affekte, sei es im Himmel oder in der Hölle (und werden so schal wie spektakulär imitiert in entsprechenden Vergnügungsparks).

An dem Umweg über imaginäre Räume kann man verdeutlichen, was es heisst, dass Gefühle »räumlich ortlos [?] ergossene, leiblich ergreifende Atmosphären« sind, wie H. Schmitz definiert. Diese Frage nach den Räumen ist »nur« pars pro toto zu verstehen. Denn man könnte auch nach den Zeitverhältnissen fragen, einem ewigen Augenblick reiner Gegenwart, nach der trägen Langeweile oder nach der höllischen Unendlichkeit, auch nach den Schmerzen oder Genüssen, nach den Temperaturen, Gerüchen, Farben, Beleuchtungsverhältnissen, nach den Klängen wie der Musik oder dem Geschmack, mit denen Affekte darstellbar und zu thematisieren wären. Affekte betreffen alle Sinne, den ganzen Leib. An den Sinnlichkeiten wird daher der Sinn darstellbar, mit dem diese Räume besetzt sind. Das gilt nicht nur für imaginäre Räume, sondern bis hinein in die Kirchenräume und die Affektentechnik der Predigt und Liturgie. Gesetz wie Evangelium zu predigen, geht nicht ohne *bewegende Rede* und ihre Affekte.

Himmel und Hölle sind Jenseitsräume, nicht im geographischen Sinne, sondern im qualitativen Sinn von Raum. Es sind »andersartige« Räume als unser Diesseits. Wie in den Mythen spekulativ »erinnert« wird, was nie war, aber immer ist, so in den Eschatologien und Apokalypsen, was (noch) nicht ist, aber ewig sein wird. Für den Übergang in dieses Jenseits muss man »den Körper verlassen« in einer Ekstase etwa, oder sei es im leiblichen Tod, auf das die Seele in den Himmel kommt oder in die Hölle. Für Unentschiedene bleibt vorübergehend das Fegefeuer. Für gewöhnlich hat keiner sie je gesehen, diese Räume. Daher gibt es keine Reiseberichte, bis auf die seltenen Ausnahmen derer, die zurückgekehrt sind. Das wirkt gespenstisch und prima vista angsteinflössend. Davon leben entsprechende »Thriller«. Es kann aber auch in einer narrativ moderierten Form eines Visionsberichts vor Augen gestellt werden, wie sie aus der Religionsgeschichte bekannt sind. Von Johannes bis Dante gibt es die Entwürfe einer Topographie des Jenseits – in der sich die der eigenen Kultur reflektiert.

Man kann diese Vermessungen des Jenseits als Affektbewältigungstechniken verstehen, etwa wenn den Sünden Orte in der Hölle und den Tugenden Orte im Himmel zugewiesen werden. Das sind nicht nur Entsprechungen zum Handeln, sondern auch Verortungen entsprechender Ängste und Freuden in Form der Hoffnungen und Befürchtungen. Auch wenn die Affekte damit nicht ›bewältigt‹ sind, werden sie immerhin benannt und verortet. Sie werden erzählbar und vorstellbar, um sich dazu zu verhalten. Die Diffusion der Affekte wird so orientiert und narrativ bestimmt. Die Faszination dieser Phantasien lebt vermutlich von den *gemischten* Gefühlen und der entsprechenden Hoffnung auf finale Entmischung, auf eine Transparenz und Klarheit, die ihnen in Zweifel und Anfechtung im Diesseits nicht zuteil werden. Die Daseinsorge wie die Angst richten sich auf finale Entsorgung und Entängstigung.

Religion aber auf die ›Angst‹ als ihren Ursprung zu reduzieren, wäre ebenso halb wahr wie die Passivität auf das unlustvolle Leiden zu verkürzen. Man hätte den stets mitgesetzten Antagonisten vergessen. Religion mag zwar von Kontingenzbewusstsein und Angst provoziert werden, ihre Pointe wäre mit entsprechenden Bewältigungen aber in bezeichnender Weise unterinterpretiert. Als würde man mit einer Hermeneutik des Verdachts der Religion nicht so recht trauen, schon gar nicht ihr zutrauen, mit Freude gegen die Angst anzugehen. Daher wäre ›Entängstigung‹ als *die* Bestimmung der Religion Grund zur Sorge.

### Grund zur Sorge

Affekte gelten als Grund zur Sorge. Denn sie sind mit Hans Blumenberg zu sagen »Belege für die Unfähigkeit des Subjekts, nur Subjekt zu sein«. Ein ›reines‹ Subjekt wäre leiblos und daher im Grenzwert ›apathisch‹, ohne Affekte, ohne Sinn für Sinnlichkeit. Von ›Sinn und Geschmack für die Unendlichkeit‹ gar nicht zu reden. Noch einmal Blumenberg: es gibt »kein Bewußtsein ohne Affektion, ohne passive Konstitution«. Grund zur Sorge, zur Selbstsorge, sind die Affekte, weil sie die Ordnung des Selbst ebenso in Unordnung bringen können wie die der Gemeinschaft. In manchen gnostischen Mythen beispielsweise beginnt der Zerfall der uranfänglichen Harmonie mit übermässiger Liebe eines Teils des geordneten Götterhimmels. Die Einheit beginnt so mit dem Zerfall durch ein ›zuviel‹ an Affekt, durch eine Masslosigkeit, mit der die Ordnung von ›Mass, Zahl und Gewicht‹ gestört wird. Affekte stören die Ruhe und Ordnung, auch bei Augustin.

Plötzliche und unwillkürliche Regungen sind nicht ungefährlich. Wenn sie nur Einzelfälle sind, mag man sie noch für ein privates Problem halten. Betreffen sie Gruppen und werden öffentlich wirk-

sam, können sie schnell gefährlich werden. Damit zeigt sich bereits, dass sie nicht ›bloss privat‹ sind. Affekte sind wirksam, auch im öffentlichen Raum. Selbst wer in ihnen nur ›private Gefühlereignisse‹ sehen will, kann nicht umhin, ihnen eine Wirksamkeit zuzugestehen, die über das ›Private‹ hinausgeht. Grund zur Sorge ist aber womöglich weniger die Unordnung der Affekte – als im Gegenzug deren virtuose Beherrschung mit den Mitteln der Technik, die uns zugleich glauben macht, das von ihr Gemachte sei unwillkürlich.

Von dieser List machen die Techniker der Affekte Gebrauch, in Werbung, Musik, Sport oder Politik. Wenn Affekte wirksam sind – kann man mit ihnen Wirkung erzielen und kann sie *als* Wirkungen erzielen. Das ist selbstredend seit der antiken Rhetorik bekannt, der Urform der Affektentechnik. Mit den Mitteln der Rede die gewünschten Wirkungen zu erzielen, im öffentlichen Raum der Agora und in politischer Hinsicht, gehört zum Handwerk des Redners wie zu seiner Ausbildung.

Aber das ist eine gegenwärtige Vergangenheit. Zum Pathos der Moderne gehört die Teleologie, Gegebenes in Gemachtes zu transformieren. *Vicos verum factum* kann man als Motto dieser unendlichen Aufgabe verstehen. Wenn für den Menschen geltend gemacht wird, was einst für Gott galt, *solus scit qui fecit*, können wir nur erkennen, was wir gemacht haben – oder insofern wir es gemacht haben könnten. Dieses Pathos der Kultivierung der Natur wie der Körper hat Folgen für die Affekte. Zeigt sich in ihnen die Natur, die wir sind, das Animalische am animal rationale, sind sie Gegebenheiten, die mit den Mitteln der Technik in Gemachtes transformiert werden. Man muss nicht gleich an medizinische Grotesken denken. Affekttechniken, deren klassische die Rhetorik ist, sind die Domäne der ›Medien‹, von Wirtschaft, Politik und Unterhaltung also. Diese Herrschaftsformen über die animalischen Affekte sind bei allem Erfolg nicht weniger Grund zur Sorge als das, was sie beherrschen.

### Ambivalenz

Schon bei Aristoteles sind die Affekte nicht an und für sich ›gut‹ oder ›böse‹. Nicht die Affekte per se sind heteronom und damit im Zeichen eines übertriebenen Autonomiepostulats oder der abstrakten Apathie verboten, sondern sie sind ambivalent. Weder ihr Über- noch ihr Untermass sind passend, sondern im rechten Mass sind sie der rechte Weg zum Guten, tugendhaft also. Nur – die Frage ist, ob damit nicht eine normative Differenz zur Geltung gebracht wird, die – so angebracht sie in ethischer Hinsicht sein mag – ein verspätetes Urteil darstellt. Man kann und soll ggf. gern über Affekte urteilen, aber nicht zu schnell.

Der Übergang ins Gefährliche hat mit ihrem potentiellen Übermass zu tun, das zu mässigen die Ethik seit Aristoteles nicht lassen kann und will. Dabei riskiert die Ethik die Pathe pauschal und verfrüht für gefährlich zu halten. Affektreduktion versus Affektkultur ist die Weggabelung, an der sie sich nicht zu schnell auf den ›breiten Weg‹ der Reduktion begeben sollte. Denn eine imaginäre ›Kinetik‹ der Affekte, eine Bewegungslehre der Seele, kennt nicht nur ›Dispathie‹, unlustvolle Regungen, die zu ungunsten Bewegungen der Seele führen, sondern auch ›Eupathie‹, die lustvolle Bewegung zum Guten. Dieser Unterscheidung sind nicht die einzelnen Affekte zuzuteilen, sondern *jeder* Affekt kann so oder so wirken.

Sind sie ›unwillkürlich‹, sind sie zunächst *diesseits* von gut und böse, auch wenn Gutes oder Böses aus ihnen entspringen wird. Schon traditionell liegt die *natürliche* Regung der Affekte *diesseits* von gut und böse, eben weil sie natürlich, spontan, unwillkürlich sind. Erst wie wir uns zu ihnen verhalten, wie sie geordnet werden und worauf sie sich demnach *richten*, entscheidet über ihre *Bewertung*. Richtet sich das Begehren etwa auf die Welt, um sie ›um ihrer selbst willen‹ zu geniessen, ist das seit Augustin als Grundfigur der Sünde bekannt. Richtet es sich hingegen im Verein mit der Liebe und Freude auf Gott, so dass die Welt allenfalls ›in Deo‹ genossen wird, ist ›alles in Ordnung‹, in *der* Ordnung, die auf das Wahre und Gute gerichtet ist. Sünde oder Tugend war demnach die Alternative, vor die der willentliche *Gebrauch* der Affekte stellt. Sich selbst überlassen, würden sie in Unordnung führen und das Animalische des Menschen herrschen lassen.

### Diesseits der Ordnungen

Bei allen Ordnungs-, Sortierungs- und Plazierungsversuchen bleibt die Frage, was die Affekte zu Affekten macht. Sie scheinen nicht ohne Paradoxe bestimmbar zu sein. So sind Affekte gerichtet aber nicht intentional; sie sind unwillkürlich und spontan, aber nicht willkürlich und autonom; und sie sind unbeherrscht und theoretisch unbeherrschbar, aber doch von gewisser Regelmässigkeit bis in die technische Virtuosität im Umgang mit den Affekten etwa in Musik und Rhetorik.

All ihre Beurteilungen als ›nicht rational‹, lasterhaft oder sündig sind erst verspätete Antworten auf deren *Vorgängigkeit*, mit der sie der Intentionalität vorausgehen, also nicht-intentional sind (auch wenn sie es unter dem Regiment des Willens nicht immer bleiben). Sie sind ebenso diesseits der Intention (als Bewusstsein von ...) wie ihr *Wodurch*, was einem angetan wird, zustösst oder zufällt und dessen man im Affekt gewahr wird. Affekte sind *Spuren* dessen, was einem widerfahren ist.

Bemerkenswert ist die seltsame Dunkelheit dieser Herkunft wie auch des Lebensraums der Affekte. Sie kann spontan aufkommen wie eine plötzliche Wut oder Leidenschaft. Aber nur wenn jemand ›launisch‹ ist, kommen solche Regungen ›urplötzlich‹ auf, ohne ersichtlichen Grund. Denn so spontan Affekte sind, sie sind stets Resonanz auf etwas, sei es im Leib oder ausserhalb seiner. Das könnte man das ›Responsorische‹ an den Affekten nennen, sie sind unwillkürliche Antwort auf Widerfahrnisse, die so glücklich wie unglücklich machen können – und für das ›intentionale Bewusstsein‹ stets kontingent und nicht-intentional sind. Nur kann dieser Eindruck auch schlechter Schein sein. Dann etwa, wenn wir dabei ›Opfer‹ gelungener Werbestrategien oder politischer Schachzüge werden. Diese Ambivalenz ist unvermeidlich – und daher ex post stets kritisch zu befragen. Aber eine kritische ›Ambivalenzintoleranz‹ kommt verspätet. Sie an den Anfang zu stellen, wäre vorschnell, eine ›misplaced abstraction‹.

Was einem ›widerfährt‹ oder ›angetan‹ wird, affiziert einen, *ist* aber noch nicht der Affekt. Der entsteht vielmehr erst im leiblichen und seelischen Spüren oder Gewahrwerden dessen. Im Miteinander von Getroffenwerden und Getroffensein scheint sich das zu ereignen, was Affekte zu Affekten macht. Ein ›ab extra‹, das uns zugleich im Innersten trifft, mit Haut und Seele in Anspruch nimmt. Die ›Getroffenheit‹ (wohl zu unterscheiden von der gängigen ›Betroffenheit‹ mit ihrem Jargon) ist seltsam zwiefältig: eine Anzeige des Woher und ein Zeigen des Wie; eine Spur der Externität, die einen affiziert, und ineins die unwillkürliche Antwort darauf. Dieses Ereignis einer Relation ist – schwer zu sagen – interior und exterior meo. Es trifft einen zutiefst das Äussere (sei es der Leib oder jenseits dessen). Weil der Leib nicht ›an sich und für sich‹ etwas spürt, wurden die Affekte traditionell als ›passiones animae‹ bestimmt, als dasjenige, was die Seele durch die leiblichen Regungen spüre, bzw. wie sie durch den Leib bewegt werde. Damit bleibt offen, ob es sich um ›Autoaffektionen‹ im Menschen handelt, wenn der Leib ›von sich aus aktiv‹ ist gegenüber der Seele, oder ob es sich um eine ›Heteroaffektion‹ handelt, wenn dem Leib etwas von aussen widerfährt und dadurch die Seele bewegt wird.

Das Medium dieses Geschehens ist stets sinnlich. Überspitzt gesagt scheint dies der Sinn der Sinne zu sein: als Medium der Affektion zu dienen. Damit ergäbe sich eine Bestimmung ihrer Einheit, sowohl der Sinne wie der Affekte. Nur ist das Irritierende dieser Einheit, dass was sie eint im Vollzug in so ungeheurer Vielfalt auftritt, dass man deren ›Synthesis‹ in einem transzendentalen oder transzendenten Grund gesucht hat. Als könnte erst durch einen Grund oder einen Akt der Erkenntnis der Affekt zum Affekt werden. Kein ›Innewerden des Grundes, welcher uns gesetzt hat‹ scheint vorstellbar oh-

ne den Affekt als Tönung dieses Werdens. Würde man dabei nichts spüren, wäre man ›apathisch‹ im pathologischen Sinne.

Was einem widerfährt, ist stets ein Heteron, sei es ein leibliches oder ein externes Anderes. Insofern sind die Affekte Zeichen der ›Heteronomie‹, der Fremdbestimmung – wie auch der *Fremderfahrung*. Was dem intentionalen Bewusstsein so unerreichbar bleibt, den Anderen (als Fremden) zu erfahren, scheint im Affekt geradezu selbstverständlich: dass darin vor der Intentionalität der Andere ›einfällt‹, einem begegnet und einen anspricht. Damit sind die Affekte allerdings auch Einfallstor der gefürchteten Neigungen. Eine Neigung aber ist von so reizvoller Art wie der Affekt: man ist geneigt und nicht gezwungen. Vielleicht weisen die Affekte so einen Weg der Entängstigung vor all dem Fremden, vor allem, was dem ›autonomen Subjekt‹ fremd bleibt.

— Dr. Philipp Stoellger ist geschäftsführender Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

# Spinozas Ethik der Freude als Hermeneutik der Affekte

Daniel Berner

Den Schriften des portugiesisch-niederländischen Philosophen Baruch de Spinoza (1632-1677) scheint – in eklatantem Kontrast zu ihrem sachlichen, zuweilen gar spröden Duktus – eine äusserst mächtige Strahl- und Sprengkraft innezuwohnen, die selbst einen in gelehrten Dingen gänzlich Unbeschlagenen wie den jüdischen Störhandwerker Jakow Bok, den Protagonisten von Bernard Malamuds Roman ›Der Fixer‹, in einer Weise zu affizieren vermag, dass er sich nach deren Lektüre regelrecht verwandelt fühlt:

»Später habe ich dann ein paar Seiten gelesen und konnte gar nicht wieder aufhören, es war, als würde ich von hinten von einem Wirbelwind getrieben. ... – ich habe nicht jedes Wort verstanden, aber wenn man sich mit solchen Gedanken beschäftigt, hat man das Gefühl, eine Hexenjagd mitzumachen. Danach war ich ein anderer. ... Es ist, als flöge ein Mensch auf den Flügeln der Vernunft über seinen eigenen Kopf hinweg – oder so ähnlich. Man vereint sich mit dem All und vergißt die eigenen Sorgen«<sup>1</sup>.

Dem Bannkreis solch emotiver, ja existentieller Energien wusste auch die Jüdische Gemeinde Amsterdam sich offenbar nicht anders zu entziehen, als – etwas affektiert, vielleicht gar im Affekt – ihrerseits den Bann über das Mitglied mit den infamen Ideen zu verhängen:

»Nach dem Beschlusse der Engel und dem Urteile der Heiligen bannen, verstoßen, verwünschen und verfluchen wir Baruch de Espinoza ... . Verflucht sei er am Tage und verflucht sei er bei Nacht; verflucht sei er, wenn er sich niederlegt, und verflucht sei er, wenn er aufsteht; verflucht sei er, wenn er ausgeht, und verflucht sei er, wenn er zurückkehrt. Gott wird ihm nicht verzeihen wollen. Der Zorn und der Grimm Gottes wird gegen diesen Menschen entbrennen und über ihn alle die Flüche bringen, welche im Buche des Gesetzes geschrieben sind ...«. Wir verordnen, daß niemand mit ihm mündlich oder schriftlich verkehre, niemand ihm irgend eine Gunst erweise, niemand unter einem Dache oder innerhalb vier Ellen bei ihm verweile, niemand eine von ihm verfaßte oder geschriebene Schrift lese«<sup>2</sup>.

Diese ausgeprägte, aber schwer zu erklärende Fähigkeit, sowohl den Philosophen als auch den sogenannten ›einfachen Mann‹ gleichermaßen zu berühren und zu mitunter äusserst heftigen Reaktionen zu bewegen, korrespondiert mit dem zentralen Stellenwert, den das

---

<sup>1</sup> B. Malamud, *Der Fixer* (1966), aus dem Amerikanischen von H. Haas, München/Zürich 1992, 89.

<sup>2</sup> Bannspruch der Jüdischen Gemeinde Amsterdam vom 27. Juli 1656, zitiert nach: B. de Spinoza, *Lebensbeschreibungen und Dokumente*, vermehrte Neuausgabe, mit Erläuterungen hg. von M. Walther, Übersetzung der Lebensbeschreibungen von C. Gebhardt, Hamburg 1998, Dok. 53, 231.

Moment des Affektiven in Spinozas gesamtem Werk einnimmt, dessen Hauptimpetus stets auf das Praktisch-Lebensweltliche zielt, darauf, dem Menschen die ihm eigenen Möglichkeiten aufzuzeigen, um seiner Vernunft jene Flügel wieder zu verleihen, die ihr vom Rationalismus gestutzt worden sind. In besonderer Weise trifft dies aber auf sein Hauptwerk, die ›Ethica ordine geometrico demonstrata‹, zu, welches 1677 postum und anonym erschien und das schon in seiner Anlage das Formallogische mit dem Psychologischen zu vereinen versucht: Nach den ersten beiden Teilen, in denen streng nach der Methodik der Euklidischen Geometrie die ontologischen und epistemologischen Grundlagen der Spinozistischen Metaphysik deduziert werden, folgt als eigentliches Kernstück eine bis in die feinsten Verästelungen der menschlichen Empfindung vordringende Affektenlehre. Die Teile vier und fünf schliesslich bündeln diese vermeintlich divergenten Aspekte und lassen den Menschen im grellen Licht einer kulturanthropologischen Gesamtschau als eine essentiell affektiv konstituierte Entität erscheinen.

Daher betrachtet der geschärfte Blick des Linsenschleifers Spinoza den Menschen in seiner ›Ethik‹ auch nicht – wie Gilles Deleuze bemerkt hat – aus der normativen Perspektive einer *Moral*, verstanden als »Theorie der Pflichten«, die nach den Prinzipien von Befehl und Gehorsam, ›gut‹ und ›böse‹ ihr transzendentes Sittengesetz festlegt, sondern entwickelt im Sinne der *Ethologie* eine deskriptive »Typologie immanenter Existenzweisen«, eine »Theorie der Vermögen«<sup>3</sup>, die, den Mechanismen von Nahrung und Gift folgend, beschreibt, was unser Sein stärkt oder schwächt, was ›gut‹ und was ›schlecht‹ für uns ist. Damit distanziert sich Spinoza explizit von einer Tradition, welche das affektive Wesen des Menschen immer nur zu »bejammern, verlachen, geringschätzen oder ... verwünschen« (III/[Vorrede])<sup>4</sup> pflege, statt es »aus ihren ersten Ursachen« (ebd.) verstehen und erklären zu wollen.

In der bekannten Terminologie der ›Ethik‹ wird der Mensch von Spinoza als (endliche) Modifikation – Modus – zweier Attribute der Substanz, nämlich der Ausdehnung (*extensio*) einerseits und des Denkens (*cogitatio*) andererseits, beschrieben. Man kann auch sagen, er ist eine Affektion dieser beiden Attribute, in welchen das Wesen der Substanz – Gott oder die Natur (*Deus sive natura*) – sich jeweils auf eine bestimmte Art und Weise ausdrückt, indem es diese affiziert

<sup>3</sup> Alle Zitate aus: G. Deleuze, Spinoza. Praktische Philosophie (1981), aus dem Französischen von H. Linden, Berlin 1988, 137 (in der Folge zitiert als: Deleuze, SP).

<sup>4</sup> Zitate aus der ›Ethik‹ werden unter Angabe von Teil/Lehrsatz, Definition o.Ä. direkt im Text nachgewiesen. Der Wortlaut folgt der Ausgabe: B. de Spinoza, Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt, übersetzt und mit Anmerkungen von O. Baensch, mit einer Einleitung von R. Schottlaender und einer Bibliographie von W. Bartuschat, Hamburg 1994.

und die ihrerseits dieses Wesen auf eine bestimmte Art und Weise ausdrücken, das heisst die Substanz affizieren.

Der Mensch steht ganz innerhalb dieser *immanenten* Kausalität und versucht, sich im Gefüge von Substanz, Attributen und Modi zu orientieren und zu behaupten. Daher sagt Spinoza auch, sein Wesen sei das Streben oder die Kraft, auf unbestimmte Zeit »in seinem Sein zu beharren« (III/6), *conatus*, sei Trieb, Wille oder Begierde: »BEGIERDE ist des Menschen Wesenheit selbst, sofern diese begriffen wird als durch jede gegebene Affektion ihrer bestimmt, etwas zu tun« (III/Def. d. Aff. 1). Mit diesem Streben korreliert eine ebenso grundlegende Affektfähigkeit auf der Ebene der *transeunten* Kausalität, das heisst der Mensch vermag durch andere Modi affiziert zu werden sowie selbst andere Modi zu affizieren und diese Affektionen zu seinem *conatus*, seinem Selbsterhaltungstrieb, in Beziehung zu setzen.

Der Begriff des ›Affekts‹ umfasst bei Spinoza also nicht nur dessen klassische, passiv-rezeptive Bedeutung des Empfangens äusserer, sinnlicher Eindrücke, körperlich-sensorischer Empfindungen, als Sonderform des Pathos, sondern akzentuiert ebenfalls dessen aktiv-produktive Seite, was gleichzeitig – dem Konzept des psychophysischen Parallelismus entsprechend – die geistige Kategorienbildung auf der Ebene des Verstandes, der Vernunft impliziert: »Unter Affekt verstehe ich die Affektionen des Körpers, durch die die Wirkungskraft des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen« (III/Def. 3). Man könnte in diesem Sinne – im Gegensatz zum traditionell *pathologischen*, der die Affekte als ›Krankheiten der Seele‹, die es zu kurieren gilt, perhorresziert – von einem *asthetischen* Affektbegriff sprechen: Der Mensch nimmt sich und seine Umwelt mittels seiner Affektionen (*affectiones*) wahr, bildet sich Vorstellungen über deren Ursachen und reagiert, je nachdem, ob er sein Streben, seine Wirkungskraft (*potentia agendi*) zu erhalten oder gar auszudehnen affirmiert oder negiert sieht, mit einem Affekt (*affectus*) der Freude beziehungsweise der Trauer. Wie die Affektionen mehr oder weniger direkte Zeichen äusserer Einwirkungen sind, fungieren die Affekte als symptomatologische Zeichen des Zustandes des Menschen, die einen Übergang zu mehr oder weniger Vollkommenheit indizieren und vermitteln so zwischen *extensio* und *cogitatio*, deren vermeintliche Dichotomie sie als Duplizität erkennen lassen, welche Ausschnitt der unendlichen Multiplizität der Substanz ist. Dadurch bringen sie letztlich zu Bewusstsein, »daß Seele und Körper ein und das selbe Ding sind, das bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem Attribut der Ausdehnung begriffen wird« (III/2). Die Seele ist nichts anderes als die Idee des Körpers, der Körper nichts anderes als das Objekt der Ideen der Seele: Ausdrucksweisen der einen, ein-

zigen und ewigen Substanz, bilden sie ein Kapitel im Buch der Natur, das es, in unendlich vielfältigen Formulierungen mit den Zeichen der Affekte geschrieben, zu lesen gilt.

Den Descartschen *Dualismus* von *res extensa* und *res cogitans*, der am seidenen Nervenstrang der Zirbeldrüse (*conarium*) hing, überwindet Spinoza so am Leitfaden der Affekte, den er mittels des *conatus* am soliden Fundament seines komplexen *Monismus* von Substanz, Attributen und Modi verankert. Im Gegensatz zum *conarium* – Seelensitz und Wohnstatt der Lebensgeister (*esprits animaux*) –, das trotz seiner physiologisch exakten Lokalisierbarkeit irreduzibel metaphysisch-spirituelle Charakterzüge trägt, tritt uns im *conatus* ein zwar nicht-physisches, aber dennoch streng immanentes Konzept entgegen, welches das dynamische Moment des Seins darstellt, das dessen Erstarrung verhindert und in stetem Werden hält.

Den Weg, den die ›Ethik‹ beschreibend beschreitet, auf eine schlichte Rationalisierung irrationaler Momente unter dem Primat der Vernunft vor dem Leib reduzieren zu wollen, würde deshalb entschieden zu kurz greifen. Vielmehr sind Leib und Seele dem unhintergehbaren Parallelismus der Attribute gemäss koextensional; insofern es nämlich nur eine einzige Substanz geben kann, sind sie zwar *real*, nicht jedoch *numerisch* distinkt und somit auch gleichermaßen affektiv determiniert. Wird die Affektion Mensch durch irgend etwas affiziert, reagiert sie darauf mit einem Affekt und strebt danach, die Ursache der Affektion zu eruieren, um diese – je nachdem ob sie mit einem Gefühl der Lust oder der Unlust erlebt wird – in der Folge zu wiederholen oder aber fortan zu meiden. Das heisst der Mensch versucht, die Affektzeichen zu interpretieren, sie zu verstehen und auszulegen und seine Position gegenüber der erfolgten Affektion und deren supponierter Ursache zu bestimmen.

Zunächst bietet es sich – vor allem bei körperlichen Affektionen – natürlich an, die Vorstellung einer äusseren Ursache direkt mit der Affektion und dem Affekt in Verbindung zu bringen. Wenn ich beispielsweise spüre und mit eigenen Augen sehe, wie mir jemand auf den Fuss tritt, werde ich einerseits physischen Schmerz empfinden, einen Affekt der Trauer, der mich in der Realisation meines Wesens einschränkt, und ich werde andererseits die fragliche Person zur Ursache dieser peinigenen Affektion erklären: »Liebe ist nichts anderes als Freude, begleitet von der Idee einer äusseren Ursache; und Haß nichts anderes als Trauer, begleitet von der Idee einer äusseren Ursache« (III/13).

Diese Art der Ideenbildung nennt Spinoza allerdings inadäquat, denn sie resultiert aus der blossen assoziierenden Vorstellung aufgrund von Sinnesdaten. Die naheliegende Lesart des ›bösen‹, hassenswerten Menschen, der mir mutwillig Schmerz zugefügt hat, ist typisch für die erste, imaginative Erkenntnisgattung, dringt aber kei-

neswegs bis zum notwendigen und zureichenden Grund meiner unangenehmen Affektion vor. Könnte es nicht sein, dass man mir lediglich aus Zufall auf den Fuss getreten ist oder dass man mich auf etwas hinweisen, ja mich vielleicht sogar warnen wollte? Natürlich, an der Tatsache meiner unlustvollen Empfindung lässt sich kaum herumvernünfteln, jedoch an deren Ursache. Der Verstand lässt mich erkennen, dass die spezifische Qualität der erlebten Affektion sehr stark von mir selber abhängt, dass ich also mit anderen Worten durch meinen Körper und dessen Sinnesorgane selber (Mit-) Ursache, durch meine Seele selber Interpret der Affektion bin, dass ich es bin, der die Affektzeichen deutet. Der Zusammenhang zwischen Physisch-sensorischem qua äusserer Affektion und Geistigem qua innerem Affekt trägt die Signatur der Übertragung, als deren Produzent ich mich selber begreife. Im Verstehen dieser metaphorisch-poietischen Relation zwischen Präsenz und Repräsentation wird der Keim zu einer Art ironischer Distanz gelegt, welche letztlich die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit markiert – worauf später noch einzugehen sein wird.

Die soeben geschilderte Reflexion bildet die Basis der zweiten, rationalen Erkenntnisgattung, welche durch adäquate(re) Ideen von den Ursachen der Affektionen gekennzeichnet ist. Das Subjekt nimmt sich selbst affektiv als affektives wahr, erfährt die vermeintlich unfrei machenden, ja es zu zerstören drohenden Affekte als Teil seiner selbst, als etwas, »was durch die bloßen Gesetze seiner Natur eingesehen werden kann« (IV/Def. 8). Dadurch tritt das *phainomenon* aus seiner pejorativen Kontrarität zur Idee heraus und wird zum veritablen *phainoumenon* aufgewertet. Denn nur durch die Affekte, wie Spinoza ausdrücklich betont, gelingt es dem Geist, sich seiner Einheit mit dem Körper und somit seiner selbst bewusst zu werden: »Die Seele erkennt sich selbst nur, sofern sie die Ideen von den Affektionen des Körpers wahrnimmt« (II/23). Der solcherart »aufgeklärte« Mensch erlangt Einsicht in die Mechanismen der komplexen Ursache-Wirkungs-Prozesse und vermag nun, sein Wesen vollständiger und konstanter zu verwirklichen.

Die adäquaten Ideen des Verstandes geben nun zwar Aufschluss über die notwendigen, nicht jedoch schon über die zureichenden Gründe unserer Affekte. Ein derartiges Wissen erlangen wir ausschliesslich in der dritten Erkenntnisgattung, der sogenannten *scientia intuitiva*. Erst wenn wir erfahren, dass wir als Modifikation zweier Attribute ein integrierendes Glied der immanenten Kausalitätskette der Substanz sind, die als notwendiger und zureichender Grund alles in unendlicher Zahl und Variation aus sich hervorbringt, gelingt es uns, auch die transeunten Ursachen unserer Affektionen auf die Substanz zu beziehen und sie so »unter einer gewissen Art der Ewigkeit [*sub quadam specie aeternitatis*] wahrzunehmen« (II/44), in-

tuitiv das Ganze der Natur, sie in uns und uns in ihr klar und deutlich zu verstehen: »*Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden*« (I/15).

Diese allumfassende Schau des unendlichen Ursache-Wirkungs-Konnexes allen Seins in der durchaus mystischem Denken verwandten *scientia intuitiva* äussert sich in der höchsten zu erreichenden Form der Liebe, die Spinoza kennt: der geistigen Liebe Gottes. Der *amor intellectualis Dei* ist – wenn auch auf einer rein geistigen Ebene – der stärkste und beständigste Affekt überhaupt und zugleich die wertvollste Tugend mit dem grössten Nutzen für den Menschen. In ihm kulminiert Spinozas »Ethik«, insofern Gott, Mensch und Welt in ihrem wechselseitigen Durchdrungensein als multiple Einheit zueinanderfinden. Entsprechend vieldeutig ist auch der Genitiv »Liebe Gottes« zu lesen: Indem der Mensch (*natura naturata*) sich als Teil der Substanz (*natura naturans*) bejaht und diese als Ursache ihrer (*causa sui*) und seiner selbst liebt, impliziert der *amor intellectualis Dei* daher eine Form der Selbstliebe, die Gott und den Menschen gleichermaßen einschliesst. Wir begegnen hier der genuinen Polysemie von Genitivus objectivus und Genitivus subjectivus, welche exakt mit der Reziprozität von Spinozas Liebeskonzeption korrespondiert: In der Liebe des Menschen zu Gott reflektiert sich die unendliche Liebe Gottes zu sich selbst und zum Menschen, spiegelt sich die *natura naturans* in der *natura naturata*, denkt sich die *natura naturata* als in der *natura naturans* aufgehoben. Der Begriff der »Liebe« als »Freude, begleitet von der Idee einer *äußeren* Ursache« (III/13, Hervorh. D. B.) wird in der geistigen Liebe Gottes aufgesprengt – das Denotat birgt ein Detonat – und zur schier unmässigen »Freude, begleitet von der Idee einer *inneren* Ursache« expandiert, zur tiefen »Zufriedenheit mit sich selber« (III/30), welche Spinoza gemäss der »höchsten menschlichen Vollkommenheit« (V/27) oder Realität entspricht und die schon Descartes für »die süßeste aller Leidenschaften«<sup>5</sup> hielt. Im Affekt der Zufriedenheit mit sich selber reflektiert und affirmiert sich der Mensch freudig in seiner eigenen Wirkungskraft, seiner selbstgenügsamen Tugend oder Vernunft. In dieser Liebe der »anschauenden Erkenntnis Gottes« (IV/Anh., HS 4) ist jener viel beschworene Zustand der Glückseligkeit (*beatitudo, eudaimonia*) erreicht, welcher seit jeher den Einsatz ethischer Reflexion darstellt. Es ist die Glückseligkeit, die der Mensch empfindet, wenn er sich über (Selbst-) Erkenntnis und (Selbst-)Liebe als »in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend« (V/29) erfährt, sich selbst unter einer Art Ewigkeit betrachtet und insofern sich gar als der Ewigkeit Gottes teilhaftig begreifen darf.

<sup>5</sup> R. Descartes, Die Leidenschaften der Seele (1649), französisch-deutsch, hg. und übersetzt von K. Hammacher, Hamburg 1984, II/63, S. 103.

Ausgangs- und Endpunkt von Spinozas ethischer Theorie, von der inadäquatesten blossen Imagination über die rationalen Ideen des Verstandes bis zur adäquatesten intuitiven Erfassung der wahren Ursachen in der geistigen Liebe Gottes, sind also die Affekte. Aus diesem Grund intendiert Spinoza auch keine dem klassischen rationalistischen Modell verpflichtete Überwindung der Affekte mit dem einzigen Zweck, diese durch die Vernunft gefügig zu machen, führt er keinen *Überwältigungskrieg* zwischen den Machtansprüchen des Willens, sei er nun frei oder nicht, gegen die dunkle und diffuse Gewaltherrschaft irrationaler Leidenschaften, welche die aktive Selbstbestimmung (Autonomie) der Vernunft zu unterminieren drohen. Vielmehr beschreibt er den *Bewältigungskampf* des komplexen Modus Mensch, sich seiner selbst mächtig zu werden, indem er seine Affekte ihrer Ursache gemäss »richtig zu ordnen und zu verketten« (V/10), gewissermassen sie zu organisieren lernt. Spinoza sagt deutlich, dass wir nicht Tugend erlangen, weil wir unsere Gelüste hemmen, sondern dass wir, weil wir Tugend erlangt haben, imstande sind, die Gelüste als von uns verursachten Teil unserer selbst zu erkennen. Im Prozess dieser (Selbst-)Erkenntnis erhebt sich der Mensch auf die höchste Stufe des ihm möglichen Selbstbewusstseins, wo er adäquate Ideen über die wahren Ursachen der Affektionen, sich selbst als Ursache seiner Affekte und letztlich über die eine und einzige Substanz als Superursache aller Dinge einschliesslich ihrer selbst, als Superaffekt sozusagen, bildet, um sich im in- und extensivsten Affekt des *amor intellectualis Dei* als affektives Wesen aktiv zu bejahen.

In diesem Sinne lässt sich die ›Ethica more geometrico demonstrata‹ auch als ›Hermeneutik der Affekte‹ lesen, wobei in dieser Formulierung erneut das semantische Oszillieren des Genitivs zum Tragen kommt. Die Affekte sind Objekt und Subjekt der Abhandlung zugleich: Geht es Spinoza einerseits darum, in der akribisch genauen Darstellung der Funktion(sweise) der Affekte ein profundes Verstehen ihres Wesens zu initiieren, so bedeutet diese Erkenntnis zugleich die Einsicht, dass die Affekte untrennbar mit dem Sein des Menschen verbunden, dass sie nichts ihm Äusserliches sind, sondern – wie der Mensch selbst – »natürliche Dinge, die den gemeinsamen Gesetzen der Natur folgen« (III/[Vorrede]). Daher meint die adäquate Idee der affektiven Grundstruktur des menschlichen Seins auch ein – autoreflexives und autoreferentielles – Verstehen der Affekte *durch* die Affekte, kurz: eine Hermeneutik der Affekte der Affekte, in welcher Objekt und Subjekt in der allumfassenden Einheit von Sein und Werden koinzidieren und der jene inaugurierte geistige Liebe Gottes nicht etwa konsekutiv folgt, sondern die vielmehr in jener kulminiert, jene *ist*. Spinoza sagt ausdrücklich, dass der *amor intellectualis Dei* »keinen Anfang gehabt« (V/33) haben könne, da er

der Ewigkeit Gottes zugehöre. Die Hermeneutik der Affekte ist keine Hilfswissenschaft, die das Vordringen zu irgend einer verborgenen Wahrheit ermöglichte, sondern der Vollzug der Selbstbewusstwerdung des endlichen Wesens Mensch von seinem Eingebettetsein in die universal-unendliche Struktur Gottes oder der Natur, welche sich als eben dieser *amor intellectualis Dei* aktualisiert: »Wer sich und seine Affekte klar und deutlich einsieht, liebt Gott, und umso mehr, je mehr er sich und seine Affekte einsieht« (V/15).

Dies ist die Pointe der eigentümlichen Form, welche Spinoza seiner ›Ethik‹ gegeben hat. Was auf den ersten Blick wie der *a priori* unter das Verdikt des naturalistischen Fehlschlusses fallende Versuch anmutet, aus einer *deskriptiven* Ethik *normative* Ansprüche abzuleiten, erweist sich bei genauerer Betrachtung als im eigentlichen Sinne *performativ*, so dass besagte Ansprüche sich – *more geometrico* – genetisch und mit strenger Notwendigkeit aus sich selbst zu erzeugen beginnen, wie die Substanz ihre Attribute und Modi aus und in sich selbst hervorbringt. Darum ist Hermeneutik als ein Prozess des Verstehens zu verstehen, der Verstehen nicht nachvollzieht oder nach sich zieht, sondern Verstehen als Liebe performativ vollzieht, Verstehen *ist*. – Wir lesen das Buch der Affekte, das wir selbst sind und das uns – es lesend – (be)schreibt.

Insofern die ›Ethik‹ Spinozas im *amor intellectualis Dei* gipfelt, kann man sie ganz allgemein als »eine Kritik an den trübsinnigen Leidenschaften, eine Ethik der Freude«<sup>6</sup> bezeichnen. Die mit der Trauer verbundenen Affekte besitzen nämlich keinen eigenen positiven Seinsgrund, sondern verdanken sich ausschliesslich den Fehllektüren des Subjekts, welches (noch) keine adäquaten Ideen über den Zusammenhang von Gott, Welt und Mensch gebildet hat. Jenen Affekten, welche mit inadäquater Ideenbildung korrelieren, fühlt sich das Subjekt ausgeliefert und zu Passivität und blosser Rezeptivität verurteilt, weil es sich nicht als »Teil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur« (IV/4) auffasst und seine Begierden nicht allein aus dieser seiner Natur zu erklären vermag. Deshalb empfindet es Trauer und wird in seiner Freiheit und seinen Möglichkeiten der Erhaltung und Entfaltung gehemmt, was noch durch die zusätzliche Erschwerung verstärkt wird, dass sich zugleich »die Denkkraft der Seele vermindert« (III/59); kurz: Es leidet sehr. Die Affekte der Trauer: sie und nur sie sind die eigentlichen Leidenschaften; sie machen uns traurig, passiv und unfrei und entwerten dadurch unser Leben, wenn sie es nicht gar – falls ihre Kraft die unsere zu sehr zu übersteigen beginnt – bedrohen: »sofern ein Ding in Trauer versetzt wird, insofern wird es zerstört, und umso mehr, in je größere Trauer es ver-

<sup>6</sup> M. Stingelin, »Kriegerische und kämpferische Lektüre. Friedrich Nietzsche, Michel Foucault und Gilles Deleuze«, *Neue Rundschau* 111/1, 2000, 77–81, 80.

setzt wird« (III/21). Die Affekte der Freude hingegen, durch welche, wie Spinoza definiert, »die Seele zu größerer Vollkommenheit übergeht« (III/11) – allen voran natürlich die geistige Liebe Gottes – und die der Vernunft und deren adäquaten Ideen entspringen, setzen unsere Existenz, vermehren unsere Aktivität, befreien uns von heteronomem Leiden und dürfen aus diesem Grund zurecht als Tugenden gelten.

Damit scheint das Verfahren klar: Minimierung der Affekte der Trauer bei gleichzeitiger Maximierung der Affekte der Freude. Weitaus wichtiger als diese nach aussen gerichtete optimierte *Affekt-Organisation* ist für Spinoza jedoch die innere Taktik einer *Affekt-Alchimie*: Den Affekten der Freude inhäriert selbst die umwertende Kraft, Materie zu veredeln, die Affekte der Trauer, die Leidenschaften, in Freudenschaften zu verwandeln und so den Menschen zu vergolden. Die Freudenschaften lassen uns handeln, stärken unser Streben, in unserem Sein zu beharren, ja sie führen dem *conatus* gezielt Energie zu und amplifizieren so unsere Wirkungskraft, wodurch sie ihrerseits eine Steigerung erfahren, bis sie endlich unser gesamtes Wesen erfüllen. Je mehr unsere Seele im »unendlichen Zusammenhang der Ursachen« (V/6) alle Dinge als notwendig erkennt, desto mehr entledigt sie sich jeglicher Verneinung, konvertiert beziehungsweise tilgt die Affekte der Trauer und wird zu purer Affirmation.

Stets bleibt der Mensch aber auf seine Affekte verwiesen. Der Verstand als das Erkenntnisvermögen der zweiten Gattung bildet adäquate Ideen ja gerade aufgrund derjenigen Begriffe, welche vielen oder allen Körpern, die sich gegenseitig affizieren, gemeinsam sind, der sogenannten Gemeinbegriffe (*notiones communes*). Diese befördern die Erzeugung aktiver Affekte der Freude, indem sie uns – bei allen irreduziblen Differenzen – das Verbindende zwischen den Menschen spüren lassen, dasjenige, worin unser Körper mit den Körpern aller anderen übereinstimmt und das ihm erlaubt, sich mit ihnen zu grösseren, vollkommeneren und stärkeren Einheiten zusammenzusetzen und so nachhaltiger in seinem Sein zu beharren. Die Vernunft ist also ohne die Affekte, aus denen sich die Gemeinbegriffe speisen, gar nicht denkbar, ist selbst quasi »aufgeklärter« Affekt mit der Fähigkeit, in einer »Auto-Affektion«<sup>7</sup> aus sich heraus Affekte der Freude zu generieren, welche die Leidenschaften suspendieren und substituieren: die Vernunft als symbolische *causa sui*. Umgekehrt wird hier erneut der intelligible Charakter der Affekte deutlich, der sie als Vermittlungsinstanz zwischen sinnlich-empirischem und rationalem Bereich und somit als Nährboden der

---

<sup>7</sup> Deleuze, SP, 57.

Vernunft, als Agens, Movens und Vehikel einer Hermeneutik der Affekte auszeichnet.

Das Allgemein-Verbindende, Aktivierende und Affirmierende, die Affekte als Freundschaften, fundiert dadurch, dass es alles Partikular-Trennende, Passive und Negierende, die Affekte als Leidenschaften, transformiert, sich anverwandelt, Freiheit in dreifacher Hinsicht: eine negative (Freiheit *von*), eine positive (Freiheit *zu*) sowie eine affirmative (Freiheit *in*) Form der Affektbezogenheit. Die rationale Konzeptualisierung der Affekte erlaubt uns die Ausbildung eines radikal anderen Affektverständnisses, durch das wir dank der Erkenntnis der inneren Ursachen des Menschen – letztlich der universalen, immanenten Kausalität Gottes – Unabhängigkeit von äusseren Ursachen erlangen. Diese im Deleuzeschen Sinne »neuen Denkweisen« (Konzepte) der zweiten Erkenntnisgattung strahlen ihrerseits auf die erste aus: Die bewusste Organisation der Affekte, die Freiheit, uns ihrer zu bedienen, eröffnet ein reiches Spektrum neuer, ungeahnter »Seh- und Hörweisen« (Perzepte) und erhöht ganz allgemein unsere Affektfähigkeit, das heisst die Kompetenz, »auf mannigfache Weisen sowohl affiziert zu werden als auch andere Körper zu affizieren« (IV/38). Der fünfte Teil der ›Ethik‹ endlich vereint das begriffliche und ästhetische Moment in gänzlich »neuen Empfindungsweisen«<sup>8</sup> (Affekten) der dritten Erkenntnisgattung, welche sich als eine fundamental neue Seinsweise, die alle Logiken des Diskursiven und Deduktiven übersteigt, manifestieren: Wir werden frei von den Affekten der Trauer, den eigentlichen Leidenschaften und frei zu den Affekten der Freude, den Tugenden, um schliesslich ganz im Sein des höchsten Affektes der geistigen Liebe Gottes aufzugehen. Insofern ist die ›Ethik‹ eine dreifache, sie ist zugleich rationalistisch, empiristisch (ästhetisch) und existenzphilosophisch (praktisch oder moralphilosophisch) geprägt, was sich sowohl auf der formalen, der inhaltlichen als auch auf der stilistischen Ebene verfolgen lässt.<sup>9</sup>

Konzept, Perzept, Affekt: Im Spannungsfeld dieser drei Achsen lässt sich die Topologie von Spinozas Ethik der Freude kartographieren, in der Sein als ewiges Werden im Vollzug einer autoreflexiven und autoferentiellen Hermeneutik der Affekte in immer neuer und anderer Weise autopoietisch sich ereignen kann. Es ist die Topologie der Immanenz, wie sie Gilles Deleuze mit einem zeitlebens an Spinozas Philosophie geschulten und geschärften Blick in seinem Bild des Denkens als (eine) Ebene vor dem absoluten Hori-

<sup>8</sup> Alle Zitate aus: G. Deleuze, »Brief an Réda Bensmaïa über Spinoza« (1989), in: ders., Unterhandlungen 1972-1990 (1990), aus dem Französischen von G. Rossler, Frankfurt a. M. 1993, 237. Es erschien mir zweckmässig, Deleuzes Zuordnung von Konzept, Affekt und Perzept zu den von Spinoza in der ›Ethik‹ exponierten Erkenntnisgattungen zu modifizieren.

<sup>9</sup> Vgl. dazu: G. Deleuze, »Spinoza und die drei ›Ethiken‹«, in: ders., Kritik und Klinik (1993), aus dem Französischen von J. Vogl, Frankfurt a.M. 2000, 187-204.

zont skizziert hat: ein nicht-hierarchisch strukturierter, rhizomorpher Plan, den nomadisierende Begriffe in unendlicher Geschwindigkeit überfliegen, wechselseitig sich perzipieren und in Affektzustände versetzen; Textur pluridimensionaler Plateaus ohne Vertikale, welche die Dynamik mittels Anbindung an eine Transzendenz in die Statik zwingt. Gott ist eben eben, die (nur) sich selbst immanente, absolute Immanenz, seine Natur der chaotische Kosmos der mentalen Landschaft einer Immanenzebene: »Vielheiten bevölkern sie, Singularitäten verknüpfen sich, Prozesse oder Werden entwickeln sich, Intensitäten steigen an oder fallen ab«<sup>10</sup>.

— Daniel Berner schreibt an einer Dissertation zur ›Poetik des Anagramms bei Otto Nebel, Unica Zürn und Oskar Pastior‹.

---

<sup>10</sup> G. Deleuze, »Über die Philosophie« (1988), Gespräch mit R. Bellour und F. Ewald, in: ders., Unterhandlungen, s. Anm. 8, 214.

## Hermeneutik des ›Ausdruckslosen‹

### Wahrheitsgehalt, Sachgehalt und Interpretation bei Benjamin

*Csongor Lőrincz*

Die Aufgabe der Kritik laut dem Aufsatz über ›Goethes Wahlverwandtschaften‹ von Walter Benjamin wird als Erkundung des ›Wahrheitsgehaltes‹ der Werke definiert. Diesen kann man aber im eigentlichen Sinne nur *mit*-lesen, als solcher erscheint er nicht, sondern nur am ›Sachgehalt‹, insofern der Wahrheitsgehalt sich zugleich von diesem entfernt. Ihr ›Auseinandertreten‹ ist unabdingbar für die Lektüre des ›Wahrheitsgehaltes‹. Die Möglichkeit dieses Auseinandertretens ist die Seinsbedingung der Kritik: als Möglichkeit wird sie aber in gewissem Sinne durch ihre ›Gewalt‹ geschaffen, nicht bloss realisiert. Die Gewalt wiederum ist aber kein Instrument, sie ist nicht zu benutzen, sie wird vielmehr durch ›die historische Distanz vermehrt‹. Man wird auf die Gewalt immer erst nachträglich aufmerksam: wenn sie bereits gewirkt hat. Sie eröffnet einen Freiraum und wirkt zugleich in ihm – in sich selbst gibt es sie nicht. Nur in der Veränderung des Textes ist sie aufzuspüren, nur in dem Hervortreten seiner Möglichkeiten tut sie sich kund. Die Kritik entsteht also gleichsam simultan mit der sie ermöglichenden Gewalt, sie kann diese aber erst in der Nachträglichkeit lesen, wo sie den Freiraum für die Interpretation des Wahrheitsgehaltes bereits aufgeschlossen hat. Der Wahrheitsgehalt seinerseits ist ›unableitbar‹ aus dem Sachgehalt, denn seine Erfahrbarkeit geht aus der Bewegung hervor, die den Spielraum des Textes eröffnet und zugleich liest. Das heisst, der gegebene Wahrheitsgehalt kann nur in der jeweils aktuellen Kritik hervortreten, deshalb wird er sich auch verändern. Damit ist die Kritik immer schon eine Wiederholung des Lesens, sie liest gewissermassen auch den ›Kommentar‹, womit sie wiederum davon Zeugnis ablegt, dass die Gewalt der kritischen Bewegung keinen Ursprung hat, etwa im Sinne einer Intentionalität des interpretierenden Subjekts. Gerade weil für das Geschehen und die virtuelle Überschreitung der Interpretation keine transzendente Struktur bürgen kann, die nur nachträglich mögliche Erfassung der Gewalt wird diese immer schon lesen, und zwar von jenem Anderen her, an dem sie sich erst gezeigt hatte. Daher kann Benjamin sagen: »Nicht als ein Meinen, welches durch die Empirie seine Bestimmung fände, sondern als die das Wesen dieser Empirie erst prägende Gewalt besteht die Wahrheit«. Diese Gewalt wird sich vielmehr als die im Text selbst wirkende Kraft enthüllen, denn sie wurde erst am Text explicit. Das Ereignis der Interpretation kann nach seinen Ausgangs-

punkten, Bedingungen oder Mechanismen nicht restlos aufgeklärt werden. Auch das Missverstehen – wenn es aus dem Verstehen-Wollen resultierte – lässt sich nicht als blosser strategischer Fehler oder als Inkorrektheit verbuchen, sondern kann Möglichkeiten des nicht-intentionierten Sinnes freilegen – von einer *anderen* Lektüre her (als sie selbst). Die Gewalt des Missverstehens bewirkt nämlich auf ihre Weise das Auseinandertreten von Sachgehalt und Wahrheitsgehalt, indem es ersteren hervorhebt und damit letzteren verfehlt oder vergisst. Gerade das Moment der Gewalt weist jedoch darauf hin, dass etwas im Text verdeckt oder verstellt geblieben ist. Die Gewalt kann aber als solche nur nachträglich von einer bereits vollzogenen Antizipation oder Unterstellung des Wahrheitsgehaltes aus wahrgenommen und thematisiert werden. Die Unterscheidung von Sach- und Wahrheitsgehalt wird vom Erahnen, von einer Antizipation des Wahrheitsgehaltes ermöglicht, sie ist also keine Aufteilung entlang einer diachronischen Achse. Dass aber diese Unterscheidung überhaupt nötig wird, weist darauf hin, dass man immer schon etwas versteht, sei dieses Etwas auch ›bloss‹ der Sachgehalt, aber die Sprache, in der auch der Sachgehalt selbst erscheint, wird erst von der Antizipation eines Wahrheitsgehaltes als interpretationsbedürftige Sprache, als das Interpretierbare gelesen bzw. in dieser Unterscheidung geschichtet. Und das heisst, auch die weniger plausible Interpretation hat ihre Spur am Text – an seinem Sachgehalt – hinterlassen, an der die am Wahrheitsgehalt interessierte Lektüre anknüpfen kann, insofern sie die unsichtbare Auswirkung des virtuellen Wahrheitsgehaltes auf den Sachgehalt aufzuweisen versucht: »Mehr und mehr wird für jeden späteren Kritiker die Deutung des Auffallenden und Befremdenden, des Sachgehaltes, zur Vorbedingung«. Dabei wird sie auch Gewalt anwenden müssen, denn der Wahrheitsgehalt liegt keineswegs offen zutage, seine nur latente, auf die Interpretation angewiesene Präsenz erfordert die Umakzentuierung des Sachgehaltes, damit »die kritische Grundfrage« gestellt wird, »ob der Schein des Wahrheitsgehaltes dem Sachgehalt oder das Leben des Sachgehaltes dem Wahrheitsgehalt zu verdanken sei«. Und dass auch die Kritik zunächst mit dem – vom Kommentar schon interpretierten – Sachgehalt zu tun hat, unterstreicht ihre Unselbständigkeit, die in jener Mitteilbarkeit gründet, deren Medium der Text selbst darstellt und die nur in bezug auf den möglichen Wahrheitsgehalt – also in der Interpretation ebendieses Textes – wirklich wird. Denn dieser entscheidet über das ›Fortleben‹ des Werkes, er wird diejenige Mitteilbarkeit des Werkes *und* seiner Interpretationen bedingen, die ihre Veränderung auch mit veranlasst. Um aufzuklären, wie dies nun zu verstehen sei, wenden wir uns den Ausführungen zum ›Ausdruckslosen‹ zu, denn hier vermuten wir die schlüssigste und zugleich komplexeste Darstellung dieser Verhältnisse.

Dass die interpretatorische Gewalt in diesem Sinne nicht *vor* dem Text zu denken ist, zeigt die sprachliche Metapher, die Benjamin verwendet. Die Gewalt, die Sprache verändert, sie aber nicht setzt, ist als ein Ins-Wort-Fallen zu konzipieren: was dem »Schein« der Belebung durch die Schönheit oder die Harmonie »Einhalt gebietet, die Bewegung bannt und der Harmonie ins Wort fällt ist das Ausdruckslose«. Es ist zu vermuten, dass das früher erwähnte ›Auseinandertreten‹ von Sachgehalt und Wahrheitsgehalt in der Unterbrechung durch das Ausdruckslose gründet. Dieses lässt sich im Werk nirgendwo verorten, es ist schon seiner Bezeichnung nach kein immanent-formelles Kriterium, vielmehr ein sprachliches Geschehen: etwas, das »jenseits des Dichters der Dichtung ins Wort fällt« (182). Es ist auch kein Sprecher vorhanden, der ›Einspruch‹ erheben würde, denn dieser hat keinen ausweisbaren Ursprung.

Wenn man an die paradoxe Umkehrung erinnert, die Benjamin in Hinsicht auf die Zugänglichkeit des ästhetischen Moments vornimmt, daran also, dass bei ihm – im Gegensatz zur idealistischen Tradition – sich das Erhabene gerade als das das Schöne desartikulierende Moment erweist, wird man auch nicht umhin können, die Destruktion ästhetischer Ideologien grundsätzlicher zu verstehen, als das in den meisten Erläuterungen zu Benjamin der Fall war. Die Zäsur, die vom Ausdruckslosen dem ›Schein‹ und der ›Harmonie‹ zugefügt wird, geht in der Aufhebung formalästhetischer, ›kompositioneller‹ Beschaffenheiten nicht auf, sondern betrifft die Selbstpräsenz des Werkes selbst. Darauf weist Benjamin in der Diskussion über die ›Unenthüllbarkeit‹ des Schönen hin, wo dessen Selbstpräsenz – die also der ›Enthüllung‹ gleichkommen würde – auf eine Weise aufgerissen wird, die nicht einfach die Zerstörung ästhetischer Schemata meint, sondern vielmehr die Übersetzung der ›Enthüllung‹ in den Prozess des Weiterlesens. Benjamin zitiert Goethe aus den ›Maximen und Reflexionen‹: »Die Schönheit kann nie über sich selbst deutlich werden« (ebd., 197). Zuvor wurde das wie folgt erläutert: die Schönheit »selbst ist nicht Erscheinung, sondern durchaus Wesen, ein solches freilich, welches wesenhaft sich selbst gleich nur unter der Verhüllung bleibt«. Daraus folgert er, dass die »Unenthüllbarkeit« als »die Idee der Kunstkritik« aufzufassen sei: »Die Kunstkritik hat nicht die Hülle zu heben, vielmehr durch deren genaueste Erkenntnis als Hülle erst zur wahren Anschauung des Schönen sich zu erheben« (ebd., 195). Nicht nur die gegenständliche, sondern überhaupt die traditionelle ästhetische Autonomie des Werkes wird auf andere mögliche Sinnmöglichkeiten hin geöffnet, insofern jede Figur der ›Enthüllung‹ notwendigerweise eine andere Verhüllung oder Verdecktheit impliziert, weil – darauf weist Benjamin nicht mehr hin – die Figur der ›Enthüllung‹ sich nur oder vor allem als ›Sachgehalt‹ nahelegen würde. Damit wäre die Enthüllung – auch in

Form vom unterstellten selbstbewussten, selbstreferentiellen ›Schein‹ (als *ratio intellectis*) des Schönen – paradoxerweise eher ›Kommentar‹, als ›Kritik‹, d.h. sie würde gerade die von keiner Instanz gebürgte Konstitution des Sinnes oder des ›Wahrheitsgehaltes‹ übergehen wollen. Der Wahrheitsgehalt »hält sich« aber »immer gleich verborgen, wenn der erste [der Sachgehalt] hervordringt«, hat Benjamin zu Beginn seines Aufsatzes festgehalten. So kann man sagen, dass das Einbrechen der ausdruckslosen sprachlichen Gewalt in den Raum des Textes seine Leistung eigentlich in dem Aufweisen des »je bedeutenderen, desto unscheinbareren« Wahrheitsgehaltes gewinnt, nicht bloss im Abbau ästhetischer Horizonte. Diesen kann es nur leisten, indem das Versprechen des Wahrheitsgehaltes es leitet. Der Wahrheitsgehalt, spricht: der mögliche Sinn wird nicht etwa im Modus einer Aussage erfasst, vielmehr wird er der Mitteilbarkeit überantwortet. Denn der Wahrheitsgehalt ist mit keinem philosophischen ›Problem‹, etwa im Sinne der neukantianischen Problemgeschichte, gleichzusetzen: die Kritik »hält aus Achtung vor der Wahrheit« vielmehr vor der »Formulierung selbst« inne, um »die virtuelle Formulierbarkeit« des Wahrheitsgehaltes zu erweisen. Diese Formulierbarkeit kann sich von der »Erscheinung« des Wahrheitsgehaltes oder des »Ideals« nicht loslösen, denn dieses hat einen »nie gegebenen Bestand«, vor dem Werk lässt es sich nicht als solches antizipieren. Nur insofern man von der Erscheinung lesend Zeugnis ablegt, sie *als* Erscheinung wahrnimmt, wird man die »einzige« Voraussetzung des »Geschäftes der Kritik« vollziehen, »daß die Wahrheit in einem Werke zwar nicht als *erfragt*, doch als *erfordert* sich erkennen würde« (Hervorh. von mir). Es ist wahrscheinlich produktiver, statt von transzendental gemeinten Forderungen des Interpretieren zu sprechen, *den Wahrheitsgehalt selbst als Forderung* zu interpretieren. Dieser Forderung Genüge zu leisten, heisst gerade nicht, sie auf eine kognitive Weise »einzulösen« (Benjamins Wort), da diese Forderung nicht von einem im voraus festgelegten problemgeschichtlichen Rahmen her erfassbar ist, sondern sich als Herausforderung des Werkes selbst artikuliert, die sich in der Mitteilbarkeit jeglichen Problems kundgibt, insofern sie den Wahrheitsgehalt nur durch seine Erscheinung, nicht aber als solchen, mitteilbar machen – d.h. überhaupt hervorkommen lassen – kann.

Der Wahrheitsgehalt wiederum wird aber auch nicht als der singuläre Vollzug eines Interpretationsaktes verstanden, denn insofern sein »Sichtbarwerden« »nur auf einem ihr [der Wahrheit] nicht eigenen Zuge beruhen könnte«, bedarf er der stetigen Rückübersetzung in den ihn tragenden, mit ihm aber nicht identischen Kontext. Gerade sein vermitteltes Erscheinen wird ihn auf die Mitteilbarkeit, d.h. auf seine Überschreitbarkeit zu anderen Lektüre- und Verstehensweisen hin, angewiesen halten. Demzufolge kann der Wahr-

heitsgehalt nicht in den Vollzug transponiert oder ›ausagiert‹, nur mitteilbar gemacht werden. Er gründet in einer Mitteilbarkeit, die nie vollständig realisiert werden kann – eher im Gegenteil: man wird ihn im Grunde genommen nur im Hinausgehen über eine Lektürefigur erfahren, im Hineinragen des Ungesagten in jegliche Lektürefigur, in den jeweiligen Lektürevollzug. Das aber erfolgt erst im Wiederlesen – wo also die ›Kritik‹ nicht nur den Kommentar, sondern auch den Vollzug, die Gestaltwerdung des Textes lesen kann. Die Mitteilbarkeit entsteht gerade wegen der vermittelten Seinsweise des Sinns, weil dieser sich also immer nur an einem von ihm zwar nicht absolut fremden, aber ihm auch nicht eigenen, von ihm nicht beherrschbaren Träger zeigen kann – die Mitteilbarkeit ist kein blosser transzendentaler Rahmen, sie *entsteht*, insofern sie das Mitteilbare immer an eine andere Instanz delegiert, als man vorher erwartet hatte, es also auch verändert. Diese Art von Mitteilbarkeit als die differente Artikulierbarkeit des ›Wahrheitsgehaltes‹ wird in der Erfahrung der Interpretation freigespielt und nicht bloss vorausgesetzt. Wie das näherhin zu denken ist, kann in der eingehenderen Lektüre der Ausführungen über das ›Ausdruckslose‹ angedeutet werden.

Das performative ›ausdruckslose‹ Moment wird in der Argumentation Benjamins plötzlich in einen juristisch anmutenden Kontext übersetzt. Dies ist vor allem deshalb wichtig, weil das Weiterleben des Werkes (seine »Verewigung«) genau hier in die denkbar engste Verbindung tritt mit dem Einspruch des Ausdruckslosen, mit dessen temporalisierenden Folgen (»das Ausdruckslose zwingt die zitternde Harmonie einzuhalten und verewigt durch seinen Einspruch ihr Beben«). Benjamin folgert daraus: »In dieser Verewigung muß sich das Schöne verantworten, aber nun scheint es in eben dieser Verantwortung unterbrochen und so hat es denn die Ewigkeit seines Gehalts eben von Gnaden jenes Einspruchs« (ebd., 181). Im Zuge der paradoxen Wechselseitigkeit von Gewalt als Einspruch und Verantwortung werden aber die gewöhnlichen juristischen Schemata dekonstruiert. Es geht auch um keine blosse ideologiekritische Schlacht, die man gegen den falschen Schein des Werkes auszufechten hätte. Denn: wer erhebt diesen Einspruch? Woher kommt er und wie ist dieser ›ausdruckslose‹ Einspruch zu interpretieren, der als Manifestation von Gewalt, als arbiträrer Effekt auftritt, aber zugleich auch sprachlichen Charakter hat? Wie können Gewalt und Verantwortung ins Verhältnis gesetzt werden – besteht nicht vielmehr ein unauflöslicher Gegensatz zwischen ihnen? In Anbetracht all dessen gibt es trotzdem einen Zusammenhang, der ihre Vermittlung ermöglicht, sie sogar erforderlich macht. Die ›Unterbrechung‹ der Verantwortung ist das Moment, das sich trotz der scheinbaren Aporie als notwendig erweist: das Schöne oder das Werk vermögen für

sich selbst keine Verantwortung zu übernehmen, sie können aus sich selbst keine Selbstpräsenz entfalten, die ihr Leuchten oder Sprechen, resp. ihre Zeitlichkeit zu garantieren vermögen. Eben weil die Bewegung des Ausdruckslosen sich von keiner Selbstreflexion einfangen lässt, deutet sie darauf hin, dass der selbstreferentielle ›Schein‹ des Werkes eine Fiktion ist. Der geschlossene Kreis des Selbstverweises wird von der Materialität des Ausdruckslosen, vom Effekt der Ironie, der nicht-intentionierten Referenz oder von einem anderen – wenn auch virtuellen – Text durchbrochen. Genau diesen notwendigen Mangel, die Un-möglichkeit der Selbstpräsenz meinte Benjamin mit der »Unenthüllbarkeit« des Schönen. Und nun können wir den – bei Benjamin nicht eigens thematisierten – Zusammenhang zwischen der ›Enthüllung‹ und dem ›Ausdruckslosen‹ erörtern. Die Enthüllung wird gerade wegen dem ausdruckslosen Moment nicht vollständig zu entfalten sein, insofern durch die ausdruckslose Zäsur möglich wird, auf das von der Vorherrschaft des Sachgehaltes losgelöste virtuelle Element des Werkes zurückzukommen (das nur in dieser Loslösung erfahrbar wird), den Wahrheitsgehalt gerade in der Abhängigkeit von der Darstellung, d.h. in seiner Mitteilbarkeit zu erkunden, ihn nicht zu erfassen. Der Wahrheitsgehalt wird nicht enthüllt, sondern in der Mitteilbarkeit der ihn tragenden Sprache erfahren – wo er also immer nur in der Bedingtheit dieser ihn nicht aussagenden, sondern nur darstellenden Sprache aufgeschlossen werden kann. Daher kann man sagen: das Ausdruckslose war auch nicht immer schon ausdruckslos, es wird sich nur in jenem »Erstarren« kundgeben, das »den Gehalt im Werke gründet« (ebd.). Es existiert nicht in sich, als solches, sondern ist mit der Mitteilbarkeit des Gehaltes verschränkt, insofern es eine Zäsur aufreißt, die das Zurückkommen auf den von den (sprach)pragmatischen Bezügen (also auch von der Aussagelogik) befreiten, d.h. *möglichen* Sinn in Gang bringt. Die Verantwortung des Schönen ist durch die kritische Gewalt, durch das Ausdruckslose bedingt, die nicht mit Handlungen der Subjektivität gleichzusetzen ist. Dass dieses aktive Verhalten der Verantwortung nicht von der Subjektivität abhängig ist, bezeugt die Tatsache, dass diese materielle, fragmentierende und gleichzeitig neue Möglichkeiten nahelegende Kraft gerade nicht in ein abgeklärtes Stadium hinübertritt. Wenn das Einbrechen der ›Lesbarkeit‹, des ›Ausdruckslosen‹ in das Werk sich nur in einer bestimmten Gegenwart ereignet, dann wird damit der Andersheitsaspekt der Leseinstanz angezeigt. Diese Instanz kann sich nur im Ereignis des Lesbarwerdens erfahren – und diese Erfahrung immer schon anders entfalten. Sie wird somit zu jenem radikal Anderen – nicht nur dem Text, sondern auch sich selbst gegenüber –, das für die Veränderung des Textes notwendig ist, oder besser: in dessen Vollzug diese Instanz erscheint. – Der ›Einspruch‹ des Aus-

druckslosen verantwortet für ›die Ewigkeit‹ des ›(Wahrheits)gehalts‹, er kann dies aber nur bewerkstelligen, insofern er eine Mitteilbarkeit des Wahrheitsgehalts freilegt, die – da sie strenggenommen nur durch diesen Einspruch entstand – wiederum in eine Lesbarkeit ebendiesen Einspruchs umschlägt und ihn der so ermöglichten Verantwortung verschreibt. Dass der Text *jetzt* – und nicht immer schon – etwas sagt: das ist die Erfahrbarkeit oder Wahrnehmbarkeit (als Wahr-Nehmen) des Wahrheitsgehaltes, die sich mit dem Sachgehalt nicht gleichsetzen lässt. Der mitteilbare Charakter des Wahrheitsgehaltes zeigt sich gerade in dem Anders-Verstehen des Sachgehaltes, folglich des Textes. Nur in dieser Möglichkeit des Anders-Verstehens gibt sich die Eigenartigkeit des Textes kund. Der Text sagt etwas in der aktuellen Interpretation, dem jetzt entsprochen werden muss: das Unterbrechen der Verantwortung des Schönen geschieht *jetzt* und eben in diesem gleichsam unvermeidlichen – da die Interpretierbarkeit, den Wahrheitsgehalt des Textes hervortreibenden – Ereignis wird klar, dass in dem Ausdruckslosen die Verantwortung des Interpretieren gestiftet wird. Diese Verantwortung ist also nicht mehr dem Werk zuzurechnen. Die Verantwortung des Schönen: sie ist nur als die bezeugende Antizipation des Wahrheitsgehaltes möglich. Wobei die Antizipation kein intentionaler Akt ist, der den Vorgriff auf das Zu-Verstehende gleichsam in einer transzendentalen Prolepsis entwerfen würde, denn *das virtuelle Vorwegnehmen des Wahrheitsgehaltes ist hier zu gleicher Zeit mit seinem Bezeugen verschränkt*, das eine paradoxe temporale Struktur ergibt bzw. nur in dieser möglich ist. Die Vorwegnahme ist also nur als Bezeugen eines Anderen möglich, nicht als intentionaler Entwurf, geschweige denn als Vorstellung oder ›Form der Erscheinung‹ – dieses Bezeugen wiederum kann sich aber nur auf die Zukunft der Lesbarkeit des Bezeugten hin entwerfen, ist also kein gegenständliches Aufzeigen, sondern ›nur‹ Antizipation, insofern es dieses Andere nur lesen, es nicht zusammenfassen kann. Mit anderen Worten: die Interpretierbarkeit des eigentlich jetzt ermöglichten Gesagten vom Text, des Wahrheitsgehaltes muss der Ausleger auf sich nehmen, als Anwalt oder als beglaubigender Zeuge ebendesjenigen Wahrheitsgehaltes wird er seine sprachliche Präsenz erhalten. Die Mitteilbarkeit des Wahrheitsgehaltes – als ein nicht a priori vorauszusetzender, gleichsam *vor* dem Einspruch des Ausdruckslosen situierbarer Zug – zeigt sich nur auf diese Weise: wenn eine interpretatorische Instanz seine Vertretung in einer Art applikativen Momentes schon vollzogen hat, ihn damit aber in eine Struktur der Verantwortung eingeschrieben hat, zu der man sich verhalten muss, weil diese die aufgeschlossene Lesbarkeit des Wahrheitsgehaltes bedingen wird. Aus schon benanntem Grund: weil dieser keine Verantwortung für sich selbst übernehmen kann, sie zumindest nicht zu garantieren vermag. Das

Wahr-nehmen des Wahrheitsgehaltes geht also mit der Stiftung der Verantwortung für ihn einher. Wenn man die Sprachlichkeit des ›Einspruchs‹ ernst nimmt, wird man also nicht umhin können, ihn deswegen ›ausdruckslos‹ zu nennen, weil er der Mitteilbarkeit durch die Sprache ausgesetzt ist, folglich niemandem angehört – und nicht weil er sich von der Dialogizität der Sprache entfernen und in ein uneinholbares Erhabenes umschlagen würde. Gerade die sich ereignende Mitteilbarkeit des ›Einspruchs‹ vom Wahrheitsgehalt her kann diesen Einspruch so lesen, dass da Metaphern des Nicht-Verstehens, des Scheiterns der hermeneutischen Bemühungen usw. eigentlich als defensive Ausdrücke erscheinen gegenüber dem der Mitteilbarkeit ausgesetzten, mehr noch: erst in dieser Mitteilbarkeit different ermöglichten und somit temporalisierten Selbstverstehen. Dass man also nicht nur etwas versteht, sondern selbst vom Verstandenen auch auf bestimmte Weise verstanden wird – und immer anders, als man es vorhin erwartet hätte.

Das Erheben des Einspruchs und vor allem dessen Umwandlung zum Verantworten des Lesens *und* des Textes (durch die Zersetzung der vermeintlichen Identität des Werkes) kann folglich nur durch den potentiellen Anderen stattfinden. Die semantische ›Unschuld‹ des Textes ergibt sich gerade in der Aussetzung des Lesens dem möglichen Text gegenüber, d.h. der anderen möglichen Lektüre. Die Singularität des Lesens – und in gewissem Sinne die des Textes selbst – wird so sehr von der Lesbarkeit, von dem in der Lesbarkeit sich eröffnenden Spielraum bedingt und bestimmt, dass sie nur auf diese Weise intersubjektive Relevanz erlangen kann. Dies gründet in dem aktiven Verhalten des Interpretieren. Die Interpretation geschieht nicht immer, gleichsam automatisch, unabhängig vom Ausleger, sie kommt vielmehr nur in der wechselseitigen und disymmetrischen Veränderung von Interpretiertem und Interpretieren zustande. Genau dieses Moment erzwingt die permanente Angewiesenheit auf das Interpretierte, als den Spielraum der *anderen* Interpretationsmöglichkeiten. Der »destruktive Charakter«, der »überall Wege sieht« und »nicht immer mit roher, bisweilen mit veredelter Gewalt« »das Bestehende in Trümmer legt, nicht um der Trümmer, sondern um des Weges willen, der sich durch sie hindurchzieht«, er also, »der Zerstörende muß fortdauernd sich mit Leuten, mit Zeugen seiner Wirksamkeit umgeben«. Die Partialität der Interpretation, dass keine Auslegung endgültig über den Text verfügen kann, meint in der ästhetischen Erfahrung eigentlich keine bloße Reduzierung von Bedeutungsmöglichkeiten. Vielmehr zielt sie auf denjenigen positiven Aspekt, der darin zutage tritt, dass die einzelne Interpretation durch das Erlangen ihres sprachlichen Verhaltens, der interpretierenden Beziehung zum Text, diesen selbst *verändert* und somit von vornherein die Verschiedenheit der Lektüren, die eigene inbegriffen, nahe-

legt – diesseits oder jenseits jeglicher intentionaler Würdigung. Der Text selbst wurde *anders*, nicht bloss anders denkbar – man kann nicht umhin, sich zu dieser Andersheit zu verhalten. Im Text selbst wurde der ›Wahrheitsgehalt‹, genauer: sein Gedächtnis anwesend – ›nur‹ dessen Gedächtnis, weil er bereits im Moment seines Sich-Zeigens in die mnemotechnische Perspektive anderer Lesarten rückt, wo man mehrfach auf ihn zurückkommen kann. In dieser Weise werden dem Text diejenigen materiellen Zwischenräume und Sinnkonstellationen einbeschrieben, die sich nie phänomenalisieren lassen, folglich nur in der Verschiebung des Lesens wirklich werden.

Damit fällt die aktive, kritische Intervention oder der Einspruch der Leseinstanz dem vermeintlichen Sprechen des Werkes auf solche Weise ins Wort, dass sie die Ansprechbarkeit durch den Text als die Ansprechbarkeit durch die Lektüre des Anderen inszenieren kann. Diese Mitteilbarkeit ist auch der originellsten Lektüre eigen – ihr sogar am meisten. Die so verstandene Mitteilbarkeit als die Gebundenheit des Lesens zum Text *und* seine Bedingtheit durch andere mögliche Lektüren ist somit doppelten Charakters, sie läuft zumindest in zwei Richtungen. Sie richtet sich immer schon von der aktuellen Lektüre auf den interpretierten Text und ist zugleich unterwegs zum möglichen Text als dem Schauplatz anderer virtueller Lektüren. Das aber zeigt sich wiederum nur in der Lesbarkeit der aktuellen Lektüre *durch* den Text, da die Interpretation in erster Linie den Text als etwas Mitteilbares zu präsentieren hat – in dieser Übersetzung werden auch die Möglichkeiten des Lesens lesbar.

Obwohl das Verstehen seiner Möglichkeitsbedingung nach schon Mitteilbarkeit voraussetzt, wäre es doch vereinfachend, diese als eine ausschliesslich transzendente Struktur zu denken. Gerade durch die Unverfügbarkeit und Unabschliessbarkeit des Verstandenen wird die notwendige Mitteilbarkeit gleichsam erzwungen, insofern das Interpretieren als das Aufschliessen des Verstandenen auf weitere Lektüren angewiesen bleibt. Diese Art von Mitteilbarkeit *ereignet sich*, sie wird sich immer anders artikulieren, denn sie tut sich nach Benjamins Bemerkung nur in dem Auseinandertreten von Sachgehalt und Wahrheitsgehalt auf. Die Mitteilbarkeit löst die interpretierte Sprache aus ihrem räumlichen und zeitlichen Kontext heraus und vom Sachgehalt los: sie fällt mit dieser Bewegung des Heraus zusammen, ist zu gleicher Zeit aktuell und noch bevorstehend, also möglich. Sie wird von einem Ereignis ermöglicht, in dem der Wahrheitsgehalt als eine Herausforderung zum virtuellen Fortleben des Werkes angezeigt wird. Dieses Fortleben, das Hinausweisen über vorgegebene historische Rahmen – das ist jene temporale Sprachdimension, wo nicht nur der Sinn mitteilbar ist (›Sachgehalt‹), sondern *wo die Mitteilbarkeit des Sinns aus der Mitteilbarkeit der ihn tragenden Sprache hervor-*

*getrieben wird* (›Wahrheitsgehalt‹). Die Konstitution des Sinnes geht nämlich mit dem Mitteilbarwerden des Textes einher, das aber in seiner Möglichkeitsdimension über diesen Sinn immer schon hinausgeht – bis zu jener Grenze, wo sich das Nicht-Verstehen einzustellen scheint. Gerade diese ›Unverständlichkeit‹ wird also nur infolge eines zumindest als Möglichkeit ins Visier genommenen Verstehensaktes entstehen und sich nicht als solche vor dem Interpretieren aufürmen – gleichsam ein hermeneutisches Niemandsland, in dem dann alle Interpretationsbemühungen zum Scheitern verurteilt wären. Die Möglichkeit des Nicht-Verstehens ist sehr wohl in diesem hermeneutischen Konzept mitgedacht, aber nicht als ein Ziel der Befreiung der Sprache von der Bedeutung oder von der Referenz, sondern als eine Offenheit auf andere unvorhersehbare Sinnmöglichkeiten hin, die Veränderung der eigenen Deutung einbegriffen. Die Mitteilbarkeit des Sinnes kann freilich als gegenständliches Weitergeben (des Sachgehaltes) missverstanden werden, wobei die Konstitution des Sinnes gerade in der Entstehung einer grundsätzlicheren Mitteilbarkeit stattfand: in der Sprache des Textes, die die Artikulation des Sinnes auch im Möglichen behält. Die Mitteilbarkeit des Sinnes erfolgt in seiner Übersetzung als Lektüre in die Sprache des Textes. Deshalb wird die Annäherung an die prinzipielle Mitteilbarkeit des Sinns nur in der Interpretation der ihn tragenden oder ermöglichenden Sprache verwirklicht. Diese Mitteilbarkeit hängt von keiner Intention ab, daher kann sie als ›ausdruckslos‹ bezeichnet werden. Genau diesen von der Zeit und nicht bloss von Strukturen veranlassten sprachlichen Aspekt erkennen wir nun auch in dem Begriff der ›virtuellen Übersetzung‹ des Übersetzer-Aufsatzes wieder, sowie in der ›Art des Meinens‹, die gerade die Angewiesenheit des Gemeinten auf eine konstitutive Mitteilbarkeit, die zugleich dessen Veränderung bedeutet, stiftet. Daraus lässt sich ersehen, dass man in dieser hermeneutischen Praxis gerade mit solchen sprachlichen Indexen der Sinnstiftung und des Verstehens zu tun hat, die am unfasslichsten sind und in keinem paraphrasierenden Kommentar angemessen aufgespürt werden können.

Die Mitteilbarkeit bedeutet keine Generalisierung, denn sie bezieht sich auf das Individuelle des Textes, das eben nach ihr verlangt: nur so wird er wahrhaft individuell. Der Wahrheitsgehalt wird also nicht generalisierbar, sondern mitteilbar, daher bleibt er an Sprache gebunden und ist nicht bloss gegenständlicher Sinn, daher muss man auf ihn zurückkommen, denn er kann nur in diesem aktuellen Text, in dieser sich jetzt als Möglichkeitsraum erweisenden Sprache offengelegt und auf bestimmte Weise artikuliert werden. Ausserhalb dieser ist er nicht postulierbar: seine Erfahrung ist nur in der Interpretation des sich nur durch ebendiese Interpretation als unaustauschbar kundgebenden Individuellen des Textes möglich.

Die Mitteilbarkeit ist hier also keineswegs als Zählung oder Kontrolle der ›ausdruckslosen Gewalt‹ (miss)zuverstehen, denn sie weist im selben Masse eine aktive Struktur auf und kann von Intentionen ebensowenig beherrscht werden. Sie eröffnet den Spielraum des Anders-Verstehens. Die Mitteilbarkeit bedeutet die Möglichkeit des Zurückkommens – strenggenommen nicht auf den faktischen, sondern – auf den möglichen Text, der gerade dank ihr zum *möglichen*, d.h. nie vollständig auf interpretatorische Besetzungen hin realisierbaren Text wird. In diesem Sinne stellt sie das Versprechen des Wiederlesens dar – wobei dieses Versprechen immer in den möglichen Text rückübersetzbar bleiben muss und *nicht als faktisches* von ausserhalb von ihm kommt. Die im aktiven Sinne verstandene, mit dem Lesen gleichursprünglich geschehende Mitteilbarkeit bedeutet also keine sekundäre, fakultative Anerkennung, sondern steht vielmehr mit der unreduzierbaren Möglichkeit des Anders-Lesens im Zusammenhang. So wie die Veränderung des Textes durch die Gewalt, so wurde die Mitteilbarkeit durch ebendiese Veränderung impliziert. Gewalt und Mitteilbarkeit scheinen also aneinander gekoppelt zu sein, ohne aber in einer Versöhnung aufzugehen. Denn die unkontrollierbare, ›ausdruckslose‹ Gewalt kann nur durch die unab-schliessbare Mitteilbarkeit des Lesens vom Text ihre Kraft ausüben, insofern sie von jeglicher Instrumentalität oder Intentionalität losgelöst und selber auf unvorhersehbare Weise von der Mitteilbarkeit gelesen wird. Damit zeigt sich die Mitteilbarkeit nicht bloss im Verstehen und im Auslegen des Textes, sondern in der Applikation selber, insofern ich, der jeweilige Interpret, dazu aufgerufen werde, die in der aktuellen Interpretation möglich gewordene Mitteilbarkeit auf eine bestimmte Weise zu vollziehen. Da aber dies keine Generalisierung oder gegenständliche Ausdehnung ist, bedeutet das Erlangen der aktuellen Mitteilbarkeit das Interpretabelwerden des gegebenen Textes, seine unvorhersehbare Veränderung, die gerade von seiner Individualität zeugt, die nicht generalisiert – da sie auf diese Weise nur zum Sachgehalt, zur sach-lichen Bedeutung reduziert würde –, sondern nur interpretiert oder dargestellt, d.h. transponiert werden kann. Diese Mitteilbarkeit mündet also in keine pragmatische Einlösung, auch in keinen Vollzug, durch den das Interpretierte selbst im Verhalten des Subjekts ausagiert würde – ein Vollzug, in dem gleichsam das Subjekt selbst aufginge, wie etwa in der religiösen Erfahrung. Sie hat aber auch keine regulierende Funktion, wie in der juristischen Hermeneutik, wo die Mitteilbarkeit des Gesetzes zwar nicht auf eine bestimmte, aber doch auf die prinzipielle Einlösbarkeit hin artikuliert wird. Die Mitteilbarkeit, die, obzwar eher auf eine versteckte Weise, vom Benjaminschen Text angezeigt wird, meint das Anders-Verstehen des auf eine gewisse (aber eben nicht endgültige) Weise schon Verstandenen. Sie benötigt das mehrfache Zu-

rückkommen auf das Interpretierbare und nur so lässt sich die Temporalität der Sprache erfahren, die damit einhergehend die Wandelbarkeit des Sichverstehens aufzeigt und nahelegt.

Die Frage von Gewalt und Interpretation erweist sich in der Tat als eine der zentralsten Fragen innerhalb des Werkes von Benjamin. Im Lichte der obigen Argumentation kann man die spezifische Frage nach der Gewalt in der Interpretation als eine eminent literarische Frage verstehen, denn weder in der religiösen, noch in der juristischen Hermeneutik – wo es jeweils prinzipielle und pragmatische Instanzen gibt, u.a. auch die Entscheidbarkeit der Gewalt betreffend – wird man das unfassliche Moment der Gewalt auf diese Weise von der ihr innewohnenden, aber erst nachträglich vollziehbaren Mitteilbarkeit abhängig machen müssen. Die Konzeption des dialektischen Bildes fasst das »zur Lesbarkeit« gelangen« desselben als einen »bestimmten *kritischen* Punkt der Bewegung in ihrem Innern« auf, der in das »gelesene Bild, will sagen das Bild im Jetzt der Erkennbarkeit« dieselbe Struktur von Mitteilbarkeit, sprich: Lesbarkeit einträgt. Dies wird nur möglich, weil das Bild »im höchsten Grade den Stempel des kritischen, gefährlichen Moments [trägt], welcher allem Lesen zugrunde liegt«. Vor allem aber wird die Frage, ob man Gewalt ausschliesslich als Mittel denken könne, in dem berühmten Aufsatz ›Zur Kritik der Gewalt« aufgeworfen. Dass dieser Text ebenso von der Gewalt in der Interpretation handelt, kann bereits die versteckte Lesart im Titel verdeutlichen, insofern das Possessivum auch als genitivus subjectivus gelesen werden kann: damit handelt dieser Aufsatz ebenso von der ›kritischen Gewalt«, die in ›Goethes Wahlverwandtschaften« das andere Wort für das ›Ausdruckslose« ist. Gewalt nicht als ein Mittel zu gebrauchen kommt hier bekanntlich der ›göttlichen Gewalt« zu, die weder rechtsetzend noch rechtserhaltend ist, vielmehr rechtsvernichtend wirkt, sie »vernichtet grenzenlos«. Gerade die göttliche Gewalt kann man aber nicht als solche beobachten: »Denn nur die mythische, nicht die göttliche, wird sich als solche mit Gewißheit erkennen lassen, es sei denn in unvergleichlichen Wirkungen, weil die entsöhnende Kraft der Gewalt für den Menschen nicht zutage liegt« (ebd., 203). Das Ereignis des Ausdruckslosen lässt sich infolge der Mitteilbarkeit immer schon alleine aus der Perspektive einer jeweils anderen Lektüre erfahren oder reflektieren: dies kann andererseits auch dazu führen, dass es rechtsetzend aufgefasst und damit fehlgelesen wird. Dieselbe Gefahr bedroht auch die ›reine Sprache«, insofern ihre Übersetz- oder Mitteilbarkeit (die ›Art des Meinens«) dem Weitergeben des Sinnes (des ›Gemeinten«) weichen kann: dies eben aus dem Grund, dass in ihr die Frage nach der ontischen Bestimmung der Mitteilbarkeit (der Sprache oder des Sinnes?) ihren Grund verliert. Gerade weil das Ausdruckslose nur mitteilbar ist, sich aber nicht als solches erfahren

lässt, man seiner nicht habhaft werden kann, ist es der Möglichkeit der Eingliederung in schon vorhandene Strukturen ausgesetzt. Aber es wird im gleichen Zuge auch auf die – es eigentlich ermöglichende – Mittelbarkeit angewiesen bleiben, gerade wegen seiner nicht-substantiellen, eher sprachlich-temporalen Seinsweise, d.h. wegen der Unverfügbarkeit der Lektüre des Anderen, die in gewisser Hinsicht vom (möglichen) Text selbst dargestellt wird.

— Csongor Lörincz ist Doktorand an der Universität Basel und Referent der Doktorschule der Andrassy Gyula Deutschsprachigen Universität Budapest.

# Die Hoffnung der Hermeneutik

Dirk Hennrich

»Wer Unerhofftes nicht erhofft, kann es nicht finden:  
unaufspürbar ist es und unzugänglich«.  
Heraklit

## I.

Wenn die Affekte, als Bezeichnung für die verschiedenen Leidenschaften der Seele, im alltäglichen Gebrauch der Sprache eine eher negative Konnotation besitzen, dann ist dies nicht zuletzt ein Verdienst der Philosophie. Lange war es ihr Anliegen, die Leidenschaften zu bändigen und unter die Autorität der Vernunft zu stellen, wobei Kant, als Protagonist der neuzeitlichen Vernunftkritik, diesen Anspruch in seiner Anthropologie deutlich formulierte. Dort beurteilt Kant den Umstand, Affekten und Leidenschaften unterworfen zu sein, als eine Krankheit des Gemüts, da beides die Herrschaft der Vernunft ausschliesst.

Trotzdem haben sich in der Philosophie gewisse Affekte als philosophische Begriffe durchgesetzt und die scharfe Trennung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft in Frage gestellt, die den Menschen zwar als das vernunftbegabte Wesen überhaupt hervorhob, ihn aber zugleich von seiner gelebten Erfahrung entfernte. Die Philosophie Sören Kierkegaards, die sich vordergründig direkter gegen das hegelsche Projekt der Vernunft als gegen Kants Vernunftkritik wendete, ist dafür das besondere Beispiel. Durch Kierkegaards Begriff *Angst* kommt ein Affekt in die neuzeitliche Philosophie, mit dem nicht irgendein Gefühl gemeint ist, sondern die Grundbefindlichkeit des menschlichen Seins. Die Angst ist für Kierkegaard und dessen Adepten die Grundvoraussetzung von Erkenntnis, da sie den Menschen in die Freiheit entsetzt und ihn somit zugleich der Versunkenheit im vorreflexiven, träumerischen Sein entreisst.

Diese Ansicht über den Begriff Angst als Existenzial ist jedoch nicht ohne Einseitigkeit, da sich ebenso eindrücklich zeigen lässt, wie die Angst als spezifische Eigenschaft des abendländischen Menschen gedeutet werden kann. Eine dieser gegenläufigen Deutungen der Angst vollzieht dabei die Kierkegaard-Studie »Die Angst als abendländische Krankheit« von Arnold Künzli, die im Titel nur scheinbar den zuvor erwähnten Vorbehalt Kants gegen die Affekte anspricht. Künzlis Ansatz versteht sich nicht als eine Restauration der Vernunft, denn er beurteilt die Philosophie Kierkegaards im Lichte des Pietismus und der Umdeutung des Christentums durch

die spekulative Philosophie, die Kierkegaard anstatt einen Gott der Liebe einen Gott der Angst bescherte. So verstanden, ist die Hervorhebung der Angst als Grundbefindlichkeit keine allgemeingültige Erkenntnis, sondern eingebettet in die christliche Kultur des Abendlandes, die von sich aus aber ebenso eine Kultur der Liebe und der Hoffnung ist. Genau von diesem Gesichtspunkt aus beurteilt Künzli auch die Philosophie Martin Heideggers und die Existenzphilosophie insgesamt als Philosophien, die die Angst systematisiert haben, anstatt sie zu überwinden. Diese Philosophien haben seiner Ansicht nach Kierkegaard nur wiederholt, ohne sein Leiden für eine Zukunft fruchtbar zu machen, die sich nicht mehr selbst sinnloses Leiden schafft.

## II.

Beachtet man dennoch zunächst den produktiven Aspekt der Angst, so wie ihn die Philosophie der Angst zu bedeuten weiss, könnte die Überzeugung aufkommen, dass es auch die philosophische Hermeneutik mit der Angst zu tun hat. Sie ist, als eine bestimmte Weise des Philosophierens und insbesondere als Lehre vom Verstehen, erwachsen aus der Liebe zum Wissen, die den Verzicht auf die Gewissheit auf sich nimmt und durch die Frage die Fundamente preisgibt. Philosophieren heisst, im Verständnis der Philosophie der Angst, sich in der Schwebe dem Schwindel hinzugeben und den Zweifel an die Grenzen der Verzweiflung zu treiben. Dort lässt sie alle Selbstverständlichkeiten brüchig werden, um systematisch und unnachgiebig im Fragen das Wissen zu erlangen. Erst dann, eingelassen in das Fragen und Hinterfragen der Gegebenheiten, wird das Verstehen losgelöst vom Verstandenen und Bestehenden und eingetaucht in neue Horizonte. Dies aber erzeugt Angst, die nur durch den Preis der Ignoranz erstickt wird. Philosophie ist, wo sie gewissenhaft verfolgt wird, Unheil und Rettung zugleich. Ein Paradox, das sich auch am Beispiel der Wunde verdeutlichen lässt, die geschlagen wird, um die Heilung herbeizuführen. Unheil erzeugt sie für diejenigen, die sich in ihrer Umwelt eingerichtet haben und diese Sicherheit als Wahrheit behaupten. Rettung aber ist sie, weil sie den Menschen aus seinen vorgefertigten Meinungen und Gewohnheiten befreit und andere Sichtweisen eröffnet. In der philosophischen Hermeneutik sitzt der Stachel der Angst, der den Menschen in das dialektische Spiel von Frage und Antwort treibt, wobei jede Frage eine Antwort auf die Angst sucht und jede Antwort die Angst für neue Fragen erzeugt.

Diese durchaus förderliche Seite der Angst ist aber nicht die einzig ausschlaggebende in der philosophischen Hermeneutik, denn in ihr ist eine Angst vorhanden, die als die Ursache einer ihrer grundle-

genden Prinzipien angesehen werden kann. Die Gewichtung auf die Vergangenheit und die Tradition, die von der philosophischen Hermeneutik emphatisch unterstrichen wird und in Verbindung mit dem Begriff der Autorität eine zweifelhafte Stellung erhält, zeigt die andere Seite der Angst an. Für Habermas, der diesen Punkt als erster öffentlich thematisierte, ist Gadamer's Umgang mit dem Begriff der Autorität eine Geburt aus dem Geist des Konservatismus, der von der Überzeugung besessen war, dass wahre Autorität nicht autoritär sei. Für Gadamer besitzt die Tradition und insbesondere das Klassische eine Autorität, die nicht restriktiv und despotisch wirkt, weil sie durch ihre Präsenz erst Erkenntnis ermöglicht. Autorität hat in diesem Sinn nichts mit Gehorsam zu tun. Sie tritt als eine Instanz auf, die keine Begründung notwendig hat und nicht auf Einschränkung, sondern auf Freiheit beruht. Damit aber unterschlägt Gadamer, so Habermas, den auf Angst und Einschüchterung gegründeten und nicht zu verschweigenden Charakter der Autorität, wie er am Beispiel traditionsbewusster Lehranstalten deutlich wird. Die Überlieferung von Vorurteilen, seien sie auch noch so klassisch, gründet dort auf einem Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler, das sich unter potenziellen Androhungen von Sanktionen und unter Aussicht auf Gratifikationen vollzieht. Obwohl Gadamer beständig versucht, dem Traditionalismus ein Verstehen der Geschichte entgegenzusetzen, das offen bleibt und den eigenen Horizont übersieht, bleibt die philosophische Hermeneutik der Vergangenheit verhaftet. Diese Haftung, als Verpflichtung und Gefangenschaft zugleich, muss jedoch relativiert werden, will sie nicht als konservative Konzeption in die Geschichte selbst eingehen. Dass die Zukunft die Herkunft braucht, ist dabei keine Frage. In Frage steht die Umkehrung dieser Formel. Es ist nicht so, dass die Zukunft entweder die Herkunft braucht oder die Herkunft die Zukunft. Das *Entweder/Oder* dient nicht zur Klärung einer lebendigen Wechselwirkung zwischen Vergangenheit und Zukunft, sondern nur ein *Sowohl/Als auch* kann darauf eine offene Antwort geben.

### III.

Zwei Philosophien der Hoffnung sollen nun einen Einblick gewähren, in das, was die Hermeneutik in sich trägt, aber sich vorenthält, solange sie die Vergangenheit und die Tradition zu sehr gewichtet. Sowohl das Prinzip Hoffnung von Ernst Bloch, als auch die Phänomenologie der Hoffnung von Gabriel Marcel zeigen auf jeweils eigenständige Weise, wie die Hoffnung als Grund des Seins, des Werdens und Erkennens wirkt und warum sie – mehr als die Angst – diesen Status verdient. Beide korrespondieren dabei in einem Punkt,

der die einseitig gewendete These der philosophischen Hermeneutik von der Geschichtlichkeit des Verstehens weiter problematisiert.

Der Begriff der Hoffnung ist bei Ernst Bloch trotz seiner ideologisch gefärbten und von Marx geleiteten Philosophie nicht auf diesen Einfluss reduzierbar. Bloch entfaltet den positiven Erwartungsaffekt der Hoffnung von Grund auf, wobei die natürliche Gestimmtheit des Menschen für ihn schon immer das Streben nach vorn, die Erwartung des Noch-nicht intendiert. Hoffnung ist für Bloch der einzige helle Affekt in seiner Affektenlehre und somit zugleich die menschlichste aller Gemütsbewegungen, die nur den Menschen zugänglich ist. Daher verdient sie es, gegen eine Philosophie verteidigt zu werden, die aus einer soziokulturellen Disposition heraus die Angst kultiviert. Dieser gepresste und unfreie Affekt ist, so Bloch, das Produkt einer untergehenden Gesellschaft, die auf dem Monopolkapitalismus aufbaut und die Krisis zu ihrem eigentlichen Antrieb wählt. Die bürgerliche Gesellschaft macht dabei die in ihrem System immanente und ihr System stützende Agonie zur Grundbefindlichkeit des Seins und begründet so die Haftung an der Vergangenheit, obwohl die Welt an sich stets Anlage zu etwas, Tendenz auf etwas, Latenz von etwas ist.

Die eher religiös motivierte Phänomenologie der Hoffnung von Gabriel Marcel, ist – ihrem Selbstverständnis entsprechend – keineswegs von ideologischen Prämissen geleitet. Dennoch kommt sie zu ähnlichen Aussagen und dies nicht, weil Religion und Ideologie angeblich viel gemeinsam haben. Die Hoffnung ist für Marcel kein exakt definierbarer Begriff, sondern eingeflochten in das Gewebe einer im Werden begriffenen Erfahrung und eng verbunden mit dem Vertrauen, der Geduld und der Entspannung. In der Hoffnung entwickelt der Mensch, im Hinblick auf das Geschehen, einen Typus der Beziehung und eine Weise der Vertraulichkeit, die sich mit der Haltung vergleichen lässt, die einer einem anderen gegenüber einnimmt, wenn er Geduld mit ihm hat. Eine Geduld, die darin besteht, sich Zeit zu nehmen und den anderen nicht wie eine Sache zu behandeln, der man den eigenen Rhythmus oder Duktus aufzwingt. Es geht darum, dass einem bestimmten Prozess des Wachsens und Reifens vertraut wird, ohne dabei zugleich ein unbeteiligter Beobachter zu sein. Auch aus diesem Grund ist die Hoffnung mit dem bei Marcel wichtigen Begriff des Habens unvereinbar. Das *Haben* bezeichnet für ihn den Mantel des Besitzes, der Erfahrung und der Erkenntnis, der den Menschen umschliesst und ihm einen vermeintlichen Schutz, einen Schild gegen das Ungewisse und Haltlose bietet. Von diesem Halt aber gilt es sich zu befreien, um der beengenden Angst vor dem Verlust zu entgehen. Vor der Angst, des Besitzes beraubt zu werden, der fieberhaft und unermüdlich gezählt wird.

Unabhängig voneinander deuten Bloch und Marcel auf die Weite der Hoffnung, die der Geschlossenheit der Angst widersteht und mehr als diese die eigentliche Gefahr für das fraglose Dasein darstellt. Hier und dort gehören die Begriffe *Offenheit* und *Hoffnung*, sowie die Begriffe *Angst* und *Enge* zum Gegenstand der Untersuchung, denn es gibt nicht nur eine graphische Verwandtschaft zwischen den genannten Begriffspaaren. Während die etymologische Nähe zwischen der Enge und der Angst belegt ist und auch phonetisch das Wort Angst aus der Enge entspringt, bedarf es bei dem Begriffspaar Offenheit und Hoffnung der Öffnung für die phonetische und graphische Verwandtschaft zugleich. Die Offenheit steht nicht ausserhalb der Hoffnung, sondern ist in sie eingebettet und wird mit der Hoffnung ausgetragen. So wie die Hoffnung ohne die Offenheit unschreibbar bleibt, ist die Offenheit ohne die Hoffnung undenkbar. Die hermeneutische Offenheit, die bei Gadamer als zentraler Begriff dargelegt wird, trägt so die Hoffnung mit sich, ohne sie ausdrücklich zu benennen. Die Offenheit für die Ankunft der Wahrheit, von der die philosophische Hermeneutik spricht und mit der die Offenheit des Interpreten für die Interpretation, die Offenheit des Fragenden für die Antwort gemeint ist, birgt in sich den Erwartungsaffekt der Hoffnung. So wie die Hoffnung nach vorn hin offen ist und nicht bereits Vorhandenes meint, ist die hermeneutische Offenheit nur dann offen, wenn sie von vorhandenen Antworten absieht und sich dem Verlauf der Frage hingibt. Um das Gemeinte zu verdeutlichen, kann ein dritter Begriff angeführt werden, der die Nähe von Offenheit und Hoffnung in sich trägt. Offenheit und Hoffnung haben ihre Zusammenkunft im Horizont, der zwar die Grenze des Sichtbaren bezeichnet, aber zugleich nicht einholbar ist. Ein Horizont eröffnet immer neue Horizonte, und solange wir durch unsere Fragen den Raum um uns erhellen und verstehen wollen, verschiebt sich die Grenze der Erfahrung ins Unbestimmbare. In diesem Sinne ist die Seefahrt die treffende Metapher für den tieferen Gehalt hermeneutischer Praxis. Als riskante und risikoreiche Unternehmung ist die Hermeneutik vergleichbar mit den maritimen Entdeckungsreisen der frühen Neuzeit. Im Anblick der Weite des Meeres vermischt sich die diffuse Hoffnung auf unbekannte und unerkannte Möglichkeiten als ein *Vorgriff der Vollkommenheit* mit dem Anspruch, die Grenzen des Gegenwärtigen zu sprengen. Die Hoffnung der Hermeneutik bezeichnet so gesehen nicht einen blinden Fortschrittsglauben oder die Erwartung einer lichten Zukunft, sondern die Möglichkeit der Befreiung von den Fesseln der Vergangenheit als Offenheit für das Noch-nicht, um das Gewesene uneingeschränkt als das Vergangene wahrzunehmen. Die Notwendigkeit von Geschichte wird dabei nur insofern in Frage gestellt, solange die Geschichte und mehr noch die Tradition ohne eigene Übersetzungs-

leistung vollzogen werden soll. Übersetzung bedeutet dabei, in Hinblick auf die Hoffnung der Hermeneutik, die eigenen Erwartungen an die Zukunft in die Tradition zu tragen um somit zugleich der Tradition die Möglichkeit zu geben, in der Zukunft fortzuleben.

— Dirk Hennrich ist Doktorand am Philosophischen Seminar der Universität Basel.

# Angst und Hoffnung

## Die Regulierung von Affekten in der Psychoanalyse

*Bernhard Grimmer*

»Die Menschen werden besser, wenn man besseres von ihnen erwartet und wenn man mit ihnen umgeht, als seien sie schon besser.«

Karl Jaspers

Affekte sind ein zentrales Thema in einer Psychotherapie. Patienten klagen über einen Affektüberschuss (beispielsweise bei Angstanfällen) oder über ihr Fehlen (Verflachung der Affekte und Gefühllosigkeit in der Depression). Es wird über Affekte gesprochen und zugleich werden sie in der therapeutischen Beziehung zum Ausdruck gebracht und kommuniziert. Aus Sicht der Psychoanalyse sind Affekte nicht einfach ungerichtete Gefühlszustände. Sie besitzen immer auch eine Bedeutungsstruktur, in der eine gewünschte oder befürchtete Interaktion zwischen dem eigenen Selbst und einem bestimmten Anderen repräsentiert ist (Krause, 1996): In der Wut soll ein einengendes und begrenzendes Objekt beseitigt werden; in der Trauer zeigt sich der Schmerz über ein verlorenes Objekt; die Angst signalisiert den drohenden Verlust eines Objekts und Hilflosigkeit.

Die abgewehrten Affekte und die mit ihnen verbundenen, gewünschten oder gefürchteten Beziehungsmuster werden in der therapeutischen Beziehung wieder lebendig. Mehr und mehr überträgt der Patient angstbesetzte und lustvolle Affekte auf die Beziehung zum Therapeuten. So werden sie im Hier und Jetzt des therapeutischen Geschehens spürbar und können bearbeitet werden. Das Wissen um diese Übertragungsbereitschaft des Menschen und damit um die stete Wiederkehr des Vergangenen in gegenwärtigen Beziehungen ist eine der wichtigsten Erkenntnisse der Psychoanalyse.

### Angst und Konflikt in der kindlichen Entwicklung

Aus psychoanalytischer Sicht besitzt die Angst eine besondere Stellung unter den Affekten. Für Freud (1926) war sie ein Knotenpunkt des psychischen Lebens. Den Sinn und die Funktion der Angst zu verstehen, hiess für ihn, das Rätsel der Entstehung neurotischen Leidens und dessen therapeutischer Linderung zu lösen.

Warum hat die Angst diese besondere Bedeutung? Patienten, die in eine psychoanalytische Behandlung kommen, leiden oft unter unbewussten Konflikten, die in den ersten Lebensjahren unlösbar waren und bis ins Erwachsenenalter andauern. Die versuchte oder

phantasierte Realisierung triebhafter Handlungsimpulse und Beziehungswünsche führte im Erleben des Kindes seinerzeit zu einer als traumatisch erfahrenen psychischen Hilflosigkeit. Diese wurzelte letztlich in der Befürchtung, die lebenswichtige Beziehung zu den primären Bezugspersonen gefährdet zu haben und von ihnen verlassen zu werden. Aus Angst, diese Erfahrung könne sich wiederholen, begann das Kind, seine eigenen Beziehungswünsche abzuwehren. Es verbannte die unerträgliche Vorstellung ihrer Folgen aus dem Bewusstsein und verhinderte zugleich ihre motorische Umsetzung in Handlung. Auf diese Weise wird die Angst zu einem Signal einer drohenden Gefahr und zum Regulator von Flucht und Abwehr der eigenen Impulse. Letztlich ist es für Freud (1926) die Angst vor einer für übermächtig gehaltenen Gefahrensituation (Trennung und Beziehungsverlust), die die psychische Fluchtreaktion auslöst. Ob eine Situation als gefährlich eingestuft wird, beruht nach Freud (1926) auf dem Ergebnis eines Vergleichs: Das Kind vergleicht seine eigene Stärke mit der Grösse der erwarteten Gefahr. Kommt es dabei zu dem Schluss, der Gefahrensituation nicht gewachsen zu sein, setzt die psychische Fluchtreaktion ein, um die Angst zu reduzieren und die Gefahr zu vermeiden.

### Das Verschwinden der Affekte

Diese Abwehr der eigenen triebhaften Beziehungswünsche hat mehrere Folgen. Erstens: Auch nach der Verbannung aus dem Bewusstsein behalten sie ihre Dynamik. Unbewusst versucht die Person weiterhin, die Wünsche zu befriedigen und muss nun immer wieder Kompromisslösungen zwischen eigenen Wünschen und ihrem Verbot finden. Zweitens bedeutet die Verdrängung eigener Handlungsimpulse und Beziehungswünsche, dass sich das »Subjekt als Handlungssubjekt negiert« und fortan »nicht mehr wollen kann, was es einmal gewünscht hat« (Flader, 1995, 337). Patienten in der Psychotherapie sehen sich deshalb oft als schuldloses Opfer in ihren gegenwärtigen und früheren Beziehungen. Sie klagen über das Verhalten anderer, weil sie ihre eigene aktive Rolle an der Beziehungsgestaltung ins Unbewusste verdrängt haben. Drittens sind auch die Affekte in besonderer Weise von der Abwehr betroffen. Die Affekte offenbaren ja die Beziehungswünsche. Darum müssen sie ebenso abgewehrt werden und dürfen in den Beziehungen zu anderen nicht mehr sichtbar sein. So fallen Lust, Freude, Wut oder Trauer letztlich der Angst zum Opfer. Der Patient, der eine psychoanalytische Behandlung beginnt, ist darum häufig in seinem affektiven Repertoire, das ihm zur Regulation seiner Beziehungen zur Verfügung steht, stark eingeschränkt.

Schliesslich hinterlässt eine Entwicklungsgeschichte, in der das Kind immer wieder eigene Beziehungswünsche und Triebimpulse zurückstellen musste, weil es sich für zu schwach hielt, um die im Falle ihrer Realisierung erwartete Gefahr zu bestehen, eine narzisstische Narbe: Das Selbstvertrauen wird beschädigt. Das Gefühl von Inkompetenz, Verlust von Selbstachtung und Hoffnungslosigkeit sind dementsprechend auch vielen Psychotherapiepatienten gemeinsam.

### **Affektabstimmung zwischen Eltern und Kindern**

Aus der Säuglingsforschung wissen wir, dass normalerweise zwischen kleinen Kindern und ihren Bezugspersonen schon in den ersten Lebensmonaten ein Prozess der gegenseitigen Affektabstimmung stattfindet. Die Bezugspersonen reagieren auf die affektiven Äusserungen der Kinder, spiegeln sie und versuchen zugleich deren Erregungstoleranz zu steigern und ihren affektiven und explorativen Möglichkeitsraum zu erweitern. Um ihre Affekte später weitgehend selbstständig regulieren zu können, bedarf es dieser frühen Erfahrung gemeinsamer Affektregulierung. Besonders ausgeprägt im ersten Lebensjahr, aber auch noch weit darüber hinaus, suchen Kinder in Situationen der Unsicherheit und potentiellen Gefahr im Affektausdruck ihrer Bezugspersonen nach einer Orientierung, wie sie sich verhalten sollen. Dies lässt sich im folgenden Experiment eindrücklich beobachten: Ein Kleinkind krabbelt über einen Tisch, an dessen Ende sich ein attraktives Spielzeug befindet. Unterwegs muss es über eine Glasplatte hinweg, die in den Tisch eingelassen ist und durch die es auf den darunter liegenden Boden sehen kann. Bevor das Kind über die Glasplatte krabbelt, schaut es zu seiner Mutter und beobachtet deren affektive Reaktion. Es sucht in ihrem Gesichtsausdruck nach ermutigenden Signalen oder solchen von Angst und Sorge. Strahlt die Mutter sorglose Zuversicht aus, setzt das Kind sein Explorationsverhalten freudig fort. Erschrickt sie, so verharrt es oder zieht sich zurück. Auf diese Form sozialer Bezugnahme und Orientierung an den Affekten anderer greifen Menschen auch im späteren Leben in Situationen von Ambivalenz und Unsicherheit zurück.

### **Kreditierung und Diskreditierung in der therapeutischen Beziehung**

In einer psychoanalytischen Therapie spielen ähnliche Formen der Affektregulierung und der sozialen Bezugnahme eine besondere Rolle. Die psychoanalytische Arbeit ist immer wieder mit Metaphern beschrieben wurden: Der Analytiker als Detektiv, der die verborgenen Geheimnisse aufdeckt oder der Analytiker als Archäo-

loge, der die verschütteten Schichten des Seelenlebens frei legt. Eine andere gebräuchliche Metapher beschreibt den psychoanalytischen Prozess als gemeinsame Abenteuerreise von Analytiker und Patient. In diesem Bild steckt zum einen die gemeinsame Suche nach einem unbekanntem Weg in einer noch unzivilisierten seelischen Landschaft. Abenteuerreise bedeutet aber auch: Unterwegs können Gefahren lauern, die gemeinsam bestanden werden müssen. Die psychoanalytische Therapie verfolgt das Ziel, den Patienten in die Lage zu versetzen, unzweckmässige seelische Abwehrmechanismen aufzugeben und die eigenen verdrängten Beziehungswünsche und Triebimpulse wieder zu entdecken und als eigene anzuerkennen. Das heisst aber auch: Der Patient muss sich seinen Ängsten und den erwarteten Gefahrensituationen stellen, die seinerzeit zur Flucht und Abwehr führten. Allein und als Kind schien ihm dies unerträglich. In der Therapie steht ihm nun der Analytiker als Begleiter zur Verfügung. Dessen Aufgabe besteht auch darin, dem Patienten ein Gefühl von Sicherheit zu vermitteln, wie vor allem Bindungstheoretiker betonen: Die Beziehung zum Analytiker soll zur sicheren Basis für den Patienten werden, die seine Ängste reduziert, damit er neugierig beginnen kann, seine eigene Gefühls- und Wunschwelt sowie seine früheren und gegenwärtigen Beziehungen zu explorieren.

Auf diesem Weg wird er aber immer wieder von neuem mit seiner alten Angst, in einen ohnmächtigen Zustand psychischer Hilflosigkeit zu geraten, konfrontiert. Eine grosse Schwierigkeit und eine therapeutische Herausforderung besteht darin, dass der Patient seinerzeit die Überzeugung gebildet hat, zu schwach zu sein, um die Angst und die in seiner Phantasie drohenden Beziehungsfolgen zu ertragen. Er sucht deshalb in der Beziehung zum Therapeuten nach einer neuen Bezugsperson, die ihm Zuversicht und Zutrauen in seine Entwicklungsmöglichkeiten entgegen bringt und die ihm Hoffnung macht, seine Ängste bewältigen und seine Konflikte lösen zu können. Er orientiert sich am Analytiker, und es ist für ihn von grosser Bedeutung, ob er in dessen Verhalten positive Zuversicht oder skeptische Zweifel erkennen kann.

Auch die Ergebnisse der Psychotherapieforschung zeigen deutlich: die innere Einstellung des Therapeuten, seine Erwartungen bezüglich des Entwicklungspotentials des Patienten beeinflussen den Behandlungsprozess. Im Falle erfolgreicher therapeutischer Verläufe entwickelt der Therapeut schon in den ersten Sitzungen eine positive prognostische Erwartung. Er gibt dem Patienten Kredit für die zukünftige Zusammenarbeit (Boothe und Heigl-Evers, 1996). Dieser Kredit vermittelt sich in der Haltung des Therapeuten, in dem, was er dem Patienten im Verlaufe der Therapie zutraut und zumutet. Zweifelt der Therapeut an dem Potential des Patienten oder kommt er gar zu dem Urteil, dass dieser Patient seine Konflikte

nicht wird lösen können, dann nimmt er ihm gegenüber eine diskreditierende Haltung ein: Sein Engagement ist begrenzter, er traut dem Patienten weniger zu, schont ihn vielleicht oder bemitleidet ihn. Demgegenüber zeichnet sich eine kreditierende therapeutische Haltung dadurch aus, dass der Therapeut den Patienten immer wieder herausfordert, sich mit den im analytischen Prozess der Bewusstmachung wiederkehrenden Ängsten auseinanderzusetzen und neue Lösungen zu finden. Der Patient sucht in der Begegnung mit dem Therapeuten nach einem solchen kreditierenden Gegenüber, das ihm die Hoffnung gibt, die ihm fehlt.

### Die Wiederkehr der Affekte im Angesicht des Therapeuten

Patienten geht es nicht nur darum, ermutigende Anerkennung zu erhalten. Ähnlich wie das kleine Kind die affektive Reaktion der Mutter beobachtet, orientieren sie sich auch am Affektausdruck des Therapeuten. Wenn der Patient dem Analytiker von seinen gegenwärtigen oder früheren Beziehungen erzählt, seinen Problemen am Arbeitsplatz oder seinen Schwierigkeiten in einer Partnerschaft, reagiert der Therapeut darauf und zeigt, wie zurückhaltend auch immer, emotionale Resonanz. Im Gegenübersitzen wird sie besonders im mimischen Affektausdruck sichtbar, im klassischen Couch-Setting bleibt sie verborgener, klingt aber doch in der Stimme des Therapeuten an. In der Sprache der Psychoanalytiker sagt man: Der Therapeut identifiziert sich probeweise entweder mit dem Patienten und erfährt so, wie der sich in der geschilderten Situation fühlte, oder er identifiziert sich mit einem Beziehungspartner des Patienten und spürt dessen Gefühle in der Interaktion mit dem Patienten. Sein affektives Erleben und dessen psychische Verarbeitung zeigen sich dann in der emotionalen Resonanz des Therapeuten.

Man könnte erwarten, dass eine empathische Affektabstimmung, bei der die emotionale Resonanz des Therapeuten die Affekte des Patienten widerspiegelt, besonders hilfreich für den therapeutischen Prozess sei. Die Forschungsergebnisse von Krause (1996) widersprechen aber dieser intuitiven Erwartung. Er hat psychoanalytische und gesprächstherapeutische Kurztherapien im Gegenübersitzen auf Video aufgenommen und den mimischen Affektausdruck der Therapeuten und der Patienten zu verschiedenen Zeitpunkten und in Beziehung zum inhaltlichen Thema untersucht. Das schlechteste Therapieergebnis zeigte sich in der Behandlung einer Angstpatientin, die durch eine ausgesprochene Synchronizität des mimischen Affektausdruckes von Therapeut und Patientin gekennzeichnet war. Dabei dominierte über alle Stunden ein Affektausdruck der Freude. Das beste Therapieergebnis zeigte dagegen eine therapeutische Dyade, in der sich der mimische Affektausdruck von Therapeut und Patient

häufig unterschied. In der ersten Phase zeigte der Therapeut viel weniger Affekte als sein Patient, im späteren Verlauf zeigte er beispielsweise auch Ärger und Ekel, wenn der Patient Angst oder Freude zeigte. Wie lassen sich diese Ergebnisse interpretieren? Im Falle der ausgesprochenen Affektsynchronizität in der Behandlung der Angstpatientin lässt sich folgendes vermuten: Die Beziehung zwischen der Patientin und dem Therapeuten ist zwar freundlich und zugewandt, es gibt in ihr aber kaum überraschende Ereignisse. Es kommen keine bedrohlichen, affektvollen Konflikte in der therapeutischen Beziehung auf und die Konfrontation der Patientin mit ihren Ängsten bleibt aus. Im zweiten Fall scheint der Therapeut zunächst affektiv sehr zurückhaltend zu sein und damit auf mögliche Beziehungsangebote, die auf Vermeidung schwieriger Themen zielen, nicht einzugehen. Im späteren Verlauf spiegelt sich dort im mimischen Affektausdruck des Therapeuten gerade nicht die aktuelle Befindlichkeit des Patienten. Der Therapeut zeigt nicht den Affekt, den der Patient ausdrückt, wenn er über frühere oder gegenwärtige Beziehungssituationen spricht. Stattdessen signalisiert er in seinem Affektausdruck eine mögliche andere affektive Reaktion in der thematisierten Situation (beispielsweise Ärger oder Ekel anstelle von Angst). Das bedeutet: Im mimischen Affektausdruck des Therapeuten können die seinerzeit vom Patienten aus Angst vor den Beziehungsfolgen abgewehrten Affekte wiederkehren. So können sie vom Patienten als Zeichen der Möglichkeit einer anderen Beziehungsgestaltung wahrgenommen werden. Der Therapeut zeigt also in seinem Affektausdruck eine seinerzeit im Beziehungskonflikt ausgebliebene oder noch anstehende mögliche Verhaltensweise. Der Patient bekommt diese neue Art der Affektreaktion buchstäblich vor Augen geführt, kann darin entweder seine eigenen, seinerzeit abgewehrten Affekte wieder entdecken oder sich mit der affektiven Reaktion des Analytikers identifizieren und so sein affektives Repertoire erweitern.

Bis in den mimischen Affektausdruck hinein kann sich also eine kreditierende Haltung des Therapeuten zeigen, der, um das Bild der Abenteuerreise noch einmal aufzugreifen, stets einen Schritt vor dem Patienten hergehen muss. In seiner emotionalen Zuwendung sollte die Möglichkeit einer zukünftigen Veränderung des Patienten enthalten sein: Der Therapeut soll den Patienten so behandeln, als sei dieser die Person, die er im Begriff ist zu werden.

## Schluss

Die Affekte, die wir empfinden, drücken aus, wie wir zu anderen Menschen, Situationen oder auch Dingen stehen. Mit ihnen ist eine Motivation verbunden, Beziehungen in einer bestimmten Weise zu

gestalten. Als solche Verhaltensregulatoren sind sie von unverzichtbarem Wert. Bestimmte Affekte und die in ihnen repräsentierten Beziehungswünsche fallen in der frühen Kindheit der Verdrängung zum Opfer, weil die in der Vorstellung des Kindes mit ihnen verbundenen Beziehungsfolgen zu bedrohlich sind. Die therapeutische Beziehung bietet die Möglichkeit, diese Affekte gemeinsam mit dem Therapeuten wieder zu entdecken, sie wieder zu integrieren und das affektive Repertoire zu erweitern.

— Bernhard Grimmer ist Wissenschaftlicher Assistent an der Abteilung für Klinische Psychologie, Psychoanalyse und Psychotherapie an der Universität Zürich.

## ›Der Schreik‹ und die Angst – und ihre Überwindung?

### Betrachtungen zu einem existentiellen Phänomen

*Dorothee Sauer*

#### ›Der Schreik‹

»Ich ging mit zwei Freunden die Straße entlang, die Sonne ging unter – ich spürte einen Hauch von Schwermut – der Himmel färbte sich plötzlich blutig rot. Ich blieb stehen, lehnte mich todmüde gegen einen Zaun – sah die flammenden Wolken wie Blut und Schwerter – den blauschwarzen Fjord und die Stadt – meine Freunde gingen weiter – ich stand da zitternd vor Angst – und ich fühlte wie ein langer unendlicher Schrei durch die Natur ging«.

So beschrieb der norwegische Maler Edvard Munch (1863–1944) in seinem Tagebuch das Erlebnis, das ihn veranlasste eines seiner bekanntesten Bilder zu malen: ›Skriket<sup>1</sup> – ›Der Schreik‹, entstanden 1893. Das Bild zeigt weniger die Schilderung einer konkreten Situation oder Landschaft als vielmehr eine psychologische Gestimmtheit. Wie kein anderes Bild bringt ›Der Schreik‹ in so authentischer Weise das Phänomen Angst als einen existentiellen menschlichen Zustand zum Ausdruck. Im Grunde handelt es sich beim ›Schreik‹ um ein abstraktes Selbstbildnis Munchs, das er immer wieder in verschiedenen Variationen und Techniken gemalt hat.

Das Bild zeigt im Vordergrund eine dem Betrachter zugewandte Person, die auf einer Brücke steht. Sie hält sich in einer für den Menschen typischen Geste des Erschreckens die Hände an den Kopf, fast scheint es, dass die Ohren zugehalten werden sollen. Das von Furcht verzerrte grünlich-weiße Gesicht ohne Haare ähnelt mit seinem weit geöffneten Mund und den schreckensstarrten Augen einem Totenkopf. Wie ein Schatten ihrer selbst lehnt sich die Person an das Brückengeländer. Im Hintergrund sieht man zwei vornehm gekleidete Männer, die starr in die andere Richtung gehen. Sie bilden eine Linie mit der zur linken Bildmitte strebenden Brücke und heben sich von der Gestalt im Vordergrund durch ihre aufrechte und gerade Körperhaltung ab. Der rechte Bildhintergrund besteht aus einem blutrot-orange gefärbten Himmel und dem bläulich-schwarz gefärbten Fjord. Eine gelbliche Insel ist einer Stadt, mit Sicherheit Oslo, vorgelagert, die man ganz rechts im Hintergrund er-

---

<sup>1</sup> Munch hat vier, leicht in Farbe und Ausdruck variierende Versionen dieses Bildes angefertigt. Eines davon wurde wenige Tage nach Verfassen dieses Beitrags aus dem Munch-Museum in Oslo gestohlen. Ich beziehe mich hier allerdings auf folgendes Bild, da es mir das ausgereifteste zu sein scheint: Edvard Munch, Der Schrei, 1893, Tempera und Pastell auf Pappe, 91 x 73,5 cm, Nationalgalerie Oslo.

ahnen kann. Die schmale Silhouette der schreienden Gestalt scheint in die bewegte, dramatisch abstrahierte Landschaft hineinzufliessen.

›Der Schrei‹ steht am Übergang vom Symbolismus zum Expressionismus. Munch stellt in seinen Bildern psychologische Zustände und Gefühle dar. Damit bewegt er sich im Rahmen seiner Zeit. Die Leitmotive des *fin de siècle* waren Pessimismus und Melancholie – Endzeitstimmungen, geprägt durch gesellschaftlich-kulturelle Umbrüche. Der neuen Technikbegeisterung im Zeitalter der Industrialisierung wurden in den Künsten eine vertiefte Religiosität und ein weitverbreiteter Mystizismus entgegengesetzt.

Was beschreibt nun ›Der Schrei‹ genau? Einen Hauch von Schwermut, Melancholie, Erschrecken? All dies. Meines Erachtens aber vor allem die plötzliche Erkenntnis der Einsamkeit und Verlorenheit des Menschen, die sich in einem Gefühl von tiefer Verzweiflung und existentieller Angst entlädt – affiziert durch ein dramatisches Naturerlebnis. Abgrundtiefe Verlassenheit, der Sturz in den bodenlosen Abgrund, frei fluktuierende Angst unter freiem Himmel. Selbst die Anwesenheit anderer Menschen kann diesem Gefühl keinen Einhalt gebieten, ja mag es sogar auf eigenartige Weise noch verstärken.

## Die Angst

Munch hat in seinem Bild die Angst des Individuums dargestellt. Das macht dieses Kunstwerk besonders, denn individuelle Angsterlebnisse sind im Grunde nicht kommunizierbar. Angst wird darum vor allem in abstrakte Begriffe gefasst. Man hat der Angst zu verschiedenen Zeiten verschiedene Namen gegeben: *Melancholie*, *Hysterie*, *vegetative Störung* und – in neuerer Zeit – *generalisierte Angsterkrankungen* wie *Angstphobien*, *Angstneurosen*, *Angstpsychosen*.

Angst gehört dieser Tage fast zum vorherrschenden Lebensgefühl der überwiegenden Zahl von Menschen in unserer Gesellschaft. Unsere Zeit scheint geradezu zum Zeitalter der Angst avanciert zu sein. Globaler Terror, Krieg, eine unsichere Zukunft und der Zusammenbruch der sozialen Sicherungssysteme prägen unser Denken, bringen die Wirtschaft zum Stagnieren, lösen Rückzug und Verdrängungsstrategien aus. Es gibt die Angst vor Einsamkeit, Isolation, Dunkelheit, Tod. Angst vor Blossstellung oder Versagen. Angst vor Schmerzen, Armut, Arbeitslosigkeit und schliesslich die Angst vor der Angst.

Medizinisch korrekt wird Angst beschrieben als »unangenehm empfundener, gleichwohl lebensnotwendiger (weil Gefahr signalisierender) emotionaler Zustand mit dem zentralen Motiv der Vermeidung bzw. Abwehr einer Gefahr und u.U. psych. u. phys. Begleiterscheinungen: Unsicherheit, Unruhe, Erregung (evt. Panik),

Bewußtseins-, Denk- od. Wahrnehmungsstörungen, Anstieg von Puls- und Atemfrequenz, verstärkte Darm- und Blasen­­tätigkeit, Übelkeit, Zittern, Schweißausbrüche<sup>2</sup>.

Angst ist eine starke Emotion, die jeden existentiell betrifft. Das Eigenartige an ihr ist allerdings, dass sie jeden anders betrifft und jeder sie anders erlebt. Munchs Bild ›Der Schrei‹ ist ein eindrückliches Beispiel dafür. Was eigentlich hat Munch an diesem Abendspaziergang in Oslo so verängstigt? Die Natur, die Landschaft, der blutrot sich verfärbende Himmel, der schwarze Fjord? Die Naturphänomene an sich können es im Grunde nicht gewesen sein, denn die beiden Freunde wurden ja nicht in gleicher Weise von Angst und Verzweiflung erfüllt wie er. Ein Sonnenuntergang löst nicht zwingend die von Munch in seinem Tagebuch beschriebenen Gefühle aus. Die Angst muss also wohl durch ein Zusammenspiel von Naturphänomenen und eigener Gestimmtheit sowie von früheren Angsterfahrungen zustande gekommen sein.

Über dieses Zusammenspiel ist im Falle Munchs viel spekuliert worden. Und in Munchs Persönlichkeit liegt sicher eine gewisse Disposition für solcherart Erfahrungen. Mit fünf Jahren verlor er seine Mutter und einige Jahre später seine Schwester durch Tuberkulose, ein Erlebnis, das er zeitlebens nicht verwunden hat. Der Vater war in religiösen Wahnvorstellungen gefangen. Munch selbst neigte zu starken nervösen Erregungszuständen, Depressionen und Lähmungen. Am Abend dieses Spaziergangs am Fjord mag ihn so eine Stimmung erfasst haben – eine Grundverunsicherung der menschlichen Existenz, das Gefühl des Geworfenseins ins Dasein, das Gefühl des Ausgeliefertseins ans Dasein: Ein gähnender Abgrund droht ihn zu verschlingen, ein unendlicher Schrei geht durch die Natur. Die Intensität von Munchs Bild vermag es, selbst beim Betrachter diese Art von Beklemmung und Grundverunsicherung auszulösen.

Munchs Bild ›Der Schrei‹ und die darin zum Ausdruck kommende Sicht von Angst und Verzweiflung erinnert an einen anderen Vertreter des 19. Jahrhunderts aus Skandinavien. Fast könnte er als Zeitgenosse Munchs betrachtet werden, allerdings hat er ein halbes Jahrhundert vor ihm gelebt: Søren Kierkegaard (1813–1855). Kierkegaard hat diesen Zustand der Verzweiflung, der gefrorenen Angst, als ein verzweifelt vor Gott Nicht-man-selbst-sein-wollen bezeichnet, ein Nicht-Akzeptieren der eigenen Endlichkeit.<sup>3</sup> Der Mensch ist ins Dasein geworfen und diese ist endlich, zwar strebt er als Einheit von Leib und Seele, von Zeitlichem und Ewigem in der Synthese des Geistes darüber hinaus. Doch er kann nicht darüber hinaus, er ist ans Dasein ausgeliefert. Die Angst wird zum Wesens-

<sup>2</sup> Pschyrembel Medizinisches Wörterbuch, Sonderausgabe, Hamburg <sup>257</sup>1993, 72f.

<sup>3</sup> Vgl. S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, in: ders., Gesammelte Werke, Abt. 24/25, hg. v. E. Hirsch und H. Gerdes, Gütersloh <sup>4</sup>1992.

merkmal des Menschen, sie ist in seinem Sosein verankert.<sup>4</sup> Dabei entsteht die Angst durch »die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit«<sup>5</sup>. Es ist der Schwindel der Freiheit, die den Menschen zu Fall bringt. Und zwar endgültig zu Fall. Der Mensch hat die Möglichkeit, zu handeln, sich zu entscheiden. Aber er kommt nicht über die Endlichkeit hinaus, dabei will er nicht er selbst sein und will gleichzeitig doch verzweifeln er selbst sein, und so muss er verzweifeln, an sich und an Gott. Das Gefangensein in diesem Zustand nennt Kierkegaard Sünde, genauer Erbsünde, Ursünde, aus der der Mensch sich nicht selbst befreien kann. Angst wird damit als Grundaffekt schlechthin qualifiziert, als Gefühl, das unser Dasein völlig und grundlegender als jede andere Emotion bestimmt.

Begibt man sich in dieses Gefühl hinein, entwickelt es einen Sog, es verengt, verdichtet, schränkt ein. Auch dieser Aspekt kommt in Munchs Bild »Der Schrei« zum Ausdruck. Verkleinert und verkrümmt, nach unten entschwindend wirkt die Gestalt im Vordergrund des Bildes. Sie ist in Auflösung begriffen. Angst kann zerstören und zermürben, darum ist sie auf Dauer nicht zu ertragen. Angst geht jedoch nicht einfach von selbst vorbei. Sie verschwindet zwar vielleicht beim nächsten Schritt auf der Brücke am Fjord, wenn der Himmel nicht mehr so blutrot erscheint und die Wolken aufgehört haben zu flammen. Doch die Frage bleibt: Kann sie aktiv beseitigt und überwunden werden?

#### – und ihre Überwindung?

Geht man von Angst als zum Wesen des Menschen gehörig aus, dann kann im Grunde nicht im eigentlichen Sinn von ihrer Überwindung gesprochen werden. Endgültig überwunden werden könnte sie nur durch die Überwindung des Menschen selbst, also durch seinen Tod. Sie kann nur hin und wieder bewältigt und eingedämmt werden, ihre Macht kann gezügelt werden, wenngleich sie sich gerade dann oft Bahn bricht, wenn man am wenigsten mit ihr rechnet.

In Medizin und Psychologie versucht man die Angst durch Therapien zu beherrschen: Verhaltenstherapeutische Ansätze erreichen dies über eine Änderung der Verhaltensweisen des einzelnen, z.B. über konkretes Herbeiführen von angstausslösenden Situationen, so dass deren Beherrschung nach und nach gelernt werden kann. Tiefenpsychologische Ansätze betreiben dagegen Ursachenforschung nach dem Woher der Angst. Das Aufspüren von Primärkonflikten

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu S. Kierkegaard, Der Begriff Angst, in: ders., Gesammelte Werke, Abt. 11/12, hg. v. E. Hirsch und H. Gerdes, Gütersloh <sup>4</sup>1995.

<sup>5</sup> Ebd., 40.

und Schlüsselerlebnissen aus der Vergangenheit und deren Verarbeitung jetzt helfen die Angst zu kontrollieren.

In jedem Fall geht es darum, der Angst zu begegnen und sich mit ihr auseinanderzusetzen. Munch hat dies durch seine Malerei getan, nicht nur im ›Schrei‹. In unzähligen anderen Bildern hat er die Angst, die Verlassenheit, die Scham und Verzweiflung des Menschen an sich und am Leben thematisiert, freilich nie mehr so beeindruckend und auch für den Betrachter verstörend wie im ›Schrei‹.

Der Angst begegnen heisst im religiösen Sinn auch den eigenen Unzulänglichkeiten und Grenzen zu begegnen, dem Unglauben und dem nicht auf Gott vertrauen können. Denn mit Kierkegaard gesprochen ist Angst nichts anderes als Unglaube, als Sünde – tiefste denkbare Störung zwischen Mensch und Gott. Aufgehoben und überwunden werden kann diese Störung nur durch Gott selbst, durch das Vertrauen in Gottes Zusagen, durch den Glauben an die Erlösung, der eine innere Gewissheit ist, »welche die Unendlichkeit vorwegnimmt«<sup>6</sup>. Kierkegaard nennt dies den qualitativen Sprung. Dieser unterbricht das erfolglose Bemühen des Menschen, sich selbst Sinn zu geben, sein Dasein selbst zu bestimmen, sich zu erlösen. Doch vor dem Glauben steht die Begegnung mit der Angst, auch mit der Angst vor dem Sprung, der Blick in den Abgrund, der lange unendliche Schrei der Natur.

Was der Angst also letztlich Einhalt gebietet, ist das Wagnis des Glaubens, der qualitative Sprung – in eigenartiger Verschlingung gerade mit der Angst. Mit Kierkegaard gesprochen: »Die Angst als kraft des Glaubens Erlösende«<sup>7</sup>.

---

— Dorothee Sauer ist Pfarrerin der ev. Landeskirche in Württemberg und arbeitet an einer Dissertation zum Thema ›Angst und Vertrauen‹.

<sup>6</sup> Ebd., 163.

<sup>7</sup> Ebd., 161.

## Vom Umgang mit den Leidenschaften in der klassischen Tragödie

Peter Fröhlicher

Von Descartes über Poussin bis zu Corneille und Racine sind Leidenschaften zentrales Thema in der französischen Kultur des 17. Jahrhunderts. Die Helden und mehr noch die Heldinnen der klassischen Tragödie durchlaufen einen eigentlichen Parcours der Emotionen und konstituieren ihre »narrative Identität« (Ricoeur) im Spannungsfeld von Leidenschaft und Vernunft. Dabei stellt sich das Problem der Erkennung und der Beeinflussung sowohl der eigenen Emotionen als auch jener der anderen *dramatis personae*. Anhand verbaler und somatischer Zeichen gilt es, die wahre innere Disposition der Partner oder Gegenspieler zu erschliessen. Erbleichen, Erröten, Abwenden des Blicks oder Verstummen erscheinen als Symptome jener Kräfte, welche die Identität des anderen bestimmen und deren korrekte Interpretation Voraussetzung des eigenen Handelns ist.

Die Katastrophe im Drama ist oft direkte Folge einer mangelhaften oder unzutreffenden Lektüre. In Racines Tragödie ›Phèdre‹ hält Thésée seinen Sohn Hippolyte der inzestuösen Liebe zu Phèdre, seiner zweiten Frau, für schuldig.<sup>1</sup> Hippolyte erbleicht, zittert, wirkt bedrückt und kühl (Verse 1023–1026). Diese Anzeichen, die der Vater als Beweis für Hippolytes frevelhaftes Verhalten interpretiert, sind in Wirklichkeit Ausdruck seiner Scham über die von ihm zurückgewiesenen Avancen der Stiefmutter. Doch Thésée glaubt an die Regel, wonach man das Herz treuloser Menschen an solch eindeutigen Zeichen – »signes certains« (Vers 1039) – erkennen könne und lässt den Unschuldigen durch Neptun töten.

Die Akteure tragen Verantwortung für eine korrekte Lektüre ihrer Partner und deren Leidenschaften. Racines ›Andromaque‹<sup>2</sup> beruht auf lauter einseitigen Liebesbeziehungen: Oreste liebt Hermione, die Pyrrhus, den König, liebt; dieser liebt Andromaque, die aber ihrem toten Gatten treu bleiben will. Aus Eifersucht fordert Hermione ihren Verehrer Oreste auf, den König töten. Nach dem Mord überhäuft sie aber Oreste mit Vorwürfen; er hätte doch in ihrem Herzen lesen und dabei ihre momentane Eifersucht als Antrieb erkennen müssen.

Ah! fallait-il en croire une amante insensée?  
Ne devais-tu pas lire au fond de ma pensée?

---

<sup>1</sup> J. Racine, *Phèdre*, Paris 2002.

<sup>2</sup> J. Racine, *Andromaque*, Paris 2000.

Et ne voyais-tu pas dans mes emportements  
Que mon coeur démentait ma bouche à tous moments? (Verse 1545-1548).

Bei der Analyse ihres eigenen leidenschaftlichen Verhaltens («emportements») unterstreicht Hermione den Widerspruch zwischen Mund und Herz, zwischen dem Mordauftrag, den sie als eine vor Eifersucht Rasende geäußert habe, und der Liebe zu Pyrrhus in ihrem Inneren, die einem solchen Ansinnen entgegenstehe. Vom anderen wird also eine umfassende Lektüre des Selbst erwartet, eine Lektüre die nicht allein auf die verbalen Äußerungen abstellt, sondern deren Glaubwürdigkeit mit Blick auf die innere Haltung überprüft. Den Interaktionen in der Tragödie scheint eine Ethik der Lektüre zu Grunde zu liegen, deren hohe Ansprüche jedoch meist unerfüllt bleiben. Das Tragische nimmt seinen Anfang mit der Unfähigkeit, den anderen und die ihn bestimmenden Emotionen als kohärentes Ganzes zu lesen.

Ebenso schwierig wie der Umgang mit den Leidenschaften anderer Akteure erweist sich die Beziehung zu den eigenen Gefühlen. Die Monologe als Momente der Introspektion *par excellence* bieten Einblick in Aufbau und Funktionen der modalen Figuren. So entwirft der Anfangsmonolog von Corneilles Tragödie ›Cinna ou la clémence d'Auguste‹ ein eigentliches Modell des Subjekts.<sup>3</sup> Emilie steht in der Gunst des Kaisers, fühlt sich aber verpflichtet, den von Auguste an ihrem Vater begangenen Mord zu rächen. Hin- und hergerissen zwischen ihrem Hass auf Auguste und ihrer Liebe zu Cinna beschliesst sie am Ende ihres Monologs, den Kaiser trotz des hohen Risikos durch ihren Geliebten töten zu lassen und Cinna nur unter dieser Bedingung zu heiraten.

Impatients désirs d'une illustre vengeance  
Dont la mort de mon père a formé la naissance,  
Enfants impétueux de mon ressentiment,  
Que ma douleur seduite embrasse aveuglément,  
Vous prenez sur mon âme un trop puissant empire:  
Durant quelques moments souffrez que je respire,  
Et que je considère, en l'état où je suis,  
Et ce que je hasarde, et ce que je poursuis (Verse 1-8).

...

Cessez, vaines frayeurs, cessez, lâches tendresses,  
De jeter dans mon cœur vos indignes foiblesses;  
Et toi qui les produis par tes soins superflus,  
Amour, sers mon devoir, et ne le combats plus.  
Lui céder, c'est ta gloire, et le vaincre, ta honte,  
Montre-toi généreux souffrant qu'il te surmonte,  
Plus tu lui donneras, plus il te va donner,  
Et ne triomphera que pour te couronner (Verse 45-52).

<sup>3</sup> P. Corneille, *Cinna ou la Clémence d'Auguste*, Paris 1999. Vgl. dazu Verf., *Theorie und Praxis der Analyse französischer Texte*, Tübingen 2004, 125ff.

Der Monolog inszeniert ein im Inneren des Subjekts ablaufendes Drama, wobei Gefühlsfiguren als anthropomorphe Akteure auftreten. In den Versen 1-8 erscheinen die Rachewünsche als Kinder (»Enfants impétueux«), während Groll und Schmerz als Mutterfiguren agieren: *ressentiment* hat die ungestümen Kinder geboren und *douleur* umarmt sie. Der Gestus der blinden Umarmung verweist auf eine unreflektierte Akzeptanz der Rachegelüste: der personifizierte Schmerz übernimmt in der Tat die Funktion einer Beurteilerinstanz, die aber nicht durch die Vernunft, sondern durch das Gefühl geleitet wird. Dieser Vorgang ist nun seinerseits Gegenstand einer Beurteilung: Als übergeordnete und offensichtlich vernunftgesteuerte Instanz distanziert sich Emilies Ich von der unreflektierten Guttheissung der Rache durch »ma douleur« und verlangt von ihren Gefühlen Zeit für eine Reflexion. Am Anfang stehen Gefühl und Vernunft im Gegensatz zueinander: die Rachegelüste beeinträchtigen die Fähigkeit zu überlegen und müssen zurückgedämmt werden. Am Schluss des Monologs (Verse 45-52) soll die Liebe mit der zur Pflicht mutierten Rache eine Abmachung treffen, was einem vernunftbetonten Handeln entspricht.

Überlegen und vernünftiges Handeln werden immer wieder durch Affekte in Frage gestellt. Symmetrisch zu den ungestümen Rachegelüsten, die sie am Anfang zu zügeln versucht, fordert Emilie am Schluss des Monologs die »feigen Liebesgefühle« auf, sie nicht mehr zu behelligen (»Cessez, vaines frayeurs; cessez lâches tendresses«, Vers 45).

Aufschlussreich für die dem Text zugrunde liegende Anthropologie ist die präzise Entsprechung der beiden gegensätzlichen Leidenschaften. In der Tat sind die Funktionen der Rachelust und jene der Liebesgefühle Punkt für Punkt miteinander vergleichbar. Die Rachegelüste werden vom Tod des Vaters, die Angst um den Geliebten (»lâches tendresses«) von »Amour« hervorgerufen (»Et toi [Amour] qui les produis«, Vers 47). Beide beeinträchtigen die Urteilsfähigkeit des Subjekts: die Rachegelüste erweisen sich als zu heftig für die Seele, während die Liebesgefühle das Herz schwach werden lassen.

	ANFANGSTEIL (V. 1-8)	SCHLUSSTEIL (V. 45-52)
GEFÜHLSFIGUREN	BEREICH DER RACHE	BEREICH DER LIEBE
URSPRUNG	<i>mort de mon père, mon ressentiment</i>	<i>toi, qui les produis ... Amour</i>
BENENNUNG	<i>impatiens désirs enfants impétueux</i>	<i>vaines frayeurs, lâches tendresses</i>
TÄTIGKEIT	<i>pren[dre] un trop puissant empire</i>	<i>jeter vos indignes faiblesses</i>
ORT DER WIRKUNG	<i>sur mon âme</i>	<i>dans mon coeur</i>

Die vertragliche Beziehung zwischen Liebe und Pflicht wird metaphorisch durch höfische Rangordnung und Krönungszeremonie dargestellt, was die gesellschaftliche Relevanz des Vorhabens unterstreicht. Die höfische Metapher kontrastiert mit der aus dem familiären Bereich stammenden Beziehung Mutter-Kind, welche für die unüberlegte Rachelust steht (Verse 3–4). Nach dem Wechselspiel der Gefühle steht am Ende des Monologs die von der Vernunft diktierte Verbindung von Rache und Heirat. Auf diese Weise nimmt Emilie ihre Gefühle unter Kontrolle und integriert sie in ein gesellschaftlich anerkanntes Wertesystem.

Emilies Monolog skizziert eine Theorie des handelnden Subjekts und gibt wesentliche Hinweise auf die in Corneilles Stück angelegte Anthropologie. Die Gefühle erscheinen als Kräfte, welche die Seele oder das Herz zu dominieren drohen und deshalb eingedämmt werden müssen. Eine übergeordnete vernunftbetonte Instanz, die als Ich-Person für das Subjekt spricht, hat die doppelte Funktion des Beurteilens und des Manipulierens inne: Sie verurteilt die unreflektierte Gutheissung der Rachegeleüste und bringt diese dazu, eine vertragliche Abmachung einzugehen. Geregelte hierarchische Beziehungen zwischen den modalen Figuren sind Voraussetzung für die Handlungsfähigkeit des Subjekts.

Die Hierarchie der modalen Figuren – »Amour« hat sich »devoir« unterzuordnen, um schliesslich gekrönt zu werden – überträgt Emilie zu Beginn der zweiten Szene auf die *dramatis personae*, wobei sie die Rache an Auguste und ihre Heirat mit Cinna durch eine kommerzielle Metapher miteinander verknüpft: Sie lässt sich durch Cinna zum Preis von Augustes Kopf kaufen (Vers 56).

Je l'ai juré, Fulvie, et je le jure encore,  
 Quoique j'aime Cinna, quoique mon cœur l'adore,  
 S'il me veut posséder, Auguste doit périr,  
 Sa tête est le seul prix dont il peut m'acquérir,  
 Je lui prescis la loi que mon devoir m'impose (Verse 53–57).

Die Schnittstelle zwischen modaler Struktur und narrativem Programm zeigt sich in der Figur des Schwörens (Vers 53). Der Schwur als performativer Sprechakt entspricht einem Vertrag des Subjekts mit sich selber, wobei in der Regel Dritte als Zeugen zugegen sind und eine transzendente Instanz die Einhaltung des Versprechens, bzw. die Treue zu den als gültig gesetzten Werten garantieren soll. Wer schwört, bindet seine Emotionen in einen kohärenten Handlungszusammenhang ein. Fulvie kommt dabei die Funktion zu, Emilies Sprachhandlung zu beglaubigen und zu bezeugen. Der Akt des Schwörens markiert so den Übergang von der intrasubjektiven zur intersubjektiven Ebene, vom Aufbau der modalen Kompetenz des Subjekts zur Realisierung des Vorhabens, das die Interaktion mit anderen Akteuren voraussetzt.

Die homogene Konfiguration des Subjekts, die sich im Schwur zeigt, wird in der zweiten Szene von Emilies Vertrauten Fulvie in Frage gestellt. Ihr Einwand, wonach das Rachevorhaben Cinnas sicheren Tod bedeutet, wirft Emilie wieder in den chaotischen Gefühlszustand vom Anfang zurück. Die Meuterei des Herzens – »Et mon devoir confus, languissant, étonné, / Cède aux rébellions de mon cœur mutiné« (Verse 123–124) – führt zum Zusammenbruch der hierarchischen Ordnung von Liebe und Pflicht (s.o. Verse 45–52). An beiden Stellen wird die innere Struktur des Subjekts durch gesellschaftliche Szenarien – Amors Krönung bzw. dessen Meuterei – dargestellt, die in einem thematischen Bezug zur dramatischen Handlung stehen. Emilie plant ja einen politischen Umsturz und damit die Zerstörung der höfischen Hierarchie. Paradoxerweise kann die Rebellin ihren Plan aber nur dann umsetzen, wenn seine modale Struktur der monarchischen Metapher (die Pflicht krönt die Liebe) entspricht. Umgekehrt verunmöglicht Amors Meuterei das Vorhaben, das auf den gewaltsamen Sturz des Kaisertums abzielt. Dieser offensichtliche Widerspruch zwischen dem Ziel ihres Handelns und der dazu erforderlichen inneren Ordnung nimmt gewissermaßen Emilies Scheitern voraus.

Sowohl das ›Lesen‹ der Emotionen anderer Akteure als auch die Art und Weise, wie die *dramatis personae* die eigenen Leidenschaften manipulieren, lassen in der klassischen Tragödie Modelle einer Psychologie des Subjekts *avant la lettre* erkennen. Dabei erscheinen die Vorgänge im Inneren – etwa der Aufbau von Emilies Handlungskompetenz im Monolog und deren momentaner Verlust in der folgenden Szene – als komplexe narrative Sequenzen mit vergleichbaren metaphorischen Figuren: Die Identität des Subjekts konfiguriert sich in der ständigen Veränderung der aktanziellen Beziehungen seiner Teilfiguren. Die Ästhetik des Dramas gründet nicht zuletzt auf der Spannung zwischen den im Inneren des Subjekts ablaufenden modalen Prozessen und der Interaktion der Personen auf der Handlungsebene.

# Das Glück des Übenden

## Vom agonistischen Umgang mit den Affekten in der stoischen Philosophie

Uta Poplutz

»Man muß doch nicht immer speculiren,  
sondern auch einmal an die Ausübung denken«.

I. Kant, Kleinere Vorlesungen

### Das Paradigma: Herakles

Herakles, der griechische Heros und Halbgott, war bis in die römische Kaiserzeit hinein Schutzgott der antiken Athletengilde, die sich auch nach ihm benannte. Sein Standbild fand sich in so gut wie jeder sportlichen Einrichtung. Und bei den panhellenischen Spielen von Olympia wurde der jeweilige Sieger einer Disziplin mit einem Kranz aus wilder Olive geehrt, welcher vom heiligen Baum des Herakles geschnitten war (vgl. Paus. V 7,7 oder Pind., Olymp. III 16–18).

Herakles war aber ebenso Patron und Paradigma der kynisch-stoischen Philosophie (z.B. Luc., Vit. Auct. 7), so dass ihn Epiktet etwa als Vorkämpfer und Paradeathleten für die Tugend bezeichnen konnte (Diss. III 22,57; 24,13). Der Zusammenhang liegt auf der Hand: Wie kaum eine andere Gestalt eignete sich Herakles dazu, der Philosophie als Symbolfigur des tugendhaften Menschen zu dienen, der nicht den einfachen, sondern den steinigen Weg wählt. Von Zeus mit einer Sterblichen gezeugt, der Königstochter Alkmene, musste er eine lange und beschwerliche irdische Bahn durchlaufen, ehe er »in den Olymp aufgenommen werden konnte« – und zwar erst nach seinem Tod. Herakles realisiert *in personam* das Motto »*per aspera ad astra!*«. In ihm gehen die Aspekte des Agons um die Tugend und die handfeste physische Anstrengung ein unauflösbares Konglomerat ein. Aus eigener Kraft kämpfte er sich zum grössten Helden der Griechen empor, indem er ihre Welt von Schrecknissen und Ungeheuern befreite. Und dies mittels einer vorgängig getroffenen Entscheidung zwischen zwei grundlegenden Wahlmöglichkeiten: Lust (ἡδονή) und Widrigkeit bzw. Mühe (πόνος).

Diese Alternative illustriert vor allem die Prodikos-Erzählung von Herakles am Scheideweg in der Fassung Xenophons (Mem. II 1,21–33): Nach einem einleitenden Hesiod-Zitat (Op. 289f) »Doch vor die Tugend (ἀρετή) haben die unsterblichen Götter den Schweiß gesetzt« (Mem. II 1,20) wird berichtet, wie Herakles als

junger Mann zu entscheiden habe, welchen Lebensweg er einschlagen wolle (1,21). Da kamen zwei grosse Frauen auf ihn zu, Frau *Arete* (Tugend) und Frau *Kakia* (Laster): Letztere versprach ihm ein Leben ohne *Ponos* (Mühsal), reich angefüllt mit allen nur erdenklichen Freuden und Annehmlichkeiten. Frau *Arete* hingegen bot ihm ein Leben in *Ponos* und Enthaltbarkeit. Die Begründung für diesen Kausalzusammenhang wird in der Form eines allgemeingültigen weisheitlichen Grundsatzes formuliert:

»Denn von dem wirklich Guten und Schönen (ἀγαθῶν καὶ καλῶν) geben die Götter den Menschen nichts ohne Mühe und Anstrengung (οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας)« (Mem. II 1,28).

Und sie fügt hinzu:

»Willst du auch körperlich kräftig sein, so musst du den Körper daran gewöhnen, dass er dem Verstand folgt, und dich üben in Mühe und Schweiß (γυμναστέον σὺν πόνοις καὶ ἰδρωτί)« (II 1,28).

Wer sich nun aber ungeachtet dessen diesem Weg anvertraut, der wird – und das ist der bleibende, unschätzbare Lohn – von ganz Griechenland bewundert und verehrt. Ein solcher Ruhm weist dann wie bei Herakles über den Tod hinaus (II 1,33). Ein Hauch von Unsterblichkeit!

Die bei Xenophon erwähnte Übung in »Mühe und Schweiß« *zusammen* mit der bewussten Entscheidung dazu – das ist wesentlich! – markiert nun den Fix- und Vergleichspunkt zur Thematik der Beherrschung von Affekten in der stoischen Philosophie: Wie Herakles einst gegen die wilden Tiere ankämpfte, so muss der Weise gegen die Leidenschaften (ἡδοναί) und Laster antreten, die diese Tiere allegorisch darstellen. Das aber geschieht in der Form eines Kampfes. Warum ist das so? Und wo genau spielt sich dieser Kampf ab?

### Das Problem: Affekte

Stoische Ethik kann man guten Gewissens als Vernunftethik charakterisieren. Jeder Mensch hat, noch bevor er irgendetwas anderes empfinden kann, ein Verhältnis zu sich selbst, anders ausgedrückt: Er bezieht sich auf seinen eigenen Bestand (πρῶτον οἰκεῖον), den er erhalten möchte. Entsprechend der Oikeiosis-Lehre erstrebt der Mensch von Natur aus das ihm Zutragliche. Zusätzlich zum Trieb (ὄρμη), den er mit dem Tier gemein hat, zeichnet ihn nun aber die Vernunft (λόγος) aus: Die Vernunft ist nach stoischer Konzeption das Göttliche bzw. das Gottverwandte im Menschen und erhebt ihn substantiell über das Tier. Dem Menschen fehlt gemäss dieser Definition also nicht einfach etwas, so dass man ihn als »Mängelwesen« einordnen müsste, sondern ihm eignet Zusätzliches, das aber nicht nur Geschenk, sondern Auftrag ist: Die Sorge um sich selbst. Damit

ist der λόγος der Aspekt, der Menschen und Göttern gemeinsam ist, und Epiktet scheut sich sogar nicht zu behaupten, dass der Mensch κατὰ γὰρ τὸν λόγον in nichts geringer ist als die Götter (Diss. I 12,26). So ist er eben nicht dazu verdammt, fraglos seinem Trieb zu folgen, sondern hat in der jeweiligen Situation die Möglichkeit und mehr noch die Verpflichtung zur Entscheidung. Ist das gefällte Werturteil falsch und stimmt die Vernunft dennoch einer Handlung zu, schießt diese über das Ziel hinaus in Form eines »übersteigerten Triebes«: Dem *Affekt* (παθός). Ein Affekt ist nichts anderes als ein *fehlgeliteter* Antrieb. Er ist immer *exzessiv* und gehorcht nicht mehr dem Logos, wird mithin als – auch physiologisch – wahrnehmbare *Bewegung* charakterisiert, die vernunftlos und damit gegen die Natur ist (vgl. Stob. II 88,8–90,6). Denn auf diese Weise wird die Seele, die als Teil (μέρος) oder Bruchstück (ἀπόσπασμα) Gottes selbst göttlich ist, missachtet. Chrysipp, der die platonische Konzeption ablehnt und bestreitet, dass die Seele aus vernünftigen und vernunftlosen Elementen besteht, definiert Affekte vor allem als Instabilität, als beständige Fluktuation des Führungsvermögens der Seele, sodass Bezeichnungen wie Spannungslosigkeit oder Schwäche diesen Zustand treffend umschreiben (vgl. Plut., »De virtute morali« 7,446F–447A). Man kann sie aber in einer anderen Tradition auch umgekehrt als inneren Spannungs- oder Erregungszustand definieren, welcher entsteht, wenn Wollen und Können in einen Konflikt geraten. Wie auch immer. Indem der Mensch ein falsches Werturteil fällt, lebt er gegen die Vernunft. Lebt er gegen die Vernunft, so auch – entsprechend der stoischen Telos-Formel – gegen die Natur<sup>1</sup>. Wer aber gegen die Natur lebt, verliert das Glück: Er verpasst die Möglichkeit, seine personale Identität zu erlangen.

In und mit der stoischen Affektlehre geht es also um mehr als um einen beliebigen Teil analytischer Tugendethik. Sehr konkret und ganz praktisch stehen Glück oder Unglück selbst zur Disposition. Denn glücklich ist nur, wer in Übereinstimmung lebt (ὁμολογουμένως ζῆν). Übereinstimmung jedoch ist bei einem falschen Vernunfturteil nicht gegeben, denn dort lebt man gerade nicht nach dem »gleichen Logos« und verliert seine Identität, indem man sich an Fremdes haltlos ausliefert. Das stoische Glückskonzept erweist sich als zutiefst individuell: Der Einzelne hat letztlich keine andere Stütze als sich selbst. Dennoch – und das widerspricht sich nicht – weiss er sich immer in ein umfassendes Grösseres, näherhin die Allnatur oder Weltvernunft, eingeordnet.

---

<sup>1</sup> Die Telos-Formel lautet: »Ziel ist es, zu leben in Übereinstimmung mit der Natur« (SVF I 552). Der Stoiker soll in Einklang mit dem Logos leben, welcher göttlicher Wille der Allnatur und deswegen zugleich Nomos ist. Die Gesetzmässigkeit der Welt ist also keine sinnentleerte Beliebigkeit, sondern kann vom Stoiker als sinnstiftende Ordnung verstanden werden.

Die Frage lautet nun: Wann ist ein Werturteil denn überhaupt falsch? In welchen Fällen kann man von fehlgeleiteter Vernunft und überschüssenden Trieben sprechen? Die Antwort der Stoa: Auf jeden Fall immer dann, wenn der Mensch Unverfügbares als Gut definiert und anstrebt. Tugend wäre damit also das Wissen über Verfügbares und Unverfügbares – und das entsprechende Handeln gemäss dieser Erkenntnis. Affekte besitzen demzufolge eine kognitive Struktur, da sie einer vorgängigen Entscheidung unterliegen und uns nicht einfach so ›passieren‹. Sie sind ein ungesunder Geisteszustand und nicht so sehr das, was wir in heutiger Nomenklatur mit Emotionen bezeichnen.

Epiktet bringt es mit dem Grundaxiom der *Dihairesis* auf den Punkt, welches besagt, dass man zwischen den Dingen unterscheiden muss, die in unserer Macht liegen und deswegen aktiv beeinflusst werden können, und den Dingen, die ausserhalb unseres Machtbereichs liegen und darum einfach nur hinzunehmen sind (vgl. Diss. II 6,24; I 22,9; II 5,4; Ench. 1,1). Zur ersten Gruppe zählt nach Epiktet vor allem der Gebrauch der Vorstellungen, der ›Phantasiai‹, zur letzteren alles weitere, was in irgendeiner Form Einfluss auf unser Leben hat wie etwa Gesundheit und Wohlstand, aber auch Leben oder Tod. Dies sind die stoischen *Indifferentia* oder *Adiaphora*, die nicht in unserer Verfügungsgewalt liegen und darum auch nicht Ziel und Zentrum unseres Denkens, Fühlens oder Handelns sein dürfen. Hat man das erkannt, erkennt man auch das wesentliche Kriterium, das den Ansatzpunkt für die Sorge um das Glück bildet: die eigenen Gedanken. Denn die Vorstellungen, die wir uns von den Ereignissen machen, sind entscheidend, nicht die Ereignisse selbst, die in sich indifferent sind. Indifferenz gegenüber den Äusserlichkeiten verschafft also nicht nur Glück, sie *ist* Glück. Und exakt hier setzt die Vernunft an. Und mit ihr – wie könnte es anders sein – der Kampf.

### Die Lösung: Übung

Anders als bei Herakles, von dem es heisst, er habe mittels seiner sog. ›Zwölf Arbeiten‹ (*Δωδεκάθλος*) die Welt von den Schrecknissen befreit, verlegt die stoische Reflexion die zu bestehende Auseinandersetzung ganz und gar in *das Innere* des Menschen. In der Seele, im Widerstreit der Meinungen, ja vor allem in der Rezeption und Verarbeitung von Sinneseindrücken, wird der entscheidende Agon gekämpft. Zwar erkennt schon die Mittlere Stoa mit *Poseidonios von Apameia* (ca. 135–50 v. Chr.) den Einfluss, den die physische Konstitution des Einzelnen auf das ›Temperament‹ der Seele ausübt: Die affektiven Regungen stehen in Interdependenz mit der physischen Disposition des Leibes. Und man soll durch massvolle Ernährung

und körperliche Ertüchtigung bzw. Ausbildung den Leib zum geeigneten Organ für die vernunftgeleitete Lebensführung ausbilden. Hauptaustragungsort des Kampfes aber bleibt die Seele. Das klare Ziel lautet: stärker zu werden als man selbst. Mit M. Foucault formuliert: »In der Ethik ... liegt die Notwendigkeit und die Schwierigkeit des Kampfes darin, daß er sich als ein Zweikampf mit sich selber abspielt: ›gegen die Begierden und die Vergnügungen‹ kämpfen heißt, sich mit sich messen«<sup>2</sup>.

Ein wahrhaft Weiser, der die Kunst der *Apatheia* beherrscht, wird man nun allerdings nicht allein aufgrund des einfachen Entschlusses oder der deutlichen Einsicht in diese Zusammenhänge, sondern nur durch konsequente Vorbereitung und Einübung. Das ist der erste Schritt. Und darin sind sich die Agonisten der Palästra und die Agonisten der Tugend einig: Niemand kann unvorbereitet in einen Kampf gehen und ihn gewinnen. Um also zur Grundhaltung der Indifferenz zu finden, bedarf es der Anstrengung. Im exakten Wort-sinn lautet die Anforderung also, einen asketischen Weg zu gehen. Ohne Anstrengung gibt es keine Tugend (vgl. Sen., Ep. 31,4). Und diese Anstrengung ist nicht nur Theorie, sondern Praxis. Und verläuft nach bestimmten Prinzipien. So beginnt jedes Streben nach Weisheit und Glück mit schonungsloser Selbsterkenntnis. Wer sich bessern will, muss sich zunächst einmal erforschen:

»Soweit du kannst, argumentiere mit dir selbst, verhöre dich. Des Klägers Aufgabe nimm zuerst wahr, dann die des Richters, zuletzt die des Fürsprechers« (Sen., Ep. 28,10).

Dieser (platonische) Dialog mit sich selber, der an das delphische »Erkenne dich selbst« anknüpft, kann als ein Weg des Denkens gefasst werden, der zwar durchaus freundschaftlich geführt werden kann, jedoch nicht des Kampfaspektes entbehrt. Jede geistige Übung ist ein Agon, denn »man muß sich selbst dahin bringen, seinen Standpunkt, seine Haltung, seine Überzeugung zu ändern, also mit sich selbst zu dialogisieren, das heißt, mit sich selbst zu kämpfen«<sup>3</sup>. Ein wesentlicher Schritt ist zum Beispiel die *meditatio*, die Seneca oder Epiktet als *exercitium* oder *askesis* begreifen, als eine Übung. Genau wie ein Athlet sich im Training mithilfe von speziellen Übungen oder der Simulation einer Kampfsituation langfristig und regelmässig darauf vorbereitet, eines Tages den »wirklichen« Agon mit einem »realen« Gegner aufzunehmen, so sollte auch die *meditatio* nach Möglichkeit täglich und zu einer festgelegten Zeit vorgenommen werden (*cotidie*). Dabei steht nicht nur der Intellekt im Fokus, sondern die ganze Person. Dies alles dient im Kern dazu, frei zu

<sup>2</sup> M. Foucault, Der Gebrauch der Lüste (Sexualität und Wahrheit 2), Frankfurt.M. 1989, 90f.

<sup>3</sup> P. Hadot, Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitieren der Weisheit, Frankfurt a.M. 2002, 27.

werden von Leidenschaften und eine innere Haltung des An- und Hinnehmens zu erlernen, sodass auch mögliche plötzliche Schicksalsschläge diesen umfassenden Zustand der Ruhe (*securitas*) nicht mehr tangieren können. Dabei gilt: Nur was man beizeiten und stetig eingeübt, ja sich im wahrsten Sinne des Wortes *antrainiert* hat, ist auch in Extremsituationen verfügbar:

»Was immer heilsam ist (*salutaria sunt*), muss oft gebraucht, oft verwendet werden, sodass es uns nicht nur bekannt, sondern auch verfügbar ist (*ut non tantum nota sint nobis, sed etiam parata*)« (Sen., Ep. 94,26).

Das ausgemachte Ideal ist der *vir bonus*, der man werden muss, um ein glückliches Leben zu führen: Ein solcher besitzt die unerschütterliche, ja heitere Seelen- oder Gemütsruhe (*securitas*), die das genaue Gegenteil ständiger innerer Erregung ist, die Seneca mit *curae* bezeichnet und die man heute lapidar ›Stress‹ nennen würde. Vor allem Seneca geht es darum, die Situation des Menschen, welcher ein Unbehagen (*curae*) verspürt, als dessen Ursache Angst auszumachen ist, zu erleichtern durch die Konzentration auf innere und damit verfügbare Werte, allen voran durch das rationale Prinzip, den *animus*. Ähnliches empfiehlt Epiktet: Der Gebrauch der Vorstellungen, der ja zum Bereich der aktiv beeinflussbaren Sphäre zählt, ist entscheidend für das Wohl und Wehe der eigenen Seele, also auch für die Entstehung von Affekten. Denn die Gedanken und Anschauungen, die man sich über Aussendinge macht, setzen sich im Bewusstsein fest und beeinflussen unser Fühlen und Handeln. Also gilt:

»Derjenige ist der wahre Übende (Asket), der sich mit solchen Eindrücken übt« (Epict., Diss. II 18,27).

Dies ist der erste, ja vielleicht sogar der eigentliche Agon. Und hier hat man sich vor allem als Athlet zu beweisen. Wie das geschieht? Indem man sich gegen die (falschen) Phantasien *übt* (Diss. III 8,1) und gegen sie *ankämpft* (Diss. II 18), ihnen widersteht (Diss. III 2,8) und sie schliesslich besiegen lernt (Diss. II 18,23). Die Seele bedarf des regelmässigen Trainings. Allerdings gibt es Entwicklungs- und Vorbereitungsstufen, die dringend zu beachten sind. Man sollte nicht jeden Zweikampf suchen, wenn man noch nicht stark genug ist. Die markante Formulierung Epiktets dazu:

»Ein hübsches Mädchen ist ein zu harter Kampf für einen Jüngling, der erst begonnen hat zu philosophieren« (Diss. III 12,7).

Niemand ist – und das ist bei all dem der implizite Trost – von Anfang an ein vollkommener Athlet bzw. vollkommener *vir bonus*; aber jeder hat die Macht, die Möglichkeit und die Verpflichtung, die Seele zu lenken bzw. lenken zu lassen sowie unermüdlich zu üben und dadurch – wenn man es dann in eine positive Richtung gewirkt

hat – auch vorherige Niederlagen ungeschehen zu machen. Denn eins trifft in jedem Fall zu: Im Unterschied zu den Agonisten der Palästre und Stadien, die prinzipiell unabhängig von Sieg oder Niederlage recht glückliche Menschen sein können, weil sie noch ein anderes Leben jenseits der Wettkampfstätten führen, gilt für die Agonisten des Tugendkampfes das Prinzip ›Alles oder Nichts‹: Ein Sieg ist im Zuge eudämonistischer stoischer Ethik zur Erlangung des Glücks zwingend.

### Der Gewinn: Glück

Die Hauptleistung besteht also im Üben der Seele zur Vorbereitung für den noch ausstehenden Agon, letztlich für die Konfrontation mit dem Tod. Nach Seneca wurzeln alle Ängste des Menschen in einer fundamentalen Ur-Angst, die am Grund jeder anderen Furcht liegt: Der Angst vor dem Sterben. Diese Angst bringt Seneca mit Hilfe des Bildfeldes der *munera*, der römischen Gladiatorenspiele, ins Wort. Wie ein Gladiator seine Angst vor dem Tod überwindet und dessen Gefährdung auf die einzig mögliche Art besiegt, indem er ihm furchtlos entgegentritt, so soll auch der *vir bonus* sich von äusserlichen Un-Werten befreien: Nicht nur von Geld, Lust und Besitztum, sondern auch von Gesundheit und sogar von dem Axiom der Lebendigkeit. Wer sich davon innerlich frei macht, der kann den Kampf mit dem Schicksal getrost aufnehmen: Er befindet sich nämlich in einem umfassenden Zustand der *se-curitas*. Er ist unverletzbar. Er ist im Gleichgewicht. Ja, er ist glücklich.

Das heisst: Die einzige überlegene und autarke Möglichkeit, mit den Existentialien des Lebens zurechtzukommen, ist die Indifferenz, die ihren Ausdruck in der *Apatheia* findet. Für den Stoiker ist das Leben wie für jeden anderen ein Kampf. Niemand erlöst ihn von den Widrigkeiten und Widerständen des Lebensgeschicks (*providentia*, *fortuna*). Aber die fundamentale Umwertung in der Beurteilung dessen als *amor fati* oder *amor dei* und der in der Folge ›vernünftige‹ Umgang damit führt dazu, dass daraus ein positiver Gewinn zu ziehen ist: Wie bei Herakles sind die Herausforderungen mittels der Widrigkeiten als besondere Auszeichnung zu verstehen, die überhaupt erst den eigenen Entscheidungsspielraum eröffnen.

»Die Tapfersten sucht es [sc. fortuna] sich als ebenbürtige Gegner. An manchen geht es aus Widerwillen vorüber. Gerade die unbeugsamsten und aufrechtsten Charaktere greift es an, um seine Gewalt gegen sie zu richten« (Sen., Prov. 3,4).

Eine Umwertung der Werte und die klare Absage an jede Form von Schicksalshader. Dazu kommt – und das ist allerhand: Der Preis für das Bestehen ist in letzter Konsequenz nichts Geringeres als die Überwindung der Macht des Todes, die in der Furcht des Menschen

vor dem Tod besteht. Wird diese intellektuell gebrochen, ergibt sich ein neues Deutungsmuster von Leben und Tod. Auch wenn man stirbt.

Der Hoffnungsschimmer für alle Anfänger dabei ist, dass eine solche Haltung eingeübt werden kann. Denn das wissen auch die praxisorientierten Stoiker: Da die allgemeinmenschliche Schwäche die Verwirklichung des Ideals kaum bis zur Vollendung kommen lässt – höchstens in herausragenden Gestalten wie Cato oder Herakles – hat schon das alleinige Streben danach Relevanz. Besonders bei Seneca zeichnet sich Philosophie wesentlich durch einen dynamischen Charakter aus: Sie ist mehr das stete Streben nach Weisheit und Glück als deren wirklicher Besitz.

Und so erweist sich das stoische Glück immer als das Glück des Übenden, das Glück des Asketen. Die Sorge um sich selbst bedeutet zugleich eine Rückkehr zu sich selbst, indem sie von der Fremdsteuerung durch Leidenschaften und Affekte befreit und so Autonomie, aber auch Übereinstimmung mit der Natur verspricht, zu der nach stoischer Vorstellung jeder berufen ist: Ein Leben gemäss der Vernunft und in Einklang mit der ›Weltseele‹, dem göttlichen Logos. Der Weg: Konzentration auf das Verfügbare, das Eigene. Ignorierung all dessen, was nicht der persönlichen Kontrolle unterliegt. Und das geht? Ja. Denn entgegen der Theorie Sigmund Freuds ist Verdrängung bzw. Verleugnung für den Stoiker eben keine Illusion: Das Unglück existiert nicht, wenn man sich das nur überzeugend genug zuspricht. Schlagkräftiger kann man zwar für ein System kaum werben. Aber ob es wirklich funktioniert? Nicht alle Fragen bedürfen der letztgültigen Klärung. Und das ist vielleicht auch ganz gut so.

## Affekte, Intuitionen und die adverbiale Bestimmtheit des Sittlichen

*Johannes Fischer*

Ich möchte ausgehen von einem augenfälligen sprachlichen Unterschied zwischen den Ausdrücken ›Affekt‹ und ›Gefühl‹. Wir können sagen ›Sie erschlug ihn im Affekt‹, aber wir würden nicht sagen ›Sie erschlug ihn im Gefühl‹, an welche Gefühle hier auch immer gedacht werden mag. Gefühle schreiben wir Subjekten als deren Befindlichkeiten zu: Sie liebt, sie hasst usw. Das Wort ›Affekt‹ dagegen ist in jenem Satz adverbial gebraucht. Es ist eine Näherbestimmung der Art und Weise, wie das Erschlagen vor sich ging, und nicht eine prädikative Bestimmung in bezug auf diejenige, die erschlägt. Die Rede von Affekthandlungen bringt diesen adverbialen Bezug unmittelbar zum Ausdruck.

Auf den ersten Blick mag diese Beobachtung nicht besonders aufregend erscheinen. Doch bei näherer Betrachtung kommt dem Unterschied zwischen prädikativer und adverbialer Bestimmung erhebliche Bedeutung zu, und nicht wenige Irrtümer beruhen auf der Konfundierung beider Arten von Bestimmungen. In theologischer Perspektive betrifft dies zum Beispiel den Unterschied zwischen einem Gefühl der Liebe und dem Geist der Liebe. Ersteres ist eine subjektive Befindlichkeit, Letzterer hingegen lässt sich nur adverbial aussagen: Jemand urteilt oder handelt im Geist der Liebe. Man kann daher die christliche Liebe kaum ärger missverstehen, als wenn man sie prädikativ als eine Art Gefühl auffasst. Stellt man in Rechnung, dass für das Neue Testament die sittliche Ausrichtung von Christinnen und Christen »Frucht des Geistes« (Gal 5, 22) ist, dann muss von ihr insgesamt gelten, dass sie angemessen nur adverbial thematisiert werden kann.

Warum ist das wichtig? Es gibt in der aktuellen ethischen Diskussion eine starke Tendenz, die Quelle der sittlichen bzw. moralischen Orientierung in die Subjektivität zu verlegen, in das Gefühl, den Willen, Interessen, das Selbst usw. Das bedeutet in der Konsequenz, dass die sittliche Nötigung, in einer bestimmten Weise zu handeln, nicht von der betreffenden Situation ausgeht in dem Sinne, dass diese nach der Handlung ruft. Vielmehr sind wir durch uns selbst genötigt. Und so entsprechen wir mit der Handlung auch nicht primär der Situation, sondern uns selbst. Aufschlussreich sind in dieser Beziehung Überlegungen von Harry Frankfurt. Er diskutiert das Beispiel einer Mutter, die versucht ist, ihr Kind im Stich zu lassen, dies dann aber doch nicht über sich bringt. Was sie nötigt zu

bleiben ist Frankfurt zufolge ihr eigener Wille. Frankfurt spricht diesbezüglich von »volitionaler Nötigung«. Für ihn fällt die Entscheidung der Mutter unter die Frage, worum wir uns kümmern sollen, und diese wird gleichgesetzt mit der Frage, wie wir mit uns selbst umgehen sollen. Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir wissen, was uns selbst wesentlich ist. Und das manifestiert sich in schärfster Form im Phänomen der volitionalen Nötigung. Freilich, würde man die Mutter fragen, warum sie bei ihrem Kind geblieben ist, so würde sie vermutlich antworten: um des Kindes willen, und nicht: um ihrer selbst willen. Diese Tendenz zur Subjektivierung des Sittlichen lässt sich bis in die theologische Literatur hinein verfolgen. Ein Beispiel ist etwa Heinz Eduard Tödt's Versuch einer ethischen Theorie sittlicher Urteilsfindung von 1988, wo die sittliche Orientierung ihr höchstes und letztes Kriterium in der Einheit der Person in der Vielfalt ihrer Bezüge hat.

Der Tendenz zur Subjektivierung steht in der heutigen ethischen Debatte eine nicht minder starke Tendenz zur Objektivierung des Sittlichen gegenüber. Hiernach artikulieren wir mit einem moralischen Urteil wie »Folter ist verwerflich« eine moralische Tatsache, die unabhängig von unseren subjektiven Meinungen darüber existiert. Das läuft auf eine Ontologie hinaus, die nicht bloss mit empirischen, sondern auch mit evaluativen Tatsachen rechnet. Leitend ist dabei ein korrespondenztheoretisches Wahrheitsmodell, wonach wahren Aussagen Tatsachen entsprechen, die sie wahr machen. Auch solchen evaluativen Realismus kann man in der theologischen Literatur antreffen. So wird in der Regel die Würde des Menschen in einer Weise thematisiert, als handele es sich dabei um etwas objektiv Reales.

Worin liegt nun im Blick auf die skizzierte Alternative von Subjektivierung und Objektivierung des Sittlichen die Pointe der adverbialen Redeweise? Für die Ethik ist hier weniger der Begriff des Affektes als vielmehr der Begriff der Intuition einschlägig. Es ist aber leicht zu sehen, dass beides nahe beieinander liegt, wie sich gleich zeigen wird. Nach einer verbreiteten Meinung handelt es sich bei Intuitionen um eine bestimmte Art von propositionalen »beliefs« oder »convictions«, also um subjektive mentale Zustände. Demgemäss wäre der Begriff in einem prädikativen Sinne zu gebrauchen: X hat die Intuition, dass p. Doch führt diese Auffassung zu offenkundigen Schwierigkeiten. Würde es sich um »beliefs« oder »convictions« handeln, dann könnte zum Beispiel nach einer Begründung für sie gefragt werden. Es widerspricht aber dem, was wir mit dem Begriff »Intuition« verbinden, dass Intuitionen begründet werden können. Die Schwierigkeiten verschwinden, wenn man sich klarmacht, dass wir den Begriff des Intuitiven verwenden, nicht um etwas über Subjekte, sondern um etwas über Urteile und Handlungen auszusagen.

gen, nämlich im Hinblick auf deren Zustandekommen. Der Begriff ist also in einem adverbialen Sinne zu verstehen: X urteilt bzw. handelt intuitiv. Insofern ist die substantivische Rede von Intuitionen irreführend, weil sie den prädikativen Gebrauch nahelegt. Aus sprachlichen Gründen ist sie freilich kaum zu vermeiden und wird daher auch im Folgenden beibehalten.

Wird der Begriff der Intuition in dieser Weise adverbial verstanden, dann eröffnet er eine Alternative zur Subjektivierung bzw. Objektivierung des Sittlichen. Dazu muss man sich folgendes vergegenwärtigen. Dasjenige, was uns intuitiv urteilen oder handeln lässt, sind offensichtlich real erlebte oder in der Vorstellung vergegenwärtigte Situationen oder Handlungen. Wir erleben, wie ein Mensch misshandelt wird, und reagieren intuitiv, sei es in Form eines moralischen Urteils oder in Form einer Handlung. Diese erlebte Situation aber entzieht sich der Alternative ›subjektiv‹ oder ›objektiv‹. Es ist gleichermassen die erlebte *Situation* wie das *Erleben* der Situation, die das intuitive Urteil bzw. Handeln provoziert. Das lässt sich ganz entsprechend für die affektive Reaktion formulieren, die gleichermassen Folge der affizierenden *Situation* wie des *Affiziertwerdens* durch die Situation ist. Dies unterscheidet eine Affekthandlung von einer rein subjektiv bestimmten Handlung etwa aufgrund eines Gefühls oder einer volitionalen Nötigung im Sinne Frankfurts.

Frankfurts Beispiel ist hiernach so zu interpretieren, dass die Nötigung, bei dem Kind zu bleiben, von der erlebten oder in der Vorstellung antizipierten Situation des Verlassens des Kindes ausgeht. Diese ist es, die zum Bleiben bewegt, und weil sie von dieser Bewegung ergriffen ist, ist die Mutter ausserstande, sich in die entgegengesetzte Richtung zu bewegen und das Kind im Stich zu lassen. Sie entspricht mit ihrer Entscheidung nicht sich selbst und dem, was ihr wesentlich ist, sondern der Situation, die ihr diese Entscheidung gewissermassen zuspielet.

Lässt sich Genaueres darüber sagen, wie die sittliche Intuition funktioniert? Wenn soeben gesagt wurde, dass sie auf real oder in der Vorstellung erlebte Situationen und Handlungen reagiert, so muss dies offenbar dahingehend präzisiert werden, dass dabei nicht einfach *etwas*, sondern *etwas in etwas* erlebt wird, nämlich das Vorhandensein oder Fehlen von etwas im Vollzug oder Geschehen von etwas Anderem. So kann eine Handlung liebevoll oder lieblos, freundlich oder unfreundlich vollzogen werden, und je nachdem sind wir ihr intuitiv zugeneigt oder abgeneigt. Oder, um ein anderes Beispiel zu geben: Wir erleben, wie eine Gruppe von Rowdies einen wehrlosen Jugendlichen misshandelt und wie keiner der umstehenden Passanten diesem zu Hilfe kommt und somit dasjenige ausbleibt, was hier eigentlich geschehen müsste. Auch das berührt unsere sittliche Intuition und lässt uns negativ auf das Verhalten jener

Passanten reagieren. Die Beispiele verdeutlichen, dass wir in der sittlichen Perzeption Situationen und Handlungen zweifach erleben, einmal die Situation bzw. Handlung selbst und zum Anderen das, was in und mit ihr geschieht oder eben nicht geschieht. An Letzterem macht sich die intuitive Bewertung des Ersteren fest. Es ist diese Struktur des etwas-in-etwas-Erlebens, die in der tugendethischen These aufgenommen wird, dass dasjenige, was uns eine Handlung als gut oder schlecht bewerten lässt, die Haltung des Handelnden ist, die wir in der Handlung erleben. Doch dürfte diese These aus zwei Gründen zu kurz greifen. Das, was wir in dem Verhalten der Passanten erleben und was uns diesen gegenüber negativ eingestellt macht, ist das Ausbleiben des durch die Situation geforderten Eingreifens. Erst sekundär verbinden wir damit eine Haltung wie Gleichgültigkeit oder fehlende Zivilcourage. Zum Anderen ist zu fragen, ob nicht dasjenige, worauf sich die intuitive Perzeption bezieht, der propositionalen Strukturierung und somit der Zuschreibung als Haltung oder Tugend vorausliegt und in einem blossen Geschehensverlauf besteht, der in dem betreffenden Verhalten entweder realisiert oder nicht realisiert wird. Es muss damit gerechnet werden, dass auch höher entwickelte Tiere, die über keine Sprache verfügen, zu intuitiver Perzeption fähig sind.

Die Struktur des etwas-in-etwas-Erlebens setzt eine bestimmte ›Einstellung‹ der intuitiven Perzeption voraus auf das, was in Anderen gegenwärtig ist oder fehlt, z. B. auf ein bestimmtes situationsangemessenes Verhalten, das entweder stattfindet oder ausbleibt. Die Frage ist, wie solche Einstellung sich formt und bildet. Auf einer elementaren, auch bei höher entwickelten Tieren anzutreffenden Stufe dürfte hier prägend sein, wie das eigene Lebensumfeld erlebt wird. So prägt die Art und Weise wie Menschen im eigenen Lebensumfeld miteinander umgehen die intuitive Vorstellung davon, welches Verhalten einem Menschen gegenüber angemessen ist, so dass wir dort, wo dieser Vorstellung zuwider gehandelt wird, intuitiv aufgeschreckt sind. Man braucht sich zum Kontrast nur Kinder und Jugendliche in Kriegs- und Bürgerkriegsgebieten zu vergegenwärtigen, in denen das Quälen, Erniedrigen und Töten von Menschen alltäglich ist. Sie entwickeln andere Intuitionen davon, was einem Menschen angemessen oder unangemessen ist.

Auf einer zweiten Stufe kommt die Prägung der Intuition über die Imagination hinzu, mittels narrativer Medien sprachlicher und bildhafter Art. Auch hierdurch werden Intuitionen davon vermittelt, welches Handeln und Verhalten in Situationen einer bestimmten Art angemessen oder unangemessen ist. Diesbezüglich kommt nicht zuletzt der religiösen Überlieferung fundamentale Bedeutung zu. In der Prägung über die Imagination liegen schier unbegrenzte Möglichkeiten der Bildung der sittlichen Sensibilität, und sie kann ein

wichtiges Korrektiv darstellen gegenüber der Prägung durch die faktisch erlebte Realität.

Es ist in der Struktur des etwas-in-etwas-Erlebens enthalten, dass nach der Sachgemässheit von Intuitionen gefragt werden kann: Ist dasjenige, was in etwas Anderem erlebt oder in der Vorstellung mit diesem assoziiert wird, in diesem Anderen tatsächlich enthalten? Wenn etwa in Deutschland die fremdnützige Forschung an Einwilligungsunfähigen, wie sie durch die Bioethikkonvention des Europarates zugelassen wird, mit Szenarien der NS-Medizin assoziiert wird, dann ist zu fragen, ob dies angesichts der strengen Kautelen, an die solche Forschung in der Bioethikkonvention gebunden wird, sachlich angemessen ist. Hier wird offenbar etwas in etwas gesehen, das darin so nicht enthalten ist.

Unsere sittlichen Begriffe – Güte, Freundlichkeit, Würde, aber auch Lieblosigkeit, Grausamkeit, Erniedrigung usw. – lassen sich als sprachliche Artikulationen dessen verstehen, was der etwas-in-etwas-Erlebens-Struktur entsprechend in Situationen und Handlungen erlebt wird und worauf die sittliche Intuition positiv oder negativ, zustimmend oder ablehnend eingestellt ist. Im Blick auf ihre tugendethische Interpretation muss man sich, wie gesagt, gegenwärtig halten, dass sie sich ursprünglich auf Verhaltens- und Geschehensabläufe beziehen, deren Gerichtetheit sie artikulieren.

Es ist zum Schluss noch einmal auf die Bedeutung der adverbialen Bestimmtheit des Sittlichen zurückzukommen. Wie gezeigt, treffen sich in diesem Punkt der metaethische Begriff der Intuition und die christliche Rede von Gottes Geist. Auch wenn beides in völlig verschiedenen semantischen Bezugfeldern steht, so kann man doch geradezu sagen, dass Gottes Geist sich in einer bestimmten intuitiven Ausrichtung manifestiert, die, wie erwähnt, im Galaterbrief als »Frucht des Geistes« angesprochen und expliziert wird. Gerade aus der Perspektive theologischer Ethik ist es daher entscheidend, die Quelle der sittlichen Orientierung nicht in der Subjektivität zu verorten. Denn damit würde der Blick auf den geistlichen Charakter des Sittlichen verstellt. Nicht die Frage nach der Authentizität des Selbst, nach dem eigenen Willen, den eigenen Gefühlen, dem eigenen Ich-Ideal oder nach der leitenden Gewissheit hinsichtlich der Bestimmung des Menschen, sondern die Frage nach dem Geist, der das eigene Leben, Urteilen und Handeln lenken soll, ist aus theologischer Perspektive die Leitfrage der sittlichen Orientierung.

— Dr. Johannes Fischer ist Professor für Theologische Ethik an der Universität Zürich und Leiter des Instituts für Sozialethik.

## Affekte und Recht

*Hans Michael Heinig*

Auf den ersten Blick scheint das Recht mit Affekten nur im negativen Sinne etwas zu tun zu haben: Leidenschaften sollen auf die Rechtsfindung gerade nicht einwirken. Zustände körperlicher oder geistiger Anspannung oder Erregung sind so gesehen Erscheinungen des menschlichen Lebens, die aus dem Recht gebannt gehören. Folgerichtig ist die Sprache des Rechts bewusst spröde und nüchtern, technisch und abstrakt: Nehmen wir einen willkürlich gewählten Paragraphen des Bürgerlichen Gesetzbuches: »Kraft des Schuldverhältnisses ist der Gläubiger berechtigt, von dem Schuldner eine Leistung zu fordern. Die Leistung kann auch in einem Unterlassen bestehen« (§ 241 BGB). Keine Spur von Verbalerotik, keine poetische Anmutung. Die Rechtsanwendung folgt dem syllogistischen Schema. In seiner Sturheit vorgeführt: Ein Vertrag kommt zustande durch zwei übereinstimmende Willenserklärungen. A und B gaben eine Willenserklärung ab. Zwischen A und B ist ein Vertrag zustande gekommen. Für Affirmationen ist da wenig Raum. Anklageschriften, Urteile und Beschlüsse sind hochgradig formalisiert und der individuellen expressiven Gestaltung entzogen. Klare Subsumtion scheint das Alltagsgeschäft des Juristen zu sein. Die Affektlosigkeit des Rechts schlägt sich auch in der Kleiderordnung nieder: Richter, Staatsanwälte und Rechtsanwälte tragen Roben, um ihre besonderen menschlichen Züge, ihre Individualität symbolisch zurücktreten zu lassen. Und nicht von ungefähr sind der Justitia die Augen verbunden, denn die durch das Sehen vermittelten Sinnesindrücke, die durch den Blick gewonnenen Affizierungen gelten als besonders stark. Justitia soll durch die Binde in ihrem Urteilsvermögen geschützt werden. Ob der Kläger schön oder hässlich, dick oder dünn, gross oder klein ist, soll für die Urteilsfindung ohne Bedeutung bleiben. Hierauf lassen sich ganze Theorien der Gerechtigkeit aufbauen, wie der »veil of ignorance« bei John Rawls zeigt.

Doch die Affektaversion des Rechts besteht nur scheinbar. Auf den zweiten Blick finden wir Normen, die ganz augenscheinlich etwas mit Affekten zu tun haben: So ist die Willenserklärung nichtig, die im Zustand vorübergehender Störung der Geistestätigkeit abgegeben wird (§ 105 Abs. 2 BGB). Im Strafrecht handelt ohne Schuld, wer bei der Begehung der Tat »wegen einer tiefgreifenden Bewußtseinsstörung oder wegen Schwachsinnens oder einer schweren anderen seelischen Abartigkeit unfähig ist, das Unrecht der Tat einzusehen oder nach dieser Einsicht zu handeln« (§ 20 StGB). Der

Volksmund spricht insoweit von einer Straftat ›aus Affekt‹. Und überschreitet ein Täter die Grenzen der Notwehr aus Verwirrung, Furcht oder Schrecken, wird er nicht bestraft (§ 33 StGB). Erregungszustände werden hier zum Gegenstand rechtlicher Regulierung. Im Umkehrschluss zu diesen Regelungen ergibt sich: Starke Affekte stehen grundsätzlich einer Teilnahme am Rechtsverkehr und der Verantwortung für rechtserhebliches Verhalten nicht entgegen. Die Hürde für eine Einschränkung der Geschäfts-, Delikts- und Schuldfähigkeit ist extrem hoch gesetzt. Dahinter verbirgt sich eine ganze Anthropologie des modernen Rechts: Es lebt vom Postulat autonomer, für ihre Handlungen verantwortlicher Individuen, deren soziale Beziehungen in Rechtsbeziehungen konvertiert werden können. Zugleich aber weiss das Recht um die grundlegende Abhängigkeit der Handlungsorientierungen des Menschen von seinem affektiven Interieur. Dem gegenüber muss sich das moderne Recht weitgehend irritationsresistent zeigen. Eine Hypersensibilität des Rechts für die Affektsteuerung menschlichen Handelns wäre dysfunktional für die gesellschaftlichen Leistungen des Rechtssystems in der modernen Gesellschaft. Aus dem gleichen Grund zeigt man sich *grosso modo* wenig beunruhigt über die Debatte zur Willensfreiheit in der Hirnforschung – an das Kontrafaktische des Postulats vom autonomen *reasonable man* ist das Recht längst gewöhnt.

Die Offenheit des Rechts für das Affektive geht jedoch über die Normierung der Affektrelevanz für rechtliche Zurechnung hinaus, soweit man – wie im folgenden – mit einem bewusst unscharfen Affektbegriff arbeitet. Betrachtet man die Rechtsfindung in der Praxis, stellt man schnell fest, dass sie sich nicht auf eine rational-technizistische Subsumtion beschränkt, sondern als einen überaus komplizierten Akt darstellt, der auch auf starke Gefühle angewiesen ist. Dies wird im Ausnahmefall sogar ausgewiesen: Ein Rechtsgeschäft, das gegen die guten Sitten verstösst, ist nichtig (§ 138 BGB). Doch was sind die guten Sitten? Die Antwort der Rechtsprechung mag im Lichte der eingangs gemachten Bemerkungen überraschen: die Summe des Anstandsgefühls aller billig und gerecht Denkenden (RGZ 80, 221; RGZ 120, 142, 148). Hier wird explizit, was sonst subkutan das Recht prägt: unter der Oberfläche der Formalität und Abstraktion mangelt es nicht an affektiven Ressourcen. Sie werden nur geschickt invisibilisiert. Die richterliche Entscheidungsfindung ist in der Praxis ganz massgeblich vom Gerechtigkeitsgefühl der Akteure abhängig. Schon die Vagheit der Sprache führt dazu, dass Normtexte ein erhebliches Spektrum an Entscheidungsmöglichkeiten in einem konkreten Fall eröffnen. Neben rechtssystematischen Gründen (Dogmatik) sind dann für die konkrete Entscheidung unausgewiesene Gesichtspunkte der Stimmigkeit, des diffusen ›so passt es‹ massgeblich. Der *sensus communis* wird ungeachtet der Kodifizie-

rungen des 19. Jahrhunderts und wohl gerade wegen der ausufernden Geschäftigkeit des modernen Gesetzgebers zum verdeckt eingewobenen Ariadnefaden des Rechts. Das Öffentliche Recht ist durch die Generalkategorie der Verhältnismässigkeit an Billigkeits-erwägungen aufgehängt, die sich im letzten einer syllogistischen oder deduktiven Erschliessung entziehen. Zwischen der Herstellung und Darstellung richterlicher Entscheidungen besteht eine kategoriale Kluft, wie die neuere rechtssoziologische und rechtsethnologische Forschung zu berichten weiss. Während die Darstellung von einer Rhetorik der Sachlichkeit, Rationalität, Stimmigkeit und Eindeutigkeit geprägt ist, erweist sich die Herstellung als ein überaus vielgestaltiger Vorgang, der auch durch die Offenheit für Informalität, Interessen und Affekte wie Sympathie und Antipathie oder Gerechtigkeitsgefühl gekennzeichnet ist. Zahlreiche ›leading cases‹ im Zivilrecht lassen sich hinsichtlich des gefundenen Ergebnisses überhaupt nur sinnvoll über solche nicht offen gelegten Gesichtspunkte wie die gefühlte Richtigkeit erschliessen und bessere Repetitoren geben den Kandidaten nicht von ungefähr den Rat, das in der Klausur zum ersten juristischen Staatsexamen gefundene Ergebnis noch einmal intuitiv anhand des Massstabs der Stimmigkeit zu überprüfen. Affekte spielen in der Lebenswirklichkeit des Rechts also eine ganz erhebliche Rolle.

Dies sollte nicht zur Beunruhigung führen: Im Gegenteil würden sogar manche Rechtstheoretiker sagen, gerade die Nähe zum moralischen Affekt des *common man* mache das Recht berechenbar und auf eine spezifische Art vernünftig. Der affektive Bezug im Recht ist so gesehen nicht die Einbruchsstelle für das Chaotisch-Irrationale, sondern für lebenspraktische Ordnung. Zugleich gibt es gute Gründe, dass sich die Beteiligten, d.h. die juristischen Entscheider und die Adressaten von Entscheidungen, nicht jederzeit bewusst machen, dass alle juristischen Entscheidungen unter Bedingungen der Ungewissheit getroffen werden, die auch affektive Kontingenzen mit einschliessen. Das permanente Selbsteingeständnis dieser Bedingungen würde die einen tendenziell unfähig machen zu Entscheidungen zu kommen und die anderen an der Legitimität der Entscheidung zweifeln lassen. Insoweit erweist sich der Selbstanspruch einer rationalen, vom Normtext angeleiteten, objektiven Rechtsentscheidung als ein vernünftiges Als-ob.

Doch nicht nur Richtern, auch den nichtrichterlichen Akteuren – Klägern und Beklagten – bietet das gerichtliche Verfahren eine besondere affektive Dimension. Man kann vielleicht sogar soweit gehen, dass die strenge Ritualität der Prozesssituation nur scheinbar auf die Ausblendung von Leidenschaften der Betroffenen zielt. Tatsächlich handelt es sich zumindest bei bestimmten gerichtlichen Streitverfahren um eine besondere symbolische Form zur Austragung so-

zialer Konflikte, bei denen die affektive Dimension des Konflikts nicht störendes Beiwerk ist, sondern zentraler Bestandteil der zu bewältigenden Situation. Dies wird besonders deutlich bei Scheidungsverfahren. Diese gelten unter Juristen als besonders »schwierig«, weil sie emotional so besetzt sind, weil in ihnen langjährige soziale Verwerfungen noch einmal in affektiver Eruption offen zu Tage treten und Konflikte mit voller Wucht auf der Bühne des Rechts ausgetragen werden. Doch ist dies möglicherweise gerade der dem Recht verborgene metajuristische Zweck des Verfahrens. Der *rechtliche* Sinngehalt des Scheidungsverfahrens ist schlicht die Auflösung des Ehevertrages durch ein Gestaltungsurteil und die rechtlich wie mathematisch eigentlich anspruchslose Regelung finanzieller Angelegenheiten durch Addition und Subtraktion (Zugewinnausgleich und Unterhalt). Der *soziale* Sinngehalt scheint über diese Sachebene hinauszuführen. Für einen Beobachter 2. Ordnung, der sich von der Rechtslogik ein wenig löst, muss sich geradezu aufdrängen, dass das Scheidungsverfahren mehr ist als die rechtstechnische Abwicklung eines gescheiterten Vertrages und gelegentlicher Anlass für das affektive Aufeinanderprallen zweier Parteien. Dieses Mehr lässt sich kulturtheoretisch fassen als *rité de passage*, eine durch Rituale geprägte Passage, die bewusst Raum bietet für die emotive Aufarbeitung in einer bestimmten Ausdrucksform. Ähnliches gilt für andere Rechtsstreitigkeiten, etwa im Strafprozess für Opfer wie Täter oder im Zivilprozess für Opfer deliktischer Handlungen (Schädigungen an Rechtsgütern wie Gesundheit oder Eigentum) und zuweilen sogar bei Vertragsstreitigkeiten. Wer in seiner Gesundheit, Freiheit oder sexuellen Selbstbestimmung geschädigt wurde, kann unter Umständen sogar einen besonderen Schadensersatz zugesprochen bekommen (§ 253 Abs. 1 BGB), der der Genugtuung des Opfers dient und der den affektiven Bezug schon im Namen trägt (Schmerzensgeld). Jeweils zielt das Gerichtsverfahren dann auch auf die expressive Bewältigung der Vergangenheit. Bei genauer Betrachtung liegt der Affektbedeutung des Rechts dabei zugrunde, dass das Recht in weiten Lebensbereichen erst relevant wird, wenn andere Mechanismen der sozialen und damit auch affektiven Koordination und Konfliktbewältigung (Liebe, Vertrauen, aber auch Macht) ausfallen. Dem Recht kommt – auch auf der affektiven Ebene – eine Reservefunktion zu. Es ist so gesehen nicht die soziale Steuerungsressource des Normalfalls, sondern der Ausnahme. Doch welche Ausfallbürgschaft für das Recht selbst bleibt eigentlich, wenn die Ausnahme zum Normalfall wird? Vielleicht ist dies der Ort der Religion im Recht. Doch das ist ein anderes Thema.

— Dr. Hans Michael Heinig ist wissenschaftlicher Assistent am Juristischen Seminar der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

## Gekühlte Gefühle

### Zur Anthropologie der Affekte in Verhaltenslehren

Petra Bahr

Natürlich benimmt sich der Mensch immer daneben. Authentizität ist gefährlich und Unmittelbarkeit birgt mörderische Potentiale, weil sich in der Hitze der Affekte gewalttätige Leidenschaften offenbaren. Nur Künstlichkeit und das Pathos der Distanz verbürgt ein Ethos der Kultur, denn es schützt das fragile Individuum vor dem Zugriff der Anderen. Ausschliesslich im Habitus des Uneigentlichen und im Stil der Distanzwahrung verhindert eine Gesellschaft den Bürgerkrieg, der seinen Anfang in dem Kult der zu offensiven Selbstpreisgabe hat.

Mit dieser Pointe der Übertreibung treten in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts in je unterschiedlichen Verschärfungen und mit verschiedenen Begründungen Helmut Plessner, Ernst Jünger, Carl Schmitt und auch Walter Benjamin der Sehnsucht nach dem Authentischen, dem Kampf für das Egalitäre und der Utopie vollkommener Offenherzigkeit entgegen. Gemeinsam verbünden sie sich gegen die vermeintlich aufklärerisch-demokratische Illusion einer versöhnten Gemeinschaft als jener fabulös-symbiotischen »Seinsform, darin ich mich mit anderen ungesondert weiß« (Theodor Geiger).

Patinnen dieses Bündnisses sind Affekttheorien als Basis einer negativen Anthropologie, die mit der Wiederentdeckung der Rhetorik einhergehen. Nach dem ersten Weltkrieg hatte das Jahrhundert für die Intellektuellen schon katastrophisch begonnen. So lag es nahe, neben Friedrich Nietzsche Autoren aus dem bürgerkriegsgeschüttelten 17. Jahrhundert zu Autoritäten einer gesuchten wahrhaft modernen Theorie des Menschen zu erklären, allen voran Thomas Hobbes und Balthasar Gracian. Auch Benjamins Trauerspielbuch lässt sich vor diesem Versuch, im 17. Jahrhundert das 20. zu deuten, als literarische Übung über das Trauerspiel der Moderne lesen. Seine Variation über die Trostlosigkeit der Welt mündet in einer negativen Theologie, die durchzogen ist von affekttheoretischen Überlegungen. Leitmotivisch voran steht die grandiose Wiederentdeckung der *melancholia* als dem alten Herzstück abendländischer Gefühlstheorien. Dem traurigen Menschen bleibt unter dem horror vacui nur das Spiel auf den Brettern des theatrum mundi.

Während bei Benjamin das Scheitern des Näheparadigmas in geschichtstheoretische Figurationen von Einsamkeit und Trostlosigkeit führt, radikalisieren Plessner, Jünger und Schmitt ihre systematische

Abgrenzung vom symbiotischen Gemeinschaftsgedanken: Der Kult um Echtheit in den menschlichen Verbindungen sei, so ihre These, mit dem Terror verschwistert, denn wer sage denn, dass ausgerechnet das Echte, was da aus der Tiefe der menschlichen Seele an die Oberfläche verbaler und gestischer Kommunikation dränge, gutartig und freundlich sei?

Taktlosigkeit ist in dieser Perspektive mehr als eine lässliche Ungezogenheit. Als ungebremsste Triebregung, ausgedrückt in starken Gefühlen von Liebe oder Zorn, von Sehnsucht oder Eifersucht, von Barmherzigkeit oder von Neid, führt für Plessner Taktlosigkeit auf lange Sicht unterschiedslos zum Morden. Plessner leitet diese im Grunde lethale Affekttheorie von seiner Fassung des Würdekonzep-tes her, das er mit einer eigenwilligen Lektüre von Manieren- und Habituslehren verbindet. Er konstruiert das Subjekt als ein Wesen, das in einem Balanceakt ständig gegenläufige Strebungen der Seele ausgleichen muss: deren »Zeige- und Offenbarungstendenz« wird nämlich konterkariert durch ihre »Scham- und Verhüllungstendenz«.

Früher oder später misslingt die Anstrengung des Lothaltens, es kommt zu einer ungehemmten Affektäußerung und das Psychische tritt »nackt« in Erscheinung. Das so entblösste Subjekt ist nun dem gnadenlosen Gelächter als der eigentlichen Würdeverletzung der Person ausgeliefert. Die Begründung für die Gnadenlosigkeit der Gesellschaft, die sich im Lachen zeigt, speist sich aus theologiekritischer Argumentation und richtet sich nur prima facie gegen die gesinnungsethische Verve im Ausgang von Max Weber: Die bürgerliche Umwelt hat keine säkularisierte Instanz der Gnade zur Verfügung, der man sich in der Ohnmacht seiner unmittelbaren Affektäußerung anvertrauen könnte. Das »ungehemmte Sich-Loslassen der Seele in den Ausdruck hinein« muss selbstredend nicht immer buchstäblich tödlich sein, immer jedoch hinterlässt es ein Gefühl der Lächerlichkeit.

Auf die Blossstellung folgen prompt Prozeduren der Beschämung, die bei den Anderen Gefühle der Niedertracht, der Schadenfreude und des Gemeinseins fördern. Der von den Gemeinschaftstheoretikern unterstellte Gemein Sinn bekommt in dieser Lesart eine böse Fratze.

In diesem Sinne nennt auch Carl Schmitt den Menschen ein »riskantes Wesen«, das dem Anderen zur potentiellen Gefahr wird. Umgekehrt sichert bei beiden eine radikale Ästhetisierung des Verhaltens durch Künstlichkeit, Distinktion, stilisierten Habitus, Rituale und die symbolische Ordnung des konventionalisierten Sprechens den Schutz gegen jede Art des Würdeverrats, der unter Umständen mit der panischen Gewalt des so Verletzten beantwortet wird. Das Theater des eingeübten Verhaltens schützt so die Individualität wie ein Geheimnis und auf diesem Wege auch den Frieden des Gesell-

schaftslebens: »Nur in der Maske ist der Mensch echt« (Friedrich Nietzsche). Der Schutz ist allerdings teuer erkaufte: um den Preis des absoluten Gehorsams der anonymen Macht des Verhaltensgesetzgebers gegenüber.

Es gibt nach Plessner übrigens ein letztes Refugium, wo der Mann – um den geht es bei allen Theoretikern der 20er Jahre letztlich – Rüstung und Visier ablegen kann, ohne seine Würde im Akt einer Blossstellung zu verlieren: bei (s)einer Frau. Bei ihr liegt wohl die letzte Gnadeninstanz des durch die »Verhaltenslehren der Kälte« (Helmut Lethen) in einer Art kaltem Frieden verbundenen Bürgertums. Wie sehr das Gesellschaftsbild dieser Modernetheoriker von vormodernen Männerbünden und Ritualen gekennzeichnet ist, zeigt sich, wenn Plessner den Würdebegriff an den Begriff der Ehre bindet und beide letztlich austauschbar macht. Plessners Pamphlet über die »Grenzen der Gemeinschaft«, das hat Peter Gay gezeigt, ist auch – aber eben nicht nur – ein Mantel- und Degenstück über die Affektwelt einer zutiefst gekränkten, überreizt-hautlosen Männergeneration, die ihre Väter oder ihre Seele im Krieg verloren hat.

Der heroische Takt der neusachlich-kalten Denkstile eines Plessner, Schmit oder Jünger führt schon in den dreissiger Jahren in den Heroismus der Schlacht, der eingefrorenen Freund-Feind-Unterscheidung und in die Ästhetisierung des Tötens. Diese Entwicklung zeigt sich jedoch auch bei den lebensphilosophisch angeregten Zeitgenossen, die dem Ideal des Gemeinschaftlichen und den an Metaphern der Wärme orientierten Sozialtheoremen verpflichtet waren. Ihre Theorie einer alle Verhaltenslehren unterlaufenden ursprünglichen Expressivität überhitzt oft genug schon in Weimar über den völkisch-rassistischen Siedepunkt. Unterkühlt oder/und überhitzt trafen sich letztlich beide antagonistischen Richtungen der Anthropologie sozialer Affekte mitten in der Barbarei wieder.

Freilich waren diese Sozialtheorien der Kälte, der Fremde und der Verbergung in den letzten Jahrzehnten eher verpönt, und zwar nicht nur wegen der späteren Verführung ihrer Autoren durch den Nazismus. Die Distanz zu den Verhaltenslehren der Kälte und ihrer Quintessenz der Moderne liegt wohl eher in der theoretischen Voraussetzung begründet: auf dem Paradigma des einsamen Menschen, dessen bleibende Fremdheit und Selbstfremdheit durch ein basales Nichtverstehen, durch riskante Gefühle und eine in Recht und Macht gesetzte Angst vor dem Anderen charakterisiert war, gegen das kein sozialhermeneutisches Kraut der Einfühlung gewachsen ist. Während Plessner, Schmitt, Jünger und Benjamin ihre Version der tragischen Moderne als Leiden an der »Tyrannei der Intimität« im Rückgriff auf die negativen Anthropologien des 17. Jahrhunderts verfassten, griffen die Gesellschaftstheorien in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und in der Folge ihrer lebensweltlichen Sedimen-

tierung auch die Stilfibel, Benimmbücher und Verhaltenslehren auf die emphatischen Freundschaftstheorien der Aufklärung und der Romantik zurück. Den Aufklärern war der schöne Schein der Courtoisie, den französischen Moralisten sogar die ›guten Sitten‹ der Hofmänner ein Zeichen für die Verderbtheit einer am Modell äusserer Repräsentation orientierten Gesellschaft, sie bekämpften mit der Veräusserlichung auch die negativen Anthropologien des dunklen, vorausgegangenen Jahrhunderts.

So begann Mitte des 18. Jahrhunderts der Kult um den authentischen Moralaffect, der in der Verabschiedung jeglicher Ostentation den verlorenen Kontakt mit dem natürlich Menschlichen erlangen wollte. Es mag ein schönes Paradox der Literaturproduktion dieser Epoche sein, unzählige Kopien des von gesellschaftlichen Zwängen befreiten, authentischen, emphatisch ›Ich fühle, also bin ich!‹-rufenden und dennoch geselligen Individuums aufgelegt zu haben. Die Ursprache des Gefühls und des inneren und äusseren Wechselsverkehrs der schönen Seelen löste im Ausgang von Anton Raiser und Werther den kommunikativen Standard entblössender Seelensprachen aus, die bis in die aufgeklärten Erziehungsideale wirkten. Die Tränenflüssigkeit als Siegel auf die Echtheit der moralischen Gefühlsregung wurde so unter der Hand zur symbolischen Grenzform der öffentlichen Kommunikation, ob im Theatersaal, im Wohnzimmer oder im Gemeindesaal.

Auch der Kult um das Authentische kam, wie jeder Kult, nicht ohne Inszenierung aus. Das Curriculum der Aufklärung orientierte die Zucht des natürlichen Menschen und seiner Seelenbewegungen. Rousseau wollte seinen imaginären Zögling Emile ausdrücklich als kleinen Barbaren aufwachsen lassen. Lieber sollte er sich grober Worte und unaustarierter Emotionsausbrüche bedienen als erlernter Formeln einer »Höflichkeit, bei der nichts anderes herauskommt als Falschheit und Herablassung«.

Es ist dieser Kult des Authentischen, an dessen Traditionen man in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts anknüpfte. Gegen die Verhaltenslehren des reinen Überlebens und der wölfischen Verrohung, die die zwölf Jahre unter dem Nationalsozialismus und die asoziale Dynamik des Krieges geschrieben hatten, aber auch gegen eine zerfallene bürgerliche Welt aus Anstand und guten Sitten mit ihren schal gewordenen Präentionsprogrammen setzte man, je länger der Krieg zurücklag, je mehr auf das Ethos der rechtlichen und moralischen Anerkennung des Anderen ohne Ansehen der Person. Das Pathos des einführenden Sichverstehens, da war man sicher, würde schon irgendwann folgen, sozusagen als Spätling im Umerziehungsprozess hin zu einer Demokratie der Seelen. Der Sturm und Drang der 68er, der die letzten Reservate bürgerlichen Lebens als verlogen oder zwanghaft zu entlarven glaubte, tat sein übriges und

kam in rasanter Geschwindigkeit aus den studentischen Kommunen mitten in der Gesellschaft an. Der Minister in Turnschuhen wird im Haus der Geschichte als Ikone dieser ›Befreiung von der Form‹ längst augenzwinkernd ausgestellt.

Gelungende Geselligkeit orientierte sich seit den 70er Jahren am Leitbild einer mehr und mehr aus den äusseren und inneren Zwängen herausbrechenden, geheilten Emotionalität, die nach und nach erst einen Weg zu sich selbst und in der Folge auch zum Anderen finden würde, und zwar ausdrücklich in der Loslösung von den bürgerlichen Requisiten der Distinktion, der guten Manieren und des geteilten Stils. Dem Recht würde in diesem bundesrepublikanischen Gesellschaftstraum die Liebe schon noch folgen, ohne den Umweg reglementierender Konventionen. Fremdheit und Nichtverstehen, ja sogar Antipathie und Hass waren in dieser Perspektive therapierbare Übergangsphasen.

›Ehrliche Gefühle‹ würden in Zukunft die Kultur der Anerkennung der Gleichen und Freien bestimmen. Je weniger die Affekte sich duckten, desto mehr aufrechte Menschlichkeit, so lautete die Vulgärlektüre psychoanalytisch gefärbter Sozialtheorien, wie sie nicht nur bis in Erziehungs- und Eheratgeber, sondern auch in Pastoraltheologien und Empfehlungen zur kirchlichen Jugendarbeit wirkten. Auf allen Ebenen des gesellschaftlichen und geselligen Lebens kam es parallel, aber nicht unabhängig zu der auf Dauer gestellten Suche nach dem Unmittelbaren, dem Spontanen, dem Gefühlsechten und dem Authentischen zu einem drastischen Schwund an tradierten Darstellungsformen des öffentlichen und privaten Lebens. Von den Begrüssungsritualen – jeder duzte jeden – bis zum eigenwilligen Zwang der Pastoren, an jedem Sonntag ein neues Gottesdienstformat zu erfinden, von der Abschaffung des Dresscodes bis zu den Umgangsformen bei Tisch, vom Handkuss bis zum Umgang der Jungen mit den Alten – lange tradierte und bis in die Körperbilder imprägnierte Codices, Habitus und Symbolisierungspraktiken sozialer Begegnung verschwanden. Beinahe schon eine fröhliche Kulturrevolution, die so alltäglich war, dass niemand sie bemerkte.

Doch mit der vermeinten Rückgewinnung des Authentischen verschwand auch die Selbstverständlichkeit der Gestaltung von sozialen Differenzen, von denen der Umgang mit Hierarchien, mit Meinungsverschiedenheiten oder schlicht mit Eröffnungs- oder Verabschiedungssituationen im öffentlichen Raum nur die oberflächlich aufdringlichsten sind. Und mit dem Verlust dieser Kulturtechnik eingeübter, milieu- und identitätsvergewissernder Standards wächst nun die Unsicherheit oder, mit Plessner gesprochen, die Angst vor Lächerlichkeit.

So jedenfalls eröffnen die Benimmbücher, Verhaltenslehren und Stilfibeln, die augenblicklich den Buchmarkt überschwemmen – mit

einem grossen Erfolg, wie die Auflagen belegen – überraschend mit den Leitbegriffen, die schon Plessner und Schmitt zur Verfügung stellten. Mit der Einsicht in die Verunsicherung der Ordnungen des Handelns durch eine ständige Subversion rückt auch die latente Gewaltförmigkeit ungebremster Unmittelbarkeit in den Fokus der Aufmerksamkeit, nun wieder offen enttarnt als Unerzogenheit oder als Verhaltensstörung in Folge von emotionaler Verwahrlosung. Erziehungsnotstände werden ausgerufen, eilig Dreiteiler angezogen und das ›Du‹ wieder zurückgenommen.

Unterhalb dieser Ratschläge jedoch gibt es eine erneute Achsendrehung im Begriff des Menschen. Die Kampfmetapher inflationiert, wenn die Herausforderungen des Sozialen beschrieben werden. Gutes Benehmen ist wieder der Panzer in einer gefährlichen Welt, in der an jeder Ecke eine Blossstellung lauert. Mitten durch unsere Alltagswelt zieht sich erneut eine unsichtbare Demarkationslinie aus Freunden und Feinden, die sich nicht zu erkennen geben. Deshalb zügele man die Wut auf den Chef durch verbale Gesten der freundlichen Distanz, trage ein gesteiftes Hemd und schicke die Lebensgefährtin vor dem nächsten Firmenempfang zur Stilberatung der Volkshochschule.

Offensichtlich ist die rasante Wiederkehr der Form auf allen Ebenen oder zumindest die Suche nach diesen Formen in vielen Bereichen ein heikles Unterfangen, weil nun Traditionen erfunden werden müssen. Denn in den unermesslichen Gestaltungsräumen moderner, freiheitlicher Gesellschaften lauert ein Abyss, der zunehmend thematisch wird: die Überforderung durch den Druck zur permanenten Selbsterfindung und die Last, Distinktionen als Mittel zumindest episodischer Identitätsvergewisserung willkürlich und auf dem schwankenden Boden der Kriterienlosigkeit setzen zu müssen. Die wiedergewonnene Lust an der Form reagiert aber auch auf die Einsicht in die Riskanz starker Gefühle, die nicht mehr fugenlos in symbolischen Ausdrucksformen agierbar sind und so oft genug in frei vagierende, diffuse gesellschaftliche Erregungslagen münden. Nichtverstehen erzeugt nämlich oft genug Wut, die keine ›Wut des Verstehens‹ mehr ist.

Diese Suchbewegung nach Formen für die Gestaltwerdung und symbolische Transformation diffuser Affektlagen hat viele Facetten. Die Protestanten entdecken Rituale, die gesungene Liturgie und das alte Kirchenlied, um religiös ortlosen Gefühlen ein bewährtes Idiom und einen sinnlich darstellbaren, gemeinschaftlichen Vollzug wiederzugeben, so manch ein führender Katholiken erwägt ernsthaft die Rückkehr zur lateinischen Messe, um symbolisch den Fremdheitscharakter im Umgang mit dem Heiligen zu betonen. Das politische Berlin sucht nach zivilreligiösen Grossformaten. Und kürzlich empfahl die Evangelische Kirche in Deutschland ihren Pfarrern von

höchster Stelle, auf Tennissocken unter dem Talar doch zukünftig zu verzichten.

Auch in anderen Sphären ändert sich das Bild. Mann trägt wieder Anzug und dann und wann wird man Zeugin eines Gespräches über die vielen Arten, eine Krawatte zu binden. Universitäten bieten Stilberatungsseminare und Benimmkurse an. Wer einen Adelstitel im Familiennamen hat, schreibt einen Bestseller über gutes Benehmen. Der alte Knigge, das Vademecum für Manieren und gute Sitte für dem späten 19. Jahrhundert, in Wahrheit eine um alle aufregenden Aspekte radikal zusammengekürzte Gesellschaftsanalyse eines ganz und gar unerzogenen Radikalaufklärers aus der Mitte des 18. Jahrhunderts, dessen Untersuchung der ästhetischen Ordnung des Handelns ganz auf der Linie von Helmut Plessner liegt, erreicht nie gehante Auflagenzahlen.

Zuletzt diskutierte das gehobene Feuilleton die quasiethnologischen Essays des Unternehmensberaters und äthiopischen Prinzen Asfa-Wossen Asserate mit dem bezeichnenden Titel ›Manieren‹.

Auch Asserate verknüpft seine Beobachtungen zu Haltung, Stil, Kleiderordnung, Tischkultur und Sprechcode zwanglos mit der Frage nach der Würde und Achtung im sozial hochfragilen Gefüge der modernen Welt. Respekt und Höflichkeit sichern diesem eine Brücke zum Anderen, gerade wenn man diesen nicht versteht oder leiden kann. Gutes Benehmen, Stil und soziale Geschmacksbildung sind bei Asserate nicht Ausdruck eines vorgängigen Achtungsgefühls, das dem Anerkennungsparadigma als Moral-Sense-Intuition voranginge. Der Habitus der Höflichkeit in all seinen Formen *ist* vielmehr Index und Medium des Respektes vor dem Andern, der auch dann sozialverträglich ist, wenn Verständnis, Empathie und Anerkennung nicht oder noch nicht gelingen will. Jenseits des notwendig schönen Scheins ist für Asserate weder Wahrheit noch Lüge, sondern Barbarei. Fremdheit gilt es in dieser Perspektive nicht zu eliminieren oder durch die diversen Gestalten der spontanen Vertuschung zu übergehen, vielmehr symbolisch im Akt einer Übung zu kultivieren. Der spontane Affekt wird besonnen ermässigt im Akt der passenden Geste. Dieses Verständnis von Affektkontrolle verschiebt sich hier von einer seelischen Deformation nichttherapierter Zwangscharaktere zu einem Zeichen erwachsener Einsicht in Begrenztheit der eigenen Moralressourcen im Umgang mit dem Anderen. Gutes Benehmen wird hier zum (Selbst)bildungsprozess.

Asserate kann sich mit seiner Manierentheorie in guter Gesellschaft wissen. Ausgerechnet Immanuel Kant nahm die Höflichkeitsprogramme und die Verhaltenslehren der Tugendsamen vor dem Betrugsvorwurf in Schutz. Über die Pflicht zu Manieren und angenehmen Umgangsformen liest man Erstaunliches in der ›Metaphysik der Sitten‹: »Dies sind zwar nur Außenwerke oder Beiwerke, welche

einen schönen tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein jeder weiß, wofür er ihn annehmen muß. Es ist zwar nur Scheidemünze, befördert aber doch das Tugendgefühl, selbst durch die Bestrebung, diesen Schein der Wahrheit so nahe wie möglich zu bringen, in der Zugänglichkeit, der Gesprächigkeit, der Höflichkeit, Gastfreiheit, Gelindigkeit (im Widersprechen, ohne zu zanken), insgesamt als bloßen Manieren des Verkehrs mit geäußerten Verbindlichkeiten, dadurch man zugleich andere verbindet, die also doch zur Tugendgesinnung hinwirken; indem sie die Tugend wenigstens beliebt machen«.

Kant, der weder die Hobbsche Wolfsanthropologie noch den Rousseauschen Jargon der Eigentlichkeit überzeugend findet, entwirft – gut protestantisch – eine realistische Anthropologie des verzeitlichten Zugleich von Wahrheit und Lüge, in der der Betrug, wenn er nur lange genug dauert und fein genug zur Darstellung gelangt, in Wahrheit verwandelt werden kann. In der ›Kritik der reinen Vernunft‹, wo man derlei Raisonement nun wirklich nicht erwarten konnte, heisst es dazu: »Es gibt eine gewisse Unlauterkeit der menschlichen Natur, die am Ende doch, wie alles, was von der Natur kommt, eine Anlage zu guten Zwecken enthalten muß, nämlich eine Neigung, seine wahre Gesinnungen zu verhehlen, und gewisse angenommene, die man für gut und rühmlich hält, zur Schau zu tragen. Ganz gewiß haben die Menschen durch diesen Hang, sowohl sich zu verhehlen, als auch einen ihnen vortheilhaften Schein anzunehmen, sich nicht bloß zivilisiert, sondern nach und nach, in gewissem Maße, moralisiert, weil keiner durch die Schminke der Anständigkeit, Ehrbarkeit und Sittsamkeit durchdringen konnte, also an vermeintlich echten Beispielen des Guten, die er um sich sahe, eine Schule der Besserung für sich selbst fand. Allein diese Anlage, sich besser zu stellen, als man ist, und Gesinnungen zu äußern, die man nicht hat, dient nur gleichsam provisorisch dazu, um den Menschen aus der Rohigkeit zu bringen, und ihn zuerst wenigstens die Manier des Guten, das er kennt, annehmen zu lassen; denn nachher, wenn die echten Grundsätze einmal entwickelt und in die Denkungsart übergegangen sind, so muß jene Falschheit nach und nach kräftig bekämpft werden, weil sie sonst das Herz verdirbt, und gute Gesinnungen unter dem Wucherkraute des schönen Scheins nicht aufkommen läßt«.

Der Schein und der Betrug der guten Sitten und Manieren, den die Moralisten und Aufklärer inkriminierten und der in den neu-sachlichen Verhaltenslehren der Kälte zur stählernen Panzerhaut nobilitierte, ist bei Kant und bei Asserate notwendig – um der Tugend willen. In dieser Propädeutik könnte die Menschheit, so der schöne Idealismus beider, die Menschheit von der Lüge zur Aufrichtigkeit verleiten. Nur sähe diese unterstellte Aufrichtigkeit dem Betrug der

guten Sitten, der Höflichkeit, des Taktes und des Stils eben zum Verwechseln ähnlich. Theologische Klugheit strapaziert das Affektwesen Mensch weder mit wütender Überführungssucht noch mit melancholischem Defätismus. – Ein Christenmensch lebe heiter im verisimile.

— Dr. Petra Bahr ist Referentin für Theologie am Institut für interdisziplinäre Forschung der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg.

## Affektionsarmut und Handlungszwang

Thomas Erne

Es gehört zu den vergnüglichen, weil ergiebigen Übungen, motorische Metaphern im Subtext des Denkens aufzuspüren. So steckt im Begriff eine Erinnerung an das Begreifen in frühkindlicher Weltertastung, während der Gedankengang die Vorstellung der gemessenen Schritte eines Spaziergängers mit sich führt. Ob auf Höhen- oder Holzwegen sei dahingestellt. Die Vermutung ist naheliegend, es handele sich dabei nur um Übertragungen einer primären Motorik auf den sekundären Bereich des Denkens. Während ein Kind sich im Begehren auf etwas zu bewegt und sich zugreifend, zuhörend, zusehend in die Schemata des In-der-Welt-Seins eingewöhnt, sind die Hinweise auf eine Bewegung im Denken nur im übertragenen Sinn zu verstehen. Was soll sich im Gehirn auch bewegen, während ein Gedanke gedacht wird?

Schaut man genauer hin, dann zeigt sich, dass die Trennung zwischen einer Bewegung ohne Gedanke und einem Denken ohne Bewegung bereits eine Abstraktion darstellt. Das Beispiel der Musikausübung zeigt, dass der Strich des Geigers eine Bewegung ist, die zugleich gedacht werden muss. Denken und Bewegen greifen ineinander in einer Art von reflexiver Intuition. Es ist ein komplexes Ineinander von Reflexion, Vorstellung, Wahrnehmung und Bewegung, und zwar nicht als Aneinanderreihung von einzelnen Momenten, sondern als Zusammenspiel von Verstand, Gefühl und Motorik in einem »intentionalen Bogen« (B. Waldenfels).

Unbestritten ist die Musik insofern ein ermässigttes Beispiel als in ihr kaum Begründungslasten auflaufen. Allenfalls Geschmacksurteile. Man mag sie oder nicht. Der musikalische Anfänger ist auch nicht mit Sinnfragen beschäftigt, sondern mit der Wiedergabe richtiger Noten. Ein Musikinstrument zu lernen und auszuüben hat immer etwas Rituelles und steht der Gefahr näher, ins Mechanische abzugleiten als ins Spekulative. Jedes Instrument hat seinen Czerny. Vieles lernt man in der Kunst durch Nachahmung. Könner zeichnen sich nun dadurch aus, dass in ihrem Spiel Motorik, Ausdruck und Verstehen ineinandergreifen. Der Fortschritt liegt aber nicht in einer Addition des Denkens zur musikalischen Ausführung, sondern in einem Plastizitätsgewinn ihres Zusammenwirkens. Das zeigen die Befunde der Hirnforschung. Nils Birbaumer misst die Gehirnströme von Geigern. Die Computertomographie zeigt bei ungeübten Spielern, dass bei ihnen nahezu das gesamte Grosshirn durchblutet wird. Geübte Spieler dagegen kommen mit weniger »Fläche« aus. Die

Hirnzonen, die beansprucht werden, sind eingegrenzter. Der Aufwand verringert sich, die Qualität der Hirnnutzung steigt. Geübte Spieler können ihr Hirn deutlicher akzentuieren. Die Zone der Bildimagination wird intensiv nur von professionellen Spielern genutzt, um ihrem Spiel Assoziationsweite und Ausdruckstiefe zu verleihen. Anfänger brauchen dagegen alle Kapazität, um überhaupt das komplexe Zusammenspiel aller Faktoren leidlich zu koordinieren.

In dieser Sphäre einer originären Motorik greifen Bewegung und Vorstellung, Begehren und Bedeuten noch ineinander. Das Begehren, das auf etwas hin drängt, spielt hinein in das Bedeuten. Und die Affektion greift hinüber in die sinngebende Artikulation dessen, was affektiv besetzt ist. Aber diese Sphäre kann in beide Richtungen verlassen werden. Der Extremwert wäre einerseits ein von nichts mehr affiziertes reines Denken oder andererseits eine ausschliesslich von anderem her bestimmte reine Empfänglichkeit.

Für das Denken hat Hans Blumenberg den denkbaren Endpunkt als das Dilemma der reinen Subjektivität analysiert. Die erfolgreiche Reduktion aller Weltbezüge, und damit aller Begehrlichkeiten und Affektionen, führt zu einem Selbst, das ganz sich selbst ist. Allerdings um den Preis völliger Interesselosigkeit. Das reine Ego ist so von sich erfüllt, dass es darüber hinaus nichts mehr denken will. Es ist der ideale Kandidat für eine Erkenntnis, die durch kein subjektives Begehren verzerrt wäre, und hat zugleich keinen Grund mehr, überhaupt noch eine zu haben. Das ist nach Blumenberg sein Dilemma.

Auf der anderen Seite findet sich ein Selbst, das keines sein will, weil es nur im Werden ist. Es ist im Idealfall reines Begehren. Kierkegaard hat es in der Gestalt des Don Giovanni als eine musikalische Vollzugsform beschrieben. In der musikalischen Form spricht sich die »Impressionalität des Bewußtseins« (H. Blumenberg) aus, sein Bedürfnis von einem anderen her affiziert zu werden, das es nicht ist. In der Musik wird diese passive Konstitution des Selbst kontinuierlich in der Zeit befriedigt und zwar indem das Begehren in jedem Augenblick der Befriedigung neu geweckt wird. Don Giovanni, der sukzessiv Monogame, der in einer Frau alle Frauen liebt, aber nie alle in einer, ist Begehren und Erfüllung in einem. Jeder Ton erfüllt die Erwartung, die sein Vorgänger erzeugt und erzeugt, indem er sie befriedigt, neue Erwartungen und so weiter. Musikalisch wird Begehren verlässlich erfüllt und führt ebenso verlässlich zu neuem Begehren. Bis die Musik verklingt. In und mit ihr entsteht und vergeht Don Giovanni. Denn er ist ohne ein transzendentes Bewusstsein, das den Abbruch der verlässlichen Affektionen des Begehrens und seiner Erfüllungen auffangen und sein Selbst restituieren könnte, wenn die Reiz-Reaktionskette abbricht und die Musik verklungen ist. In der zweiten, der Wiener Fassung des Don Giovanni von Mozart geht der Verführer mit dem letzten d-Moll-Akkord folgerichtig

unter. In Wien mildert Mozart den zwingenden Untergang des Don Giovanni nicht mehr mit einem versöhnlichen D-Dur-Sextett wie in der ersten, der Prager Fassung von 1787.

Beide Extreme, die reine Affektion (Begehren) wie das reine Selbst (Bedeuten) kommen in einem Phänomen überein, in dem zugleich ihre Gefährdung wie ihre Chance beschrieben ist, dem Phänomen der Langeweile. Sie markiert für das reine Begehren die Grenze an der die Sphäre des Ethischen beginnt. Das Ethische ist dadurch charakterisiert, dass es sich wiederholt und die Wiederholung nicht als Ausschlusskriterium reizvoller Affekte begreift – Don Giovanni liebt in jeder Frau alle, aber keine zweimal –, sondern als Motor ethischer Selbstbildung. Und für das reine Selbst ist die Langeweile der nie ganz auszuschliessende Fall, dass es doch, wenn auch nur für einen kurzen Moment der Unachtsamkeit, nicht ganz von sich erfüllt sein könnte. So wie Adam und Eva im Paradies in einem kurzen Innehalten in ihrem sie völlig erfüllenden Liebesgeflüster der Schlange die Gelegenheit gaben, sich zwischen sie hineinzudrängeln. Kein Zufall, dass mit dem Fall die Langeweile in die Welt kommt.

In seinem Essay ›Anthropologische Annäherung an Rhetorik‹ beschreibt Hans Blumenberg die Situation, auf welche die Rhetorik reagiert, wenn sie für die menschliche Daseinsfürsorge arbeitet. Diese Situation ist bestimmt durch Handlungszwang und Evidenzverzug. Beispielsweise ein Richter muss nach Abschluss der Verhandlung ein Urteil über einen angeklagten Bankräuber fällen, auch wenn der Hirnforscher Gerhard Roth mit 98-prozentiger Wahrscheinlichkeit zeigen kann, dass dieser Mann keinen freien Willen hat. Liesse sich das mit 100-prozentiger Sicherheit sagen, dann wäre kein Richter mehr nötig. Der Delinquent hätte keine freie Entscheidung, keine Verantwortung und rechtlich keine Schuld. Solange die Wissenschaft dies aber nicht zweifelsfrei zeigen kann (Evidenzverzug), solange muss ein Richter entscheiden (Handlungszwang). Und er wird wie die meisten Menschen für die Willensfreiheit optieren, weil sie die grösseren Chancen für eine humane Praxis verspricht. Darin steckt nach Blumenberg ein Stück Rhetorik, dass der Richter dem Argument des Räubers nicht folgt, dass nicht er, sondern etwas in ihm die Bank überfallen habe.

Meine Frage ist nun, ob es nicht auch einen Bedarf an Rhetorik gibt in Situationen, die durch Affektionsverzug charakterisiert sind. Ein Affektionsverzug, der zu dem eigentümlichen Handlungszwang führt, handeln zu müssen, weil nichts mehr zum Handeln reizt. Affektionsverzug wäre einerseits eine Armut an Reizen, in der nichts mehr reizvoll genug ist, um die Aufmerksamkeit zu erregen. Der intentionale Bogen erschlafft. Die Antriebskräfte erlahmen. Affektionsverzug wäre aber auch Reizüberflutung. Das Angebot an Reizen nimmt ein solches Mass an, dass sich das Selbst nur durch Distanz

wehren kann. Es lässt sich von nichts mehr ansprechen. Der intentionale Bogen wird überhaupt nicht mehr aufgebaut. Im äussersten, dem autistischen Fall hat das Selbst gelernt nur noch sich selbst zu genügen.

Der Bedarf an Rhetorik könnte nun darin liegen, das Reizangebot wie die Kapazität es zu verarbeiten, also Sinnlichkeit und Sinn, in Kongruenz zu halten, und zwar in einer gemeinsamen Bewegung des Ineinander- und Aufeinander-Übergreifens. Die klassische Beschreibung der rhetorischen Aufgabe (*officia oratoris*) zielt auf eben ein solches Zusammenspiel von Einsicht und Affekt, von Erkenntnis (*docere*), Vergnügen (*delectare*) und Leidenschaft (*movere*). Nur geht es in einer lebensweltlich situierten Rhetorik nicht um Überredung im Rahmen der sozialen Kommunikation, sondern im Blick auf das eigene Weltverhältnis, das durch ein Zuviel wie ein Zuwenig an Reizen bedroht ist. Offenbar kann und muss auch ein inhaltsreiches und spannungsvolles In-der-Welt-Sein immer wieder neu gelernt werden.

Eine mögliche Lösung der Aufgabe bietet wiederum Sören Kierkegaard. Sie ist an dem Basissatz christlicher Lebenskunst orientiert: Wer sein Leben verliert wird es gewinnen, wer es gewinnen will, wird es verlieren. Kierkegaards Vorschlag ähnelt der Beschreibung des reinen Selbst, wie sie Blumenberg gibt. Nur dass Kierkegaards reines Selbst nicht in sich ruht, sondern entleert ist. Es ist die Inversion eines selbstgenügsamen Selbst zugunsten eines an den inneren Grund seiner selbst entäusserten, vollständig leeren Selbst. Kierkegaards reines Selbst gleicht daher einem blanken Spiegel, der durch keine Unreinheit getrübt, die Welt unverzerrt wiedergibt. Aber, um im Bild zu bleiben, ein Spiegel, der regelmässig poliert werden muss. Es bedarf der Arbeit am Selbst, damit es zum Spiegel der Dinge wird. Und zwar der meditativen Arbeit der Selbstentleerung im Blick auf den Grund des eigenen Selbst, im Blick auf Gott. In dieser Entäusserung, im Stille-Werden, liegt für Kierkegaard die Quintessenz des Gebetes. Im »empty space« (P. Brook) des Selbst, das im Beten leer wird, beginnen Sinn und Sinnlichkeit ineinander und aufeinander überzugreifen, so dass blosses Dasein in erfülltes Dasein verwandelt wird. Es liegt etwas Konstruktives, etwas »Erbauliches in dem Gedanken, daß wir Gott gegenüber allezeit Unrecht haben« (S. Kierkegaard). Und es ergibt sich daraus für ein in Gott gehaltenes Subjekt ein Bewegungsgefälle. Eine Weltzugewandtheit, indem der Blick nach vorne auf das jeweils Nächstliegende gerichtet ist. Denn, so Kierkegaard, das Leben wird zwar nur im Blick zurück verstanden, aber im Blick nach vorne gelebt. Im ungetrühten Blick nach vorne gibt es weder Reizarmut noch Reizüberflutung. Das Nächstliegende ist immer auch das Beste. Nichts ist so gering, als dass es

nicht reizvoll sein könnte es zu verwandeln. »Verwesentlichung des Zufälligen« nennt Hans Blumenberg diesen Vorgang.

Doch scheint mir, dass auch Kierkegaard nicht ohne einen Anteil an Rhetorik auskommt. Zum einen im Blick auf die Frage, wie ich in diese konstruktive und inhaltsreiche Bewegung einer ›originären Motorik‹ hineinkomme. Da es sich um einen Vollzug in und aus Freiheit handelt, kann auch keine Belehrung, Ermahnung oder gar Drohung in die Bewegung hineinführen. Allenfalls eine Intensivierung der Aufmerksamkeit. Etwa wie Tom Sawyer angesichts eines endlos langen Zaunes, den er zu streichen hatte, die Aufmerksamkeit seiner Freunde intensiviert und ihnen vormachte, es sei eine singuläre Aufgabe und schwerwiegende Verantwortung diesen Zaun zu streichen. Auch wenn es ein Betrug war, er führt seine Freunde in die Bewegung, in der Sinn und Sinnlichkeit in einem intentionalen Bogen ineinander greifen. Denn in dem Augenblick, in dem sie selbstvergessen an dem Zaun sitzen und an nichts anders denken als an das Nächstliegende, entdecken sie tatsächlich in der scheinbar banalen Zaunlatte eine ganze Welt.

Ein zweites Moment an Rhetorik betrifft das Gebet, das im Zentrum von Kierkegaards Modell steht. Die darin aktivierte Gottesbeziehung fungiert ja nicht wie eine Antwort auf Fragen, die ein Bewusstsein umtreiben, das den Abbruch seiner selbst nicht ausschließen kann, wiewohl es von sich nur als erfülltes weiss. Gott ist in diesem Zusammenhang der Begründungsbedürftigkeit des Subjekts kein Symbol, in dem sich letzte Fragen beantworten lassen, sondern sich nicht mehr stellen – jedenfalls nicht für die Dauer des Gebets. Es erfüllt die rhetorische Funktion, Fragen, die unabweisbar sind und unbeantwortbar zugleich, zur Ruhe zu bringen. Und als seine Kehrseite führt das Gebet hinein in eine inhaltsreiche Weltzugewandtheit. Kierkegaards Metapher für diesen Zusammenhang ist der Ruderer, der sich seinem Ziel, das er im Rücken hat, dadurch nähert, dass er sich ins Rudern vertieft.

Es gibt m.W. von Kierkegaard keine ausgeführte Liturgik. Gleichwohl lassen sich die Linien in Richtung auf den christlichen Gottesdienst als Ort religiöser Bildung ausziehen.

Zum einen ist der Gottesdienst ein »Wahrscheinlichkeitsverstärker des Unwahrscheinlichen« (K. Huizinga). Nicht nur weil in ihm gebetet wird, sondern als Form an sich, als Vollzug einer Feier lässt der Gottesdienst Fragen nach Evidenz und Begründung in den Hintergrund treten, jedenfalls solange gefeiert wird. Wer vernünftige Gründe für ein Ritual verlangt, hat sich insofern »verlaufen« (D. Rössler) als er aus dem Ritualgeschehen heraustreten muss, will er dieses Verlangen aussprechen.

Zum anderen wird der Gottesdienst diese Funktion, unabweisbare Fragen zur Ruhe kommen zu lassen, damit ein intentionaler Bogen

das Zusammenspiel von Bewegung, Gefühl und Verstand bis in den Alltag hineinspannt, in der Neuzeit nur erfüllen, wenn er die Aufmerksamkeit affiziert, indem er sie verfeinert. Religion geht in der Moderne nicht mehr ohne ästhetische Reize. Nur welche? Verfeinerung bedeutet nicht zwingend Steigerung der Reizfrequenz oder Reizintensität. Es könnte auch die Kultivierung der Gebrochenheit aller Darstellungsmittel bedeuten.

Gebrochenheit der Darstellung ergibt sich im Gottesdienst jedenfalls aus seinem zentralen Thema, der in Gott symbolisierten Beziehung von Transzendenz und Immanenz. Der Gottesdienst bedarf dazu der Darstellung in Zeichen, obgleich kein Zeichen dem Darzustellenden genügt –, auch wenn schwer zu sagen ist, was das im Einzelnen bedeutet. Vorstellbar ist Humor. Eingeführt und akzeptiert ist die Musik. Ihre Vorzugsstellung im Protestantismus mag auch daran liegen, dass sie eine Zeitkunst ist, in der mit jedem musikalischen Ausdruck zugleich seine Vorläufigkeit hörbar wird.

— Dr. Thomas Erne ist Pfarrer in Köngen und Privatdozent für Praktische Theologie an der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen.

## Kategorie Gefühl und Utopie des Ganzen

Villő Huszai

»Wenn«, schreibt Robert Musil in einer späten poetologischen Notiz, »dieses Buch gelingt, wird es Gestalt sein, und die Einwände, daß es einer Abhandlung ähnele u. dgl. werden dann unverständig sein« (Mann ohne Eigenschaften, im Folgenden MoE, Bd. II, 1942). Doch Robert Musil erliegt im Genfer Exil mitten in der Arbeit an dem »Buch«, die Rede ist natürlich von seinem Hauptwerk ›Der Mann ohne Eigenschaften‹, einem Schlaganfall. Das Buch gelingt also zweifellos in dem äusserlichen Sinne nicht, dass es Fragment und damit ohne endgültige Gestalt geblieben ist. Stattdessen besitzt die Nachwelt 6000 Manuskriptseiten MoE-Nachlass, von denen rund ein Drittel dem Autor nur dazu dienen, das schon bestehende Material zu verwalten (Walter Fanta): ein maximaler Fall von Fragmentarizität. Ob das Buch hätte gelingen können, wäre nicht der kontingente Faktor Todesfall hinzugetreten, ist die Frage, die so alt ist wie die Musil-Forschung. Musils Rede vom Gelingen und von der »Gestalt«, die es dereinst sein werde, manifestiert zumindest den momentanen Willen zur und die Hoffnung auf Fertigstellung. Ja, es zeichnet sich eine Utopie des Ganzen ab, die an Goethes Konzept des Ganzen erinnert, hier aber in die Begrifflichkeit der Gestaltpsychologie gekleidet ist. Die Kategorie Gefühl spielt dabei die zentrale Rolle. Es heisst unmittelbar vorher: »... die Hauptwirkung eines Romans soll auf das Gefühl gehen. Gedanken dürfen nicht um ihrer selbst willen darin stehen. Sie können darin, was eine besondere Schwierigkeit ist, auch nicht so ausgeführt werden, wie es ein Denker täte; sie sind ›Teile einer Gestalt‹«. Im Kontext seiner Essayismus-Theorie knüpft Musil das Gelingen des Romans also daran, dass auf das Gefühl (von Leserinnen und Lesern offenkundig) eingewirkt werde. Leisten können das nicht einzelne Gedanken, die nur »Teile« sein können; angesprochen wird das Gefühl erst durch die »Gestalt«, welche die einzelnen Gedanken verbindet. Doch wie soll ein realer Roman in seiner ganzen Länge und Fülle als ein Ganzes auf das Gefühl der Leserinnen und Leser wirken? Zum einen ist denkbar, dass die Bestimmung ex negativo zu verstehen ist: das Postulat der Gestalt nur das hypothetische Mittel ist, den direkten Zugriff auf die Teile zu verhindern oder zumindest zu behindern. Das Gefühl wäre dann dasjenige, was den petrifizierenden Zugriff behinderte. Zum andern ist aber auch denkbar, dass Musil tatsächlich die Vorstellung einer simultanen Wahrnehmung des Ganzen, selbst seines monumentalen Buches, für möglich hält, vergleichbar dem Anblick des

Strassburger Münsters, der Goethe zu seiner kunsttheoretisch so folgenreichen Kategorie des Ganzen angeregt hatte. Was gäbe diesem Ganzen seinen Umriss? Dazu werde ich im Folgenden eine Hypothese andeuten. Der Zwischenschritt sei die Frage, was man sich unter »Gestalt« in Texten Musils vorstellen kann.

Im autorisierten zweiten Teil des MoE findet sich eine Bestimmung des Essay in Zusammenhang mit dem Gestaltbegriff: Ein Essay ist demnach »die einmalige und unabänderliche Gestalt, die das innere Leben eines Menschen in einem entscheidenden Gedanken« (MoE, 253) annimmt. Fasst man »das innere Leben eines Menschen« als das Gefühlsleben einschliessend auf, dann ergibt sich die Nähe zur poetologischen Notiz. Auf den ersten Blick handeln die zwei Passagen zwar nicht vom selben, ist im »Mann ohne Eigenschaften« doch vom Essay die Rede, in der poetologischen Notiz vom Roman. Aber zum einen geht es in Musils (Gesamt)Werk gerade immer um eine Verflechtung der zwei Erkenntnis- und Darstellungsweisen, zum andern haben die beiden Passagen die Kategorie »Gestalt« gemeinsam. Die Parallelen zwischen poetologischer Notiz und MoE-Passage verdeutlichen demnach das Grundmuster, dass Gedanken in Verbindung mit Gefühlen desjenigen zu denken sind, der diese Gedanken denkt; dass erst diese Verbindung eine Gestalt ergibt. In einer frühen poetologischen Notiz schreibt Musil: »Wo uns ein Mensch erschüttert und beeinflusst, geschieht es dadurch, daß sich uns die Gedankengruppen eröffnen, unter denen er seine Erlebnisse zusammenfaßt, und die Gefühle, wie sie in dieser komplizierten wechselwirkenden Synthese eine überraschende Bedeutung gewinnen« (Gesammelte Schriften II, 1326).

Ein Gedanke in Verbindung mit dem inneren Leben dessen, der den Gedanken denkt, kann nur eine ganz momenthafte, flüchtige Angelegenheit sein. Im selben Atemzug mit dieser inhaltlichen Referenz auf das Innere ist aber von Texten die Rede, vom Essay oder vom Roman: Diese zweite, mediale Referenz von Gestalt macht einsichtig, dass von einer »unabänderlichen Gestalt« die Rede ist: Einmal geschrieben oder genauer: einmal autorisiert und gedruckt, sind Texte tatsächlich unabänderlich. In einem MoE-Kapitel sagt die Figur Ulrich einmal über die Schriftsteller und deren Leserinnen und Leser: »Man kann sein Leben nach ihnen richten, aber man kann nicht Leben aus ihnen keltern. Sie haben das, was sie bewegte, so fest gestaltet, daß es bis in die Zwischenräume der Zeilen wie gepreßtes Metall dasteht« (MoE, 574). Die Polarisierung zwischen der einstigen Bewegung und der gegenwärtigen Statik entwirft einen Raum, in dem sich eine Art Antwort auf die Frage verorten lässt, wie ein Romantext als Gestalt, als Ganzes in den Blick kommen könnte. Denn ausgehend von der Faktizität des Textganzen verweist die Polarisierung die Leserinnen und Leser zurück an die literatur-

theoretisch so suspekter Figur des Schrift-Stellers: Was die Schriftsteller bewegte, haben sie im oder als Text »gestaltet«. Das (innere) Leben des Autors als eine Art Ursprung für das Ganze, als Quelle des Gestalthaften wird ins Spiel gebracht. Dass aber dieses Ganze nur immer Utopie sein kann, oder, im Sinne von Foucaults Autorkritik: Schimäre, wenn nicht Hochstapelei, bezeugt auch schon der Fortgang von Ulrichs Gedankengang: »Doch was haben sie eigentlich gesagt? Kein Mensch weiß es. Sie selbst haben es niemals ganz gewußt. Sie sind wie ein Feld, über dem die Bienen fliegen: zugleich sind sie selbst ein Hin- und Herfliegen« (MoE, 574). Zwischen der Statik der Schrift und der Wandelbarkeit eines von Bienen bevölkerten Gebildes besteht ein maximaler Gegensatz – und trotz, vielleicht gerade wegen des maximalen Gegensatzes: Zwischen dem Ganzen der Schrift und dem, was die Schrift-Steller einst bewegte, ist die Verbindung nicht gänzlich gekappt. Das innere Leben der Schriftsteller erhält aber durch die Verschriftlichung erst eine Gestalt und damit eine wahrnehmbare Existenz. Aus der Vergangenheit des Erlebten wird Gegenwart und mehr noch utopische Zukunft: »Wo aber der [gedankliche] Zusammenhang im Gegenstande selbst nicht hart genug wird, wird wohl der persönliche, gewordene hervorschaun; dann aber ... soll er sich utopisch vergrößern und nicht ein Bild von dem zeichnen, was ... der Autor ist, sondern von dem, was ... er liebt« (Tagebuch I, 665). In einer ebenfalls späten poetologischen Notiz bittet Musil: »Es ist sehr anmaßend: Ich bitte mich zweimal zu lesen, im Teil u. im Ganzen«. Die Zeile stammt aus dem Nachlass, wurde von Musil nie autorisiert sprich in Bleisatz gegossen – sowenig wie der MoE als Buch. Es ist in der Notiz im doppelten Sinne von Utopischem die Rede: Der Fertigstellung des MoE als Textganzem und der Utopie, das Doppelgebilde Roman/Autor in der zweiten Lektüre als ein Ganzes wahrzunehmen. Von hier aus sei nun eine Antwort auf die Frage gewagt, wie diese Gestalt wahrgenommen werden kann: Indem man auf eine Weise liest, die den Autor weder auf Gedanken noch auf biographische Zusammenhänge festzulegen versuchte, sondern ihn als einen Liebenden nähert. Die utopische Vergrößerung des gewordenen Autors wahrzunehmen hiesse gerade, die einzelnen Teile als Teile eines (utopischen) Ganzen zu entwerfen. Dass diese vorläufige Antwort die Eigenschaft hat, nicht über Musil-Texte, sondern in taumelnder Weise mit ihnen zu sprechen, sei von vornherein zugegeben.

— Dr. Villő Huszai ist Literaturwissenschaftlerin und lebt in Zürich.

## Konservatorium der Gefühle

Zur Musikauffassung in W.H. Wackenroders ›Das merkwürdige musikalische Leben des Tonkünstlers Joseph Berglinger‹

Franziska Frühauf

Musik ist Gefühl und Gefühl ist Musik. Eine Platitude, könnte man geneigt sein zu sagen. Dem Tonkünstler Joseph Berglinger allerdings wird diese seine Auffassung von Beruf und Berufung zum Verhängnis. Er ist ein Vorkämpfer der vielen romantischen Künstlergestalten, die sich – selber Produkte der dichterischen Phantasie – mit ihrem Verständnis von Kunst und Künstlertum von einer steril gewordenen, entzauberten Welt absetzen.

Berglingers Name sucht man vergeblich im Musiklexikon; seine Vita findet sich als letzter Eintrag in einem Büchlein, das 1796 unter dem Titel ›Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders‹ anonym erschienen ist.<sup>1</sup> In dieser literarischen Figur aber gipfelt eine Musikauffassung, welche im ganzen 18. Jahrhundert hoch wirksam war: die Vorstellung einer unmittelbaren Wechselbeziehung zwischen menschlichen Affekten und Musik.

### Von der Affektenlehre zur Gefühlsästhetik

Die musikalische Affektenlehre, die tragendes Konzept barocker Kompositionskunst war, geht den Entsprechungen zwischen seelischen Leidenschaften und der Musik nach und nimmt damit eine bereits in der Antike verbreitete Bewertung der Musik auf. Sie ist einer Nachahmungsästhetik verpflichtet, die glaubt, durch die Imitation innerer Seelenzustände diese auch im Hörer lebendig werden zu lassen. Die Musik vermag die Bewegungen der Seele nämlich nicht nur mimetisch nachzubilden, sondern auch zu erzeugen: Dank der vielfältigen Systematik der sogenannten *Musica Poetica* kann der Affektgehalt von Texten musikalisch umgesetzt und im Hörer gegenwärtig werden. Eine besondere Häufung von Dissonanzen und Chromatik beispielsweise stellt den Affekt des Schmerzes dar, untermalt Leidensrufe und lenkt den Hörvorgang so in die vom Klagegestus eines Textes vorgeschriebene Richtung (*mesto*). Für Freude stehen hingegen Dur, Konsonanz, hohe Tonlagen und ein schnelles Tempo (*allegro*). In detaillierten Tonartencharakteristiken werden den Tonarten ihre ganz spezifischen Affekteigenschaften zu-

---

<sup>1</sup> Heute ist man sich in der Forschung darin einig, dass sich hinter der Figur des Klosterbruders, dem fiktiven Verfasser der kunsttheoretischen Schriften, Wackenroder als Autor und Ludwig Tieck als dessen Herausgeber verbergen.

gesprochen. Es geht um das bis heute umstrittene Problem, dass musikalische Werke gleicher Tonart in einem bestimmten Stil- und Ausdruckswert miteinander verwandt sind, etwa im Dämonischen und Gewaltigen des d-moll oder im frühlingshaft Strahlenden des E-Dur. Selbst die Musikinstrumente werden zu Affektdarstellungen systematisiert. Musik wirkt somit nicht etwa dadurch, dass sie den Hörer in irgendeine unbestimmte Stimmungslage versetzt; mittels entsprechend gewählter musikalischer Parameter ist dieser vielmehr ganz gezielt vom Affektgehalt der Musik (und des Textes) gelenkt. Die Affekte sind weitgehend intersubjektiv verstanden. Es geht um *die* Freude und *den* Schmerz.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts löst eine neue Ästhetik die starren kompositorischen Vorgaben der Affektenlehre ab und stellt statt der Allgemeinheit der Affekte die Individualität der Empfindungen in den Mittelpunkt. Nun sind nicht mehr typisierte emotionale Erregungszustände im Sinne von Affekten wichtig, sondern die Dynamik persönlich empfundener Gefühlsbewegungen, in facettenreichen Abstufungen von der heftigsten Erschütterung bis zur sanften Regung des Gemüts. Die Nachahmungsästhetik wandelt sich zur Ausdrucksästhetik der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang. Die Mimesis gerät verschärft in eine Spannung mit dem schöpferischen Prinzip der Poiesis. Der geniale Künstler treibt die reiche Gefühlswelt seines Ich hin zum Ausdruck in seiner reinsten Form, zur Musik, und noch reiner: zur Instrumentalmusik.

Noch bevor der Blick überhaupt auf Joseph Berglinger gefallen ist: die Verbindung von Ohr und Herz ist spannungsreich und mitnichten trivial! Affekte können in doppelter Weise mit musikalischen Phänomenen korrespondieren, entweder zwischen Komponist und Komposition oder zwischen Musik und Musikhörer. Während der Akzent im Barock eher auf der rezeptiven Seite des Hörvorgangs liegt, bei dem sich aufgrund gezielter kompositorischer Kunstgriffe ganz bestimmte emotionale Wirkungen einstellen, verschiebt er sich später auf das Hervorbringen von Musik: Die im Komponisten waltenden unfassbaren und mächtigen Gefühle provozieren die Werke der Tonkunst. Wie geht ein Musiker, ein Tonkünstler, mit dieser Spannung um?

### Gestörte Sympathien

Der Knabe Joseph wächst in einem eher kunstfeindlichen Umfeld auf, das sich ausschliesslich den Anforderungen des Alltags widmet. Sein Vater, »Doktor der Arzneigelehrsamkeit und in dürftigen Ver-

mögensumständen« (103)<sup>2</sup>, kann die Familie nach dem Tod der Mutter nur mit Mühe und Not ernähren. Auch Joseph ist für den Arztberuf bestimmt, den der dem Pietismus verpflichtete alte Berglinger für ausgesprochen nützlich hält. Der Knabe fühlt sich aber sehr viel mehr zur Musik, seiner »Hauptfreude« (105), hingezogen. Immer mehr zieht er sich in die Welt der Phantasie und der Töne zurück und flieht nach einem Zusammenstoß mit dem Vater in die nahe bischöfliche Residenz zu einem Verwandten, der ihm die Ausbildung zum Musiker ermöglicht.

Musik ist Gefühl und »die feinsten Falten und Biegungen der Töne drückten sich in seiner weichen Seele ab« (107). Joseph ist fasziniert von ihrer emotionalen Macht, die das Herz hüpfen läßt und »seine Nerven mit leisen Schauern« (106) durchdringt. Das körperliche Erlebnis löst sich aber gleich wieder auf im affektgeladenen Verlauf der Töne, dem er sich hingibt, »als wäre sein Körper mit zur Seele geworden« (107). Manchmal tönt die Musik – ganz im Sinne der barocken Affektenlehre – so klar und intensiv, dass er sie »wie Worte« versteht. Dann aber entzieht sich ihre Wirkung wieder jeglicher Bestimmung und Typisierung als eine »wunderbare Mischung von Fröhlichkeit und Traurigkeit in seinem Herzen«. Es sind gerade diese gemischten Gefühle, »die keine Kunst geschickter ist auszudrücken als die Musik« (108). Der Komponist ist für den jungen Joseph ein Zauberer, der über das Reich der Gefühle gebietet und das Herz des Hörers zu formen vermag. Diese magische Gabe will er auch erlangen, um die Herzen zu berühren, ja sogar um über sie zu herrschen und sie buchstäblich nach seiner Pflöfe tanzen zu lassen. Darum betet er zur heiligen Cäcilia:

»Möchtest du auf Harfensaiten  
 Meinen schwachen Finger leiten,  
 Daß Empfindung aus ihm quillt;  
 Daß mein Spiel in tausend Herzen  
 Laut Entzücken, süße Schmerzen,  
 beides hebt und wieder stillt. ...  
 Öffne mir der Menschen Geister,  
 Daß ich ihrer Seelen Meister  
 Durch die Kraft der Töne sei;  
 Daß mein Geist die Welt durchklinge,  
 Sympathetisch sie durchdringe,  
 Sie berauscht in Phantasei!« (112).

Wenn Joseph im Zusammenhang mit dem musikalischen Effekt von Sympathie redet, so braucht er hier ein ästhetisches Modewort des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Die Idee aus der Naturphilosophie,

---

<sup>2</sup> Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf die Ausgabe: W.H. Wackenroder/L. Tieck, *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, Nachwort von R. Benz, Stuttgart 1997.

dass zwei Körper in einer verborgenen Übereinstimmung koinzidieren, »zusammen affiziert« sein können, ermöglicht, von Autoren wie Schubart und Herder auf die Musikästhetik übertragen, emotionale Korrespondenzen und verführt Joseph dazu, Musik in absoluter Identität mit seinen Gefühlen zu verstehen. Er möchte Komponist werden, denn Komponieren ist für ihn die genaue Umkehr des Hörens. Rezeptionsästhetik geht in Produktionsästhetik über und die Musik selber wird zu einem emotional verbindlichen Medium.

Das »zweite Hauptstück« der Lebensbeschreibung setzt einige Jahre später ein. Berglinger ist es inzwischen gelungen, in das glanzvolle musikalische Amt des Kapellmeisters aufzusteigen. Mit der Karriere sind all seine Wünsche in Erfüllung gegangen, er hat die »höchste Stufe des Glücks« (105) erlangt – und ist doch todunglücklich. Voller Qualen hat er sich erst mit der Technik und den Gesetzmässigkeiten der Tonkunst vertraut machen müssen, ehe er daran denken konnte, sein »Gefühl mit den Tönen zu handhaben« (116); er harrt aus, in der Hoffnung auf eine »herrliche Zukunft«. Vor allem aber leidet er darunter, dass sich das Publikum von seiner Musik und ihrem tiefen emotionalen Ausdruck durchaus nicht ansprechen lässt. Vielmehr sehen seine Hörer in ihr nur ein Mittel zur gesellschaftlichen Repräsentation und zur Unterhaltung. Kurz: »Die prächtige Zukunft ist eine jämmerliche Gegenwart geworden« (116). Obwohl Berglinger allmählich an sich selbst und seiner Berufung zu zweifeln beginnt, fasst er wieder Mut, als ihm schliesslich doch noch der Durchbruch gelingt und seine Musik auf die Herzen seiner Zuhörer zu wirken beginnt. Es ist in derselben Zeit, als sich der Zustand seines Vaters verschlechtert – und bald nach seinem erfolgreichen Auftritt wird er ans Sterbebett gerufen. Zwar kann er sich noch mit dem Vater versöhnen, aber der Schmerz über die eigene Nutzlosigkeit – die zugesandten Gelder wurden von einer Schwester heimlich unterschlagen – verzehrt ihn. Innerlich zerrissen, aber auf dem Höhepunkt seines Schaffens angelangt, komponiert er sein letztes Auftragswerk: eine Passionsmusik. Nach der gloriosen Aufführung befällt den völlig Ermatteten eine Nervenschwäche und er stirbt »nicht lange darauf in der Blüte seiner Jahre« (122).

Musik ist für Berglinger ambivalent, gespalten in die unterschiedlichen Erfahrungen als Hörer und als Komponist. Er träumt von einer Musik, die seine Emotionen adäquat umsetzt, sie aufbewahrt und vom Publikum entsprechend gehört und nachempfunden wird – und muss dabei immer wieder die Diskrepanz zwischen seinen Gefühlen und der musikalischen Wirkung erleben und erleiden. Die Musik scheint sich der Ineinssetzung mit dem Gefühl zu entziehen. Die musikalische Sympathie-Vorstellung gerät bei Berglinger in die Krise.

Warum aber scheitert Berglinger als ›Tonkünstler‹? Immer wieder haben sich dies die Interpreten der Berglingerschen Vita gefragt. Und immer wieder wurde auf seine künstlerische Existenz der Verdacht des Dilettantismus erhoben. Wer Musik ausübend andauernd über Gefühle spricht, scheint in ästhetischer Hinsicht mehr als zweifelhaft. Diese Vermutung erhärtet sich spätestens dann, wenn man Hanslicks Formel Glauben schenkt, dass der Laie bei der Musik am meisten, der Künstler am wenigsten empfinde. – Solche Deutungsversuche befriedigen nicht, weichen Berglingers künstlerischer Problematik wahrscheinlich genauso aus wie eine Verteidigung oder Verherrlichung seiner Fähigkeiten.

Die treffendste Analyse bietet der Text selber. Zwischen Berglinger und uns Lesern steht nämlich als vermittelnde Instanz der ›kunstliebende Klosterbruder‹, der getreulich berichtende Gewährsmann und angebliche Verfasser der kleinen Schrift. Er steht Berglinger, seinem »innigsten Freund« (102), am nächsten und versucht als erster, das »merkwürdige musikalische Leben« zu verstehen. In seiner Schlussbetrachtung bedauert er, »daß eben seine *hohe Phantasie* es sein mußte, die ihn aufrieb«. Er sieht die Diskrepanz von Kunstgenuss und Schaffenskraft sehr genau: »Soll ich sagen, daß er vielleicht mehr dazu geschaffen war, Kunst zu *genießen* als *auszuüben*?«. Und er fragt sich schliesslich, ob es nicht die grösste Herausforderung an einen Künstler sei, die »hohe Phantasie« nicht eigenmächtig zu verwalten, sondern »in dieses irdische Leben einweben«<sup>3</sup> zu lassen, und ob es »etwas noch Wundervolleres, noch Göttlicheres als die Kraft der Phantasie« (123) gebe.

### Wandlung der Gefühle

Wer ist dieser Klosterbruder? Er trägt kaum individuelle Züge, widmet sein Leben in der Grundhaltung frommer Kunstliebe ganz den »gebenedeiten Kunstheiligen« (5). Wackenroder hat sich mit dieser Figur wohl eine Maske aufgesetzt, die seinem eigenen Kunst-Credo verpflichtet ist.

Die in klösterlicher Einsamkeit geschriebenen Aufsätze sind unter dem Titel ›Herzensergießungen‹ zusammengefasst. ›Giesst‹ auch der Klosterbruder seine Gefühle in Kunst ›ein‹ wie sein Freund? (Vielleicht sind es gar Berglingers Gefühle, die in einer doppelten, sympathisch motivierten Übermittlung an den Leser weitergegeben werden!) Oder heisst ›Ergiessung‹, dass die Gefühle freigegeben werden und offen bleiben soll, was sie beim Leser bewirken? Ganz am Schluss bricht der Klosterbruder, von Erinnerungsschmerz über-

---

<sup>3</sup> Berglingers Biographie zeigt, wie prekär der Glaube an die künstlerische Autonomie ist, wie verhängnisvoll es ist, wenn Kunst und Leben in Spannung zueinander stehen – ein Motiv, das in der Literatur immer wieder begegnet.

wältigt, ab: »Ich kann aber nach diesen Erinnerungen an meinen Joseph nichts mehr schreiben. – Ich beschließe mein Buch – und möchte nur, daß es einem oder dem anderen zur Erweckung guter Gedanken dienlich wäre. – « (123). Wollen die Gedankenstriche die »guten Gedanken« im Leser erzeugen? Rechnen sie mit Sympathie? Anders gefragt: Lassen sich Gefühle durch Phantasie aufbewahren, gewissermassen konservieren und im Herzen der Hörer (und Leser) reanimieren? Im von Wackenroder (oder Berglinger?) geschriebenen und von Tieck (oder dem Klosterbruder?) herausgegebenen musiktheoretischen Aufsatz über die ›Wunder der Tonkunst‹ lautet eine zentrale Stelle:

»Es scheinen uns diese Gefühle, die in unserm Herzen aufsteigen, manchmal so herrlich und groß, daß wir sie wie Reliquien in kostbare Monstranzen einschließen, freudig davor niederknien und im Taumel nicht wissen, ob wir unser eignes menschliches Herz oder ob wir den Schöpfer, von dem alles Große und Herrliche herabkommt, verehren.

Zu dieser Aufbewahrung der Gefühle sind nun verschiedene schöne Erfindungen gemacht worden, und so sind alle schönen Künste entstanden. Die Musik aber halte ich für die wunderbarste dieser Erfindungen, ... – weil sie eine Sprache redet, die wir im ordentlichen Leben nicht kennen, die wir gelernt haben, wir wissen nicht wo und wie, und die man allein für die Sprache der Engel halten möchte«<sup>4</sup>.

Die Kunst, vornehmlich die Tonkunst, dient der Aufbewahrung der Gefühle, behandelt diese sogar »wie Reliquien in kostbare[n] Monstranzen«. Dort aber sind sie eingeschlossen. Musik vermag sie nicht in ihrer subjektiven Prägung zu erhalten, sondern lagert sie aus in einen allgemeinen ästhetischen Raum, über den Berglinger auch als Komponist nicht mehr verfügt. Ihm wird schmerzlich bewusst, dass die absolute Identität von Musik und Gefühl, von der er als jugendlicher Musikfanatiker noch geträumt hat, nicht möglich ist: Einerseits verweigert sich die Musik mit ihren »zwingenden mathematischen Gesetze[n]« und ihrer »Kunstgrammatik« (116) immer wieder der völligen Emotionalisierung, andererseits ist ihm ein unmittelbarer Erfolg beim Publikum versagt. Er sieht sich beim Komponieren mit einer objektivierenden und mit einer verwandelnden Kraft konfrontiert, und beide Kräfte entreissen ihm die Macht über die eigenen Gefühle.

Gefühle lassen sich nicht aufbewahren, ohne dass sich zugleich die Möglichkeit ihrer Transformation eröffnet. So dient Musik zwar der Aufbewahrung, verwandelt aber zugleich die Gefühle – und entfremdet sie. Wackenroders frühromantische Musiktheorie unterbreitet eine Gefühlsästhetik, die sowohl über die Vorstellung der abbildenden Nachahmung als auch über das Ideal des reinen Ausdrucks

<sup>4</sup> W.H. Wackenroder, Die Wunder der Tonkunst, in: W.H. Wackenroder/L. Tieck, Phantasien über die Kunst, Stuttgart 1983, 67.

hinausgeht. Musik vollzieht eine Metamorphose des Emotionalen, welche die Dimension bloss sympathetischer Erregung überschreitet. Darin ist sie »Sprache der Engel«.

### An die Musik<sup>5</sup>

Musik: Atem der Statuen. Vielleicht:  
Stille der Bilder. Du Sprache wo Sprachen  
enden. Du Zeit, die senkrecht steht auf der Richtung vergehender Herzen.  
Gefühle zu wem? O du der Gefühle  
Wandlung in was? – : in hörbare Landschaft.  
Du Fremde: Musik. Du uns entwachsener  
Herzraum. Innigstes unser,  
das, uns übersteigend, hinausdrängt, –  
heiliger Abschied:  
da uns das Innre umsteht  
als geübteste Ferne, als andre  
Seite der Luft:  
rein,  
riesig,  
nicht mehr bewohnbar.

— Franziska Frühauf ist Assistentin am Lehrstuhl für Systematische Theologie bei Prof. Pierre Bühler.

---

<sup>5</sup> R.M. Rilke, Sämtliche Werke, hg. vom Rilke-Archiv, in Verb. mit R. Sieber-Rilke besorgt durch E. Zinn, Bd. 2, Wiesbaden 1955, 111.

# Gilles Deleuze und Rene Pollesch im Rausch der Affekte

## Affektive Ästhetik in Philosophie und Kunst

Gesa Ziemer

»S: Man hat mich gezwungen meine Tabletten ohne Wasser einzunehmen.  
Im Hotel Sacher! Das muss man sich mal vorstellen!  
Man kommt hierher und macht nur noch intensive Erfahrungen!  
In diesem alten Ding,  
hier muss irgendeine Matrix von Ausnahmezustand drunterliegen ...

(schreiend / outraged?)

St: Die warten in den Theatern immer. Und ich frage mich, auf was?  
Vielleicht sollten die nicht warten bis etwas geronnen ist,  
und eher das Marginalisierte, Verdrängte aufheben  
und es mit Achtung präsentieren.  
Und mit der Einsicht, dass mein Alltag theoriefreundlich ist«.

Rene Pollesch, Hallo Hotel

Wer sich mit philosophischer Ästhetik beschäftigt, reflektiert das Verhältnis von Theorie und Kunst. Kunst ist für die Ästhetik schon länger nicht mehr ausschliesslich als Gegenstand interessant, auch die Verhältnisse zwischen Künstlern und Theoretikern stehen zur Debatte. Je näher diese zusammenarbeiten, desto unausweichlicher wird die Reflexion der Beziehung zwischen den beiden Disziplinen, die auch die Frage nach einer sinnvollen Verbindung von (philosophischer) Theorie und (künstlerischer) Praxis einschliesst. Innerhalb ästhetischer Debatten stellt sich immer dringender die Frage, auf welche Weise Theoretiker *entlang* von Kunst und Gestaltung arbeiten können, anstatt diese einfach von einem vermeintlich besser wissenden Aussenstandpunkt erklären zu wollen. Viele Theoretiker schreiben heute nicht mehr *über* Kunst, sondern sind ebenso in Materialproduktion wie Bild- oder Tonkompositionen involviert. Weil dieses bereits an vielen Orten geschieht, zeigt sich Theorie zunehmend in anderen Formaten als im klassischen, wissenschaftlichen Text – etwa als Film, Webpage, Hörspiel usw. Folglich lautet eine Frage: Wie macht es für Theorie (der Ästhetik) und Praxis (der Kunst und Gestaltung) Sinn, eine andere Arbeits- und Präsentationsform einzugehen? Wie kann ein Mehrwert auf beiden Seiten hergestellt werden, der sowohl der Theorie als auch der Kunst neue Fragen oder Themenbereiche eröffnet? Diese Fragen stellen sich einerseits aufgrund übergreifender ästhetischer Debatten<sup>1</sup>, in denen man diskutiert, wie

---

<sup>1</sup> Siehe hierzu beispielsweise die Debatten um ästhetische Erfahrung, deren Pointe in »... einer Hinwendung zu den Prozessen der Aufnahme und Aneignung von Gegenständen liegt«. J. Küppers/C. Menke (Hg), Dimensionen ästhetischer Erfahrung, Frankfurt a.M. 2003, 7.

singuläre Kunsterfahrung in das theoretische Arbeiten eingehen können, ohne dass diese durch wissenschaftliche Gepflogenheiten, die in der Regel auf Objektivierung derselben zielen, unbefriedigend nivelliert werden. Andererseits stehen neue methodische Vorgehen und eine sich daraus entwickelnde ästhetische Theoriebildung auch aufgrund konkreter bildungspolitischer Entwicklungen an den Fachhochschulen für Kunst und Gestaltung in der Schweiz zur Diskussion.

Wenn Künstler und Theoretiker zusammenarbeiten, entfachen sich häufig brisante Positionsgefechte über die Umsetzung oder, nennen wir es ruhig ganz industriell, die Verarbeitung von Affekten. Künstler sind häufig virtuos im Produzieren von Affekten, können und wollen einem Thema in den verschiedenen Medien einen affektiven Drive geben, um dieses möglichst vielfältig und mehrdeutig darzustellen. Theoretiker versuchen die unberechenbaren Affekte dann gerne zu systematisieren, zu interpretieren oder zu reflektieren, wie es im Medium der Theorie so üblich ist. Dieser manchmal unvereinbar scheinende Umgang mit Affekten ist um so brisanter, wenn das Produkt der Theorie nicht »nur« ein akademischer Text ist, der ein sicheres Netz an Auffangmöglichkeiten bietet, sondern wenn beispielsweise im Medium des Films Entscheide in Bildmontagen oder Orten der Rezeption diskutiert werden. Wo zeigt man ein Kunst-Theorie-Zwitterprodukt, das beispielsweise zwischen Dokumentarfilm und Videoessay liegt? Nennen wir es Forschungsfilm: An Universitäten oder experimentellen Filmfestivals, versucht man ein grosses Publikum anzusprechen und gar das Fernsehen für so etwas zu gewinnen? Wer selber Bilder produziert und nicht nur *über* diese schreibt, setzt sich auf eine ganz andere Weise mit Affektproduktion und -rezeption auseinander.

Was ist überhaupt mit Affekten gemeint, wenn dieser Terminus hier im Hinblick auf die Ästhetik auftaucht? Ist es eine unvernünftige Regung, Leidenschaft, eine Gemütsbewegung, ein rein physisches Ereignis, akutes Begehren? Entzieht sich der Affekt nicht per definitionem jeglicher Theoretisierung? Gibt es Affektforschung ohne Psychologie? Ohne Theologie? Über Affekte schreiben ist schwierig, obwohl die meisten Menschen Affektmomente aus ihrem Alltag kennen. Momente, die manchmal viel entscheiden – oft mehr, als jahrelang kultivierte Selbsterzählungen.

Zum Gebrauch des Terminus Affekt also nur eine bescheidene Bemerkung: Die hier gemeinten Affekte befördern die Vieldeutigkeit, das nicht Einzuordnende, plötzlich Erscheinende, nicht systematisch zu Bewältigende. Sie sind keine Gefühle oder Stimmungen, sie sind heftiger, störend, unausweichlich, vielleicht Grundvoraussetzung jeder guten Theorie – sei dieses explizit oder implizit formuliert und spürbar. Sie können auch hier nicht definiert, sondern eher

in ihrem zeitgemässen Auftreten verfolgt werden als etwas, das als Bindeglied zwischen Theorie und Praxis fungieren kann und in diesem Sinne produktiv zu verstehen ist. Weil Affekte einem zufallen und damit die eigenen Vorhaben ständig durchkreuzen, produzieren sie Mehrdeutigkeiten und erschweren Produzenten und Rezipienten das Einnehmen einer klaren Haltung. Ein sinnvolles Zusammentreffen zwischen Kunst und Theorie produziert dieses beunruhigende Unbehagen, und in vielen Fällen führt eine enge Zusammenarbeit auch dazu, dass künstlerische Arbeitsweisen – und damit auch eine betonte Affektproduktion – in das Feld der Theorie überführt werden und die Kunst der Ästhetik nicht mehr von der Ästhetik der Kunst unterschieden werden kann.

Anhand der Theorie von Gilles Deleuze und dem Theater von Rene Pollesch lässt sich ein überraschender und häufig amüsanter Umgang mit Affekten zeigen. Beide denken und spielen nicht nur *über* Affekte, sondern belegen ihre Theorien selber mit Affekten, indem sie ihre Texte und das Theater aktiv affektiv gestalten. Über Affektproduktion auf der Theater- und Denkbühne stellen sie eine äusserst glamouröse, in ihrem jeweiligen Genre zunächst fremd erscheinende Atmosphäre her, die sowohl in den zeitgenössischen Kunst- als auch Theoriebereich ausstrahlt. Der Umgang mit neuen Theorieformen zeigt sich also nicht nur im Felde der Wissenschaft, sondern auch in der Kunst selber. Immer mehr Künstler bauen ihre Vorurteile gegenüber der Theorie ab und finden Möglichkeiten, theoretische Eigenarten neu zu gestalten und damit an alltägliche Erfahrung zu binden. Dieses *Doing Theory* ist auf den Gebrauch von Theorie ausgerichtet, es argumentiert nicht, sondern setzt vielmehr Theoriefragmente – seien es Neologismen, Aussagen oder Begriffe – neu zusammen. Gilles Deleuze und Rene Pollesch sind Meister der Affekte. Sie produzieren und rezipieren Affekte, schreiben und spielen *affektive Ästhetiken*, indem sie Theorie und Kunst rigoros benutzen, diese in »unerlaubte« Kontexte zerren und damit den autoritätshörigen Umgang mit klassischer Theorie und bürgerlichem Theater unterlaufen.

In der ästhetischen Theorie von Gilles Deleuze gibt es keine Gefühle, sondern nur Affekte. Diese hat er auf der Basis intensiver Kunstbeschäftigung zur Grundlage seiner ästhetischen Auffassung gemacht. Seine Auseinandersetzung mit Kunst geschah nicht nur als stummer Rezipient, sondern manchmal als Freund, oft geradezu als Fan und hatte grossen Einfluss auf seine eigene philosophische Schreibweise, Textgestaltung und Bildverwendung. Kunst nimmt im Denken von Deleuze eine ausserordentliche Rolle ein, weil sie eine spezifische Form von *Empfindungen* produziert, die unausweichlich zum Denken zwingen. »Durch das Kino wird nicht die Macht des Denkens, sondern sein Unvermögen befördert; das Den-

ken hat es niemals mit einem anderen Problem zu tun gehabt<sup>2</sup>. Denken heisst nicht verstehen, sondern unvoreingenommen das von Aussen kommende wahrnehmen, aufnehmen und miteinander verknüpfen. Philosophie ist an Nicht-Philosophie gebunden, an Empfindungen, die sich produzieren durch etwas, das plötzlich in unser Leben tritt. Kunst bietet uns neben anderen alltäglichen Ereignissen diese Empfindungen, deshalb überlagern, verknüpfen oder verketteten sich künstlerische und philosophische Arbeitsprozesse und können nicht als zwei streng voneinander getrennte Sphären verstanden werden.

Im Zentrum dieses Selbstverständnisses steht die Ansicht, dass sowohl Kunst als auch Philosophie die Funktion der *creatio continua* haben: Philosophie schöpft *Begriffe* (franz. *concepts*), und Kunst schöpft *Empfindungen* (franz. *sensations*). Empfindungen wiederum setzen sich aus *Affekten und Perzepten* zusammen. Affekte sind spezifische Formen der Wahrnehmung, die vor allem dann zur Geltung kommen, wenn Kunst etwas kreiert, das die traditionellen Einheiten von Handlung, Zeit und Raum in Frage stellt. Unausweichlich treten sie uns entgegen, wenn narrative Ordnungsmuster aufgebrochen werden, eigene Kategorisierungen nicht mehr greifen, und deshalb andere, neu zu beschreibende Eindrücke zur Geltung kommen. Deleuze greift verschiedene Tendenzen der Kunst des letzten Jahrhunderts heraus – seien es die 20er Jahre des Kinos mit den neuen Montagetechniken von Sergei Eisenstein, die 40er Jahre des italienischen Neorealismus, die 50er und 60er Jahre der französischen Nouvelle Vague, die Literatur von Herman Melville oder Franz Kafka, die sich alle durch eine grosse Experimentierlust an non linearen Erzählstrukturen in Bild, Ton, Körper und Wort auszeichnen. Begriffs- und Empfindungsschöpfung stehen in einem innigen Verhältnis zueinander; Deleuze plädiert für affektorientierte Begriffsschöpfungen, die sich *entlang* intensiver, ungewöhnlicher, oft wuchtig schockartiger ästhetischer Erfahrungen manifestieren. Die gegenseitige Berührung von Empfindung und Begriff ist von einer immensen Stärke getragen, so dass das Eine ohne das Andere nicht auskommen kann. Ohne die Potenz einer Empfindung ist der Begriff leblos und erfährt keine Relevanz, ohne die Schärfe eines Begriffes bleibt auch die Empfindung stumpf und ohne Nachhalt.

Affekte werden definiert durch die Tätigkeit des *sinnlichen Werdens*. Entscheidend ist, dass der Affekt nicht auf *ein* affiziertes Subjekt zurückgeführt werden kann. Affekte sind keine im einzelnen Subjekt zu verortenden Gemütsbewegungen oder Gefühle, sondern werden als grammatikalisches Substantiv durch ein Werden definiert. Affekte sind keine Affektionen im Sinne von uns bekannten

---

<sup>2</sup> G. Deleuze, *Das Zeit-Bild. Kino 2*, Frankfurt a.M. 1991, 217.

Gefühlen, sie gehen über einen gefühlten Erlebniszustand, den wir in unsere emotionale Welt einordnen könnten, hinaus. Sie entstehen dann, wenn wir etwas wahrnehmen, das sich nicht in unsere subjektiv vertraute Gefühlspalette, die beispielsweise Trauer, Glück, Freude, Scham, Ekel beinhalten könnte, einordnen lässt. »Der Affekt ist kein Übergang von einem Erlebniszustand in einen anderen, sondern das Nicht-menschlich-Werden des Menschen. Ahab ahmt nicht Moby Dick nach, und Penthisilea ›mimt‹ keine Hündin: Das ist keine Nachahmung, keine erlebte Sympathie und auch keine imaginäre Identifikation ... Dabei verwandelt sich nicht das eine in das andere, sondern etwas passiert von einem zum anderen. Dieses Etwas kann nur als Empfindung präzisiert werden«<sup>3</sup>.

Welche Auswirkungen hat der Einbezug von Affekten nicht nur auf den Inhalt, sondern auch auf die Gestaltung eines philosophischen Textes? Aus Wahrnehmungsvorgängen resultiert keine Kontemplation, Reflexion, Kommunikation oder Interpretation. Ästhetik nimmt gegenüber der Kunst keinen allwissenden Aussenstandpunkt ein, der zu einem Verstehen und Erklären des Wahrgenommenen führen würde. Viel eher überträgt Deleuze künstlerische Arbeitsweisen in das Feld der Theorie. Er entwickelt ein performativ-affektives Schreiben, das man in vielen seiner Texte nachvollziehen kann. *Einige seiner Texte sagen nicht, was sie tun, sie tun, was sie sagen*. So sind die beiden Kino Bände selber im Stil neuer Montagetechniken, vor allem denjenigen Jean-Luc Godards, geschrieben. Wenn er im Theater des italienischen Schauspielers, Regisseurs und Autors Carmelo Bene das künstlerische Prinzip der Variation entdeckt, dann vollzieht er dieses im eigenen Text, »damit die Worte aufhören, einen ›Text‹ zu bilden ...«<sup>4</sup>.

Der Affekt verbindet die Philosophie mit der Kunst, er wohnt beidem inne und zeigt sich dem Medium entsprechend. In Bezug auf das Kino formuliert Deleuze die Verbindung zwischen Theorie (Begriff) und Kunst (Affekt als Teil der Empfindung) wie folgt: »Die Begriffe des Kinos sind nicht im Kino gegeben. Und dennoch sind es Begriffe des Kinos und nicht Theorien über das Kino ... Das Kino ist eine neue Praxis der Bilder und Zeichen, und es ist Sache der Philosophie, zu dieser Praxis die Theorie (im Sinne der begrifflichen Praxis) zu liefern«<sup>5</sup>. Theorie kann nichts *über* Kunst aussagen, sondern benötigt die Kunst als Wahrnehmungsmaterial, aus dem heraus sich neue Denklinien flechten lassen. Theorie bildet ihre Begriffe aus den Bildern, sie schöpft von innen heraus und ist damit unausweichlich und ständig in diese involviert.

<sup>3</sup> G. Deleuze/F. Guattari, Was ist Philosophie?, Frankfurt a.M. 2000, 204.

<sup>4</sup> G. Deleuze, Ein Manifest weniger, in: ders., Kleine Schriften, Berlin 1980, 38.

<sup>5</sup> Ders., Das Zeit-Bild, s. Anm. 2, 358.

Betrachten wir den affektiven Theoriegebrauch von Seiten des Theaters. Der Regisseur und Autor Rene Pollesch ist zur Zeit einer der erfolgreichsten Theaterregisseure, der sowohl in der freien Szene als auch in arrivierten Stadttheatern zu sehen ist. Seine Stücke, in denen er entgegen traditioneller Theatergewohnheit ungewöhnlich viele Frauenrollen erfindet, sind Schnellsprechmarathons. Das besondere daran: Äusserst agile und exaltierte Schauspielerinnen wie Sophie Reus oder Caroline Peters rattern und schreien in einem kaum zu überbietenden Tempo aktuelle Theoriefetzen, seien sie von Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, Judith Butler, Mike Davis u.a. verfasst.

Pollesch ist einer der Theaterregisseure, der Theorie nicht nur implizit, sondern sehr explizit verarbeitet, indem seine Stücke von Gender- und Queerstudies, Urbanismustheorien oder ökonomiekritischen Texten getragen werden. Er sampelt dabei Theoriesprache mit theatraler Alltagssprache, so dass seine Schauspieler regelmässig und gewollt den Faden verlieren, weil sie komplizierte Theorieblöcke mit alltäglichen Sprachspielen mischen und auswendig lernen müssen. Häufig wird die bereits zur Kultfigur gewordene Souffleuse zur Dialogpartnerin, die den Schauspielerinnen den Wiedereinstieg in die Theorie vermittelt und diese manchmal sogar kritisch kommentiert. Das Pollesch-Ensemble liebt die Theoriesprache, besetzt sie mit einem neuen Sound, kotzt Formulierungen des Jargons wie Ausnahmezustand, Zwangsheterosexualität oder Neoliberalismus angewidert und gleichzeitig fasziniert in den Zuschauerraum. Wer sich nicht in den einschlägigen, gerade aktuell diskutierten Theoriwelten auskennt, weiss oft nicht, wo die Theorie beginnt und das Theater endet.

Wir sehen schöne, vollkommen erschöpfte und gleichzeitig drahtige, sich hysterisch verausgabende Menschen zwischen 30 und 40, die unter der Last der Theorie zusammenbrechen und uns vorführen, dass das Leben an vielen Stellen brutal mit dem Anspruch der Theorie kollidiert. Pollesch auf die Frage, ob er die Unbrauchbarkeit von Theorien für den Alltag zeigen will: »Ich möchte auf gar keinen Fall die Lächerlichkeit der Theorien zeigen. Man wird überfallen von Diskursen, und ich bin froh, dass Begriffe endlich den Weg ins Theater gefunden haben. Ich suche nach einer nicht-romantisierenden Sprache, die im Theater leider immer noch vorherrscht«<sup>6</sup>. Diesen Überfall der Begriffe auf das Leben setzt Pollesch mit seinen Schauspielerinnen auf der Bühne grandios um, indem er Theorie mit Affekten belegt. Das bedeutet hier, dass Begriffe plötzlich schief stehen, mit Körpern und Handlungen konfrontiert werden, die den

---

<sup>6</sup> Ästhetik der Involviertheit. Ein Gespräch mit Rene Pollesch, Magazin des Instituts für Theorie der Gestaltung und Kunst 31/2: Ästhetik der Kritik, Zürich 2003, 38.

Begriff in ein anderes Licht rücken. Ihm gelingt es, die Theorie an konkrete Lebenserfahrungen der 80er- und 90er-Jahre-Generation zu überprüfen. Sophie Reus (stark untergewichtig), schluckt ihre Tabletten, zitiert dabei Agamben, verausgabt sich, schreit hysterisch ins Publikum, dass es sich hier, im Hotel Sacher, wohl um einen Ausnahmezustand handeln müsse. Auch hier keine Gefühle, nur Affekte. »Scheiss-Deleuze«, brüllt Bernhard Schütz in ›Stadt als Beute‹, und verdächtigt damit eine Generation die wieder mal begrifflich, jedoch nicht politisch auf der Höhe ihrer Zeit ist.<sup>7</sup> Pollesch vermischt Theoretisches und alltäglich Theatrales und bindet durch Affektproduktion die Theorie an den Alltag zurück. Und sein affektives Theoriespielen wird sowohl in der Theorie als auch der Kunst rezipiert.

Deleuze und Pollesch schreiben und spielen nicht über Affekte, sie produzieren in ihren jeweiligen Genres Affekte und besetzen damit die Theorie mit einem anderen Ton, nehmen ihr den über allen anderen Kulturtechniken schwebenden Gestus. Mit ihren spezifischen Mitteln produzieren sie Affekte, die ungewöhnlich erscheinen und doch attraktive Anschlussmöglichkeiten für das jeweils andere Publikum bieten. Theoretiker rezipieren das Theater von Pollesch, Künstler wiederum transformieren die Texte von Deleuze in ihre künstlerischen Bereiche.<sup>8</sup> Affekte, gerade weil sie uns überfallen, wirken verstörend und bieten eine Möglichkeit, Philosophie und Kunst auf indirekte und deshalb wirksame Weise miteinander zu verbinden.

---

— Gesa Ziemer ist wissenschaftliche Mitarbeiterin und Dozentin am Institut für Theorie der Gestaltung und Kunst/HGKZ in Zürich.

<sup>7</sup> Siehe D. Diederichsen, Denn sie wissen, was sie nicht leben wollen. Das kulturtheoretische Theater des Rene Pollesch, Theater heute, März 2002.

<sup>8</sup> Siehe beispielsweise den sehr gelungenen Comic von M.T. Dieck und J. Balzer, Salut, Deleuze!, Hamburg 2000.

## Affekte und der Schöne Schein

Jörg Huber

Tagtäglich sind wir von unzähligen Dingen umgeben. Die meisten sind von uns für uns hergestellt. Im gewöhnlichen Lauf der Dinge nehmen wir sie jedoch nicht bewusst oder nur nebenbei wahr. Durch das »lakonische Herumstehen, ihre Stummheit, ihre erhabene Indifferenz« können die Dinge faszinieren: »Gegenstände sind äusserst diskrete Wesen. Man kann sie beschimpfen, bestrafen oder demolieren – sie äussern sich nicht«<sup>1</sup>. Das Vorhandensein der Dinge bewirkt ein Befremden oder eine Empfindung des »nicht ganz geheimer« Seins, wie es Vilém Flusser in seinem Buch über die Dinge schildert.<sup>2</sup> Es ist dies der »eigentümliche, vielleicht auch unheimliche Rest, der in ihrer Darstellung als blosses Menschenwerk nicht aufgeht«<sup>3</sup>. Derartig herausgefordert lassen sich Philosophen und Kulturwissenschaftler, wie hier Peter Geimer, dazu verleiten, an einer Theorie der Dinge zu schreiben. Und es mag eine Reaktion auf die zunehmende Immaterialisierung der Kommunikation und der Alltagskultur sein, dass im Wissenschafts- und Kulturbetrieb eine rege und vielfältig Aufmerksamkeit gegenüber der Materialität und Tatsächlichkeit der Gegenstandswelt sich manifestiert. Der »unheimliche Rest« macht ihre radikale Andersheit und Fremdheit aus, die sich nicht auf uns beziehen lässt, in ihrer gleichzeitigen Andersheit, die wir auf uns bezogen wahrnehmen. Und so wie die Dinge für sich sind und sich nicht um uns kümmern, schauen sie uns gleichzeitig ständig an, sie sprechen zu uns und meinen uns. Gernot Böhme unterscheidet hier zwischen Realität und Wirklichkeit. Dinge werden erschlossen, so Böhme, aus »den Gegenständen der Wahrnehmung, die zur phänomenalen Wirklichkeit gehören. Dies sind Atmosphären, Atmosphärisches, Synästhesien, Physiognomien, Ekstasen, Szenen, schliesslich Symbole und Zeichen. All diese Wirklichkeiten können jeweils als Erscheinungen von *etwas* gelesen werden«<sup>4</sup>. Ihm geht es darum, den »Realitätsbezug der Wahrnehmung wieder herzustellen«; zu fragen, »wodurch eine Wahrnehmung überhaupt zur *Dingwahrnehmung* wird«<sup>5</sup>. Das Problem, das sich stellt, ist, dass »die Erscheinung auch Erscheinung der Realität ist und dass sich die Realität in der Wahrnehmung selbst meldet. Ge-

---

<sup>1</sup> P. Geimer, Theorie der Gegenstände: »Die Menschen sind nicht mehr unter sich«, in: J. Huber (Hg.), Person/Schauplatz, Interventionen Band 13, Zürich/Wien/New York 2003, 209.

<sup>2</sup> V. Flusser, Dinge und Undinge, München/Wien 1993, 7.

<sup>3</sup> Geimer, s. Anm. 1, 213.

<sup>4</sup> G. Böhme, Asthetik, München 2001, 164.

<sup>5</sup> Ebd., 162, 167.

nau das müssen wir in der Dingwahrnehmung aufsuchen, nämlich dass sich in ihr etwas zeigt, was die Wahrnehmung transzendiert und womit die Wahrnehmung überhaupt Wahrnehmung von Dingen wird<sup>6</sup>. In der Stofflichkeit der Dinge, ihrer Ausdehnung, ihrer Materialität, ihrer Farbigkeit, ihrem Klang und ihrem Geruch, ihrer Oberfläche, auf der sich das Licht spiegelt, oszillieren die Dinge in ihrer Dinglichkeit und Ekstase. Während die eine Frage sich stellt, wie die Dinge als Dinge erfahrbar und beschreibbar sind, soll uns hier die andere beschäftigen, wie wir damit umgehen, dass Dinge ausser sich sind, sich entäussern und uns ansprechen.

Die Doppelbödigkeit oder Zwiefältigkeit der Dinge könnte man als ihre Tag- und Nachtseite beschreiben, ein Mysterium, das im 19. Jahrhundert sichtbar und von Karl Marx luzide analysiert und beschrieben wurde. A star was born: aus der Asche des Gebrauchsgegenstandes ist der Phönix der Ware gestiegen. Jener stammt aus der Zeit der Kundenproduktion, ist banal und erschöpft seine Bedeutung in der Zweckorientierung seiner Anwendung. Gegenüber der profanen Tagseite funkelt die mystische Nachtseite geheimnisvoll, wenn der Gegenstand sich zur Ware wandelt, zu einem »vertrackten Ding ... voll metaphysischer Spitzfindigkeiten und theologischer Mucken«<sup>7</sup>. Auf die Frage, was denn eigentlich das Geheimnisvolle dieser Wandlung sei, verweist Marx auf eine symbolische Vertretung: es sind nicht mehr die Dinge, die den Menschen gegenüber treten, sondern die Verhältnisse der Menschen unter sich, in der phantasmagorischen Form der Verhältnisse der Dinge unter sich. Um eine Analogie zu finden, »müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welten flüchten«<sup>8</sup>. Dort eingetaucht würden wir eine animistische Welt erleben, denn so wie die Götter als »Produkte des menschlichen Kopfes« ein eigenes Leben führen, tun dies auch die Produkte der menschlichen Hand – und als das signifikante Merkmal dieser Verzauberung bezeichnet Marx den Fetischcharakter der Ware.

Das magische Eigenleben der Dinge, ihr Glänzen und Locken, hat das Denken seither immer wieder beschäftigt. Während Marx diese »Auratisierung« der Gegenstandswelt im kritischen Rahmen einer politischen Ökonomie thematisiert, hat, um ein weiteres bekanntes Beispiel zu erwähnen, knapp hundert Jahre danach, der Literaturwissenschaftler Roland Barthes etwas ähnliches, jedoch semiotisch orientiert, als »Mythologies« versucht. Barthes schreibt während zwei Jahren jeden Monat einen kleinen Text über alltägliche Dinge und Phänomene: über Beefsteak und Pommes frites, das Gesicht der Garbo, den neuen Citroën etc. Auch er diagnostiziert einen merk-

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> K. Marx, Das Kapital, Bd. 1, Berlin 1972, 85.

<sup>8</sup> Ebd., 86.

würdigen Animismus. Alles, was die Menschen alltäglich umgibt, erklären diese als »natürlich«. Die Dinge erscheinen damit als selbstverständlich und nicht zu bezweifeln. Sie geschehen (so) und sind einfach da. Derartig »naturalisiert« werden die Dinge und Ereignisse zu Mythen. Dieser Mythologisierung antwortet Barthes mit einer Beschreibung und Funktionsanalyse des »Mythos heute«. Entscheidend ist die Herstellung der mythischen Bedeutung. Die Konstruktion des Mythos sitzt der Konstruktion eines sprachlichen Zeichens quasi auf; dieses wird im neuen System zum Bedeutenden, das ein neues, zweites, ein »Meta-« oder mythologisches Zeichen generiert. Dieses entleert den sprachlichen Sinn zur Form, als das neue Bedeutete wird der Begriff bestimmt: »Allerdings ist das im mythischen Begriff enthaltene Wissen konfus, aus unbestimmten, unbegrenzten Assoziationen gebildet«<sup>9</sup>. Und Barthes betont: »Man muß deutlich dieses Offensein des Begriffs hervorheben. Dieses Wissen ist keineswegs eine abstrakte, gereinigte Essenz; es ist eine formlose, instabile, nebulöse Kondensation, deren Einheitlichkeit und Kohärenz mit ihrer Funktion zusammenhängt«<sup>10</sup>.

Die Funktion der Mythen erweist sich in der Überlagerung von Sein und Schein. In der kapitalistischen Marktwirtschaft entwickelt sich damit ein affektgeladenes wechselwirksames Projektionsgeschehen zwischen Gegenständen und Menschen, zwischen Waren und Konsumenten. Während die Tagseite der Dinge die Realität des Geschäfts und der Existenz garantieren, eröffnet die Nachtseite einen symbolischen Raum, in dem das Imaginäre wirksam wird. Die Vermittlung der Tag- und Nachtseite erfolgt über Affekte. Wie genau, scheint ein weiteres Mysterium, das seinerseits eine rege wissenschaftliche Geschäftigkeit provoziert. Mittels psychologischen und soziologischen Untersuchungen, mit Marktforschung, *Marketing* und Werbestrategien wird versucht, das Funktionieren dieses nebulösen affektiven Geschehens in den Griff zu bekommen, mit dem Ziel, es zu steuern.<sup>11</sup> Was dabei jedoch deutlich wird, ist die Tatsache, dass das affektive Geschehen unberechenbar ist, die Übertragungen und Projektionen zufällig sich ereignen, und beide Pole – die Ware und der Konsument – black boxes darstellen. Das offensichtlich Provokative dieser Lage ist, dass das »Kerngeschäft« der global dominierenden Ökonomien, der Konsum, über affektive Prozesse in nebulösen

<sup>9</sup> R. Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt a. M. 1980, 99.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Beispielhaft ist ein Forschungsprojekt der Hochschule für Gestaltung und Kunst Zürich (in Zusammenarbeit mit der ETH), in dem versucht wird, eine Methode zu entwickeln, mit der beim Konsumenten »Entscheide aus dem Bauch« und damit Emotionen messbar werden. Das Ziel ist evident: »...ein Werkzeug zu präsentieren, das jedes Unternehmen im Designprozess einfach und effizient einsetzen kann«. Vgl. C. Schubiger, *Gefühle messen*, Hochparterre 6-7, Zürich 2004, 8f.

Räumen sich abwickelt, die nur begrenzt rational einsehbar, repräsentierbar und manipulierbar sind.

Historisch gesehen konzentriert man sich lange Zeit vorwiegend auf die Konzeption der Ware und versucht, die Ansprache von Affekten und das Erregen des Begehren zu steuern. Man verpasst der Ware eine Physiognomie und erklärt sie zur Marke, die – ebenfalls animistisch, selbstläufig, naturalisiert – als ein eigenständiges ›Wesen‹ zur Geltung gebracht wird: Man spricht von der ›Persönlichkeit‹ einer Marke, von ihrer ›Seele‹ und ihrer Psychologie. In den Markenkonzptionen leben die ›theologischen Mucken‹ der Ware und die ›nebulösen Kondensationen‹ der mythischen Bedeutungstiftung weiter. Während die Unterscheidung der verschiedenen Gebrauchsweisen der Dinge meist kein Problem darstellt, erweist sich diejenige der Marken als zunehmend schwierig. Die Rhetorik der Verlockungen und Versprechen ist überall dieselbe, und die globale Expansion der Warenproduktion macht das Unterscheiden noch schwieriger. Diese Entwicklung bewirkte die Verschiebung der Aufmerksamkeit der Markenstrategen auf den Konsumenten, »the unmanageable consumer« als das neue »unbekannte Theorieobjekt«<sup>12</sup>. »Consumer Insight« heisst das Stichwort, der gläserne Konsument ist das Ziel, das nun kommunikationstheoretisch angegangen wird. Der Produzent stellt das Produkt her, die Verbraucher realisieren den Brand.<sup>13</sup> »Der Brand ist der Film, der im Kopf des Konsumenten abläuft«<sup>14</sup>. Die Konstruktion der Marke als Brand erfolgt über die Kommunikation des Konsumentenkollektivs. Branding etabliert sich als eine zentrale soziale Kommunikations- und Handlungsstrategie und dehnt radikaler denn je das Geschehen der Affekte und Begehren auf das gesamt Alltagsleben aus. Was sich mit der ›Verbrandung‹ der Welt durchsetzt, war in der Ware schon angelegt. Branding bezeichnet das Verbinden und Vermitteln von materiellen Gütern mit Versprechen, die Wertvorstellungen simulieren. Dies Praxis hat imperative Struktur – kauf mich! – gekoppelt mit dem Versprechen – ... und du wirst glücklich –, wobei sie nicht argumentativ und diskursiv verläuft, sondern affektiv und (massen)-mediatisiert. Branding ist ästhetische Praxis und verläuft über die sinnliche und vor allem die visuelle Wahrnehmung und deren Codierung im Design. Diese Ästhetisierung von Lebensarten in Form von life-style ist Folge und Voraussetzung der totalen Expansion des Brandings. Alles wird zum Brand: ein Gegenstand, eine Situation,

<sup>12</sup> Franz Liebl in einem Referat anlässlich der Tagung ›Art and Branding‹ im Schweizerischen Institut für Kunstwissenschaft in Zürich, 2./3. Juli 2004.

<sup>13</sup> Der Begriff stammt ursprünglich aus der Viehzucht, d.h. von der Markierung der Tiere mit einem glühenden Eisen. Derart gebrandmarkt werden die Besitzverhältnisse klar und im übertragenen Sinn auch Qualität signalisiert.

<sup>14</sup> Ebd. (mit einem Hinweis auf Yannis Gabriel und Tim Lang).

ein Verhalten, ein Stil, eine Person etc. Branding ist gesellschaftliche Kommunikation, die über signalhafte, die Sinne anvisierende Codes verläuft, und mit Inklusions- und Exklusionsverfahren Zugehörigkeits- und Identitätskonstruktionen ermöglicht.

Das einzelne Produkt macht in seiner ästhetischen Erscheinung ein Wahrnehmungsangebot. Eingesetzt wird eine komplexe Rhetorik von visuellen und sprachlichen Zeichen, die die basalen Affekte des Konsumenten anvisiert. Nachträglich, doch im selben Zug und auf einer zweiten Stufe der Affekte, werden im Adressaten Vorstellungen belebt, die eine intuitive Entscheidung verlangen; Vorstellungen, die auf die Versprechen des Brandings antworten und eine Art von Werten abrufen und etablieren – Werte im nebulösen Wortsinn, da dieses Geschehen diessseits der Reflexion passiert und sich nicht auf Reflexionsurteile beziehen lässt. Der ganze Vorgang des Zusammenspiels von Sinnlichkeit, symbolischer Energie und affektivem Sinn bildet den Funktionszusammenhang Brand. Ob diese fragile, imaginär erfolgende Vermittlung von Gegenstand und suggestivem Werte-Versprechen funktioniert, entscheiden die Konsumenten. Der Brand-Appell ist auf die Empfänglichkeit des einzelnen angewiesen. Diese Bereitschaft ergibt sich unbewusst und im Bereich der basalen Affekte, nach dem Lust-Unlust-Prinzip. Die affektive Reizung ist kontextabhängig; ihre Art ist mitbestimmt durch die soziale, psychische, kulturelle Verfasstheit der Angesprochenen. Gelingt die Ansprache im Sinn des Brands, wird der Konsument – man könnte sagen: auf einer weiteren, ›entschiedeneren‹ Ebene der Affekte – aktiv, indem er ein auf den jeweiligen Gegenstand gerichtetes Begehren entwickelt. Dieser Vorgang geschieht nicht isoliert, sondern in einem sozialen Umfeld. Die Aktion des Konsumenten ist eine Mitteilung an die anderen und gleichzeitig eine Antwort auf Mitteilungen der anderen, die dasselbe tun. Entwickelt sich in dieser Kommunikation eine Übereinkunft, kann der Brand errichtet und etabliert werden. Durch diese ›Schliessung‹ entsteht eine imaginäre Konsistenz- und Kohärenzfigur, die ihre Grundlage in der Kontinenz elegant überspielt. Der Erfolg des Brandings ist also nicht garantiert, sondern gefährdet. Entsprechend versucht die ökonomische Überformung und Zweckbestimmung der unberechenbaren Affekte diese zu okkupieren. Dies ist mit ein Grund für die zahlreichen Beispiele von paradoxen und unterwarteten Karriereverläufen von Brands, die die Praxis liefert. Phil Knight, ein Fachmann von Nike, stellte denn auch fest, »dass die Gefühle, die wir hervorrufen, und der gewaltige emotionale Quell, von dem wir zehren, eine Kehrseite haben. Irgendwie tragen Gefühle immer auch ihr Gegenteil in sich, und bei dem Niveau, auf dem wir arbeiten, ist die Gegenreaktion

viel mehr als nur ein flüchtiger Gedanke<sup>15</sup>. Oder anders formuliert: Branding dient der Affektkontrolle und -disziplinierung, die jedoch immer vergeblich ist und damit die dem Konsum wesentliche Wiederholung antreibt. Was hier geschieht, ist die Ökonomisierung der Affekte und die affektive Besetzung der Ökonomie.

Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Branding orientiert sich denn auch an einer Kritik der politischen Ökonomie der freien Marktwirtschaft, wie sie beispielhaft Naomi Klein in ihrem Buch ›No Logo!‹ geführt hat, und sie orientiert sich – aufgrund der Kritik an der ökonomisch geleiteten Affekt-Domestizierung – an einer Theorie der Affekte.

Branding geschieht, wie erwähnt, über (visuelle) Codes, d.h. über zeichenhafte Verdichtungen und Verknäppungen von visuellen und verbalen Kommunikationsformen: über Logo und Slogan. Diese wirken emotional evokativ; sie generieren positiv besetzte Wert-Vorstellungen – Jugend, Schönheit, Reichtum, Liebe, Erfolg, Modernität, Dynamik, Gesundheit etc. – und signalisieren und sichern Zugehörigkeiten zu Gruppen und Milieus. Die Brand-Kommunikation der Konsumenten verläuft meist ohne Worte, über den Körper, performativ mittels Zeichen, Gesten und Handlungen. Urbane Jugendliche z.B. zeigen, wie der Körper eingesetzt wird als Schauplatz und Medium der Kommunikation: mittels body-shaping, Make-up, Tooting, Piercing, Bekleidung, Accessoires, Schmuck, mittels Haltungen, Gesten und Schaustellungen aller Art; mittels Positionierungen und Auftritten auf ausdifferenzierten Bühnen. Diese Körperperformativität stellt ein ästhetisches Geschehen dar, an das eine Art »Somästhetik« anschließen kann, »die sich der Verbesserung des Verstehens, des Gebrauchs und der Erfahrung des Körpers als Ort sinnlich-ästhetischer Wertschätzung (aisthesis) und kreativer Selbsterschaffung widmet«<sup>16</sup>. Eine Kritik des Brandings sollte von zwei Polen ausgehen: einerseits von der ästhetischen Praxis und andererseits von einer Kulturtheorie. Die Frage ist, wie eine Kulturtheorie der Affekte sich mit Affekten beschäftigen kann, ohne diese zu vereinnahmen und stillzustellen. Es muss davon ausgegangen werden, dass sich Theorie nicht in der Begriffsarbeit erschöpft und dass sie in ihrem theoretischen Anspruch auf Systematik, Begründung und Verobjektivierung nicht nur über, sondern mit den Affekten arbeitet. Das bedeutet eine Herausforderung, die in der Gleichzeitigkeit von affektiver Theoriearbeit und Verhältnisbestimmung zu diesen Affekten besteht. Mit dieser Unterbrechung durch

<sup>15</sup> N. Klein, No Logo!, München 2002, 298.

<sup>16</sup> Vgl. dazu die verschiedenen Arbeit von R. Schusterman, z.B.: Philosophie als Lebenspraxis. Wege in den Pragmatismus, Berlin 2001. Oder: Wittgensteins Somästhetik. Körperliche Gefühle in der Philosophie des Geistes, der Kunst und der Politik, in: J. Küpper/C. Menke, Dimensionen ästhetischer Erfahrung, Frankfurt a. M. 2003, 67–93.

die Distanzierung im Involviertsein lässt die Theoriearbeit die Affekte auch als Störung zu, was sie dazu zwingt, stets zwischen affektivem Geschehen und dessen Beobachtung hin und her zu springen und damit ihren Theorie-Anspruch aufs Spiel zu setzen, da sie in dieser Hin-und-Her-Bewegung nie zu einem Abschluss kommt. Diese für das Problem zentrale Verfahrensfrage verweist auf die Bedeutung der ästhetischen Dimension der Theoriearbeit – und damit zurück auf die Ausgangslage einer Theorie, die sich mit einem ästhetischen Geschehen beschäftigt. Die ästhetische Praxis kann als Kritik funktionieren, in Form des theoretischen Verfahrens als (Selbst)Kritik der Theorie oder in Form von Kunst als (Selbst)Kritik der ästhetischen Praxis. Die Geschichte der Kunst weist zahlreiche Beispiele auf, die zeigen, wie mit Körperinszenierungen versucht wird, Affekte zu beobachten und sichtbar zu machen. Da es sich beim Affekt um ein ›in‹ der Psyche und im Leib geschehendes, triebhaftes Gefühlereignis handelt, ist es naheliegend, dass der Körper der beste Schauplatz der Beobachtung ist.

Die somästhetische Performativität des Körpers hat in der Kunst eine lange Tradition, und oft waren aus nahe liegenden Gründen Frauen die Protagonistinnen – als Subjekte und Objekte der Enttäusung. Ich denke hier etwa an die tänzerisch theatralischen, expressiven Affektdarstellungen vor Publikum im ausgehenden 18. Jahrhundert, wie sie beispielhaft Lady Hamilton in Neapel virtuos vortrug, was u.a. auch Goethe begeisterte.<sup>17</sup> Oder an die vielen künstlerischen Darstellungen von Pathos und Exzentrik in der Malerei und der Skulptur um diese Zeit sowie an die Visualisierungsexperimente im Kontext von physiognomischen Studien im 19. Jahrhundert, beides Traditionen und Strategien, die das wohl bekannteste Beispiel, die Inszenierung der Hysterie und ihre fotografische Dokumentation in der Salpêtrière zu Paris inspirierten. Charcot, dem Mann und Arzt, und der Medizin als Wissenschaft ging es darum, das unbekannte und nicht lokalisierbare Phänomen der dem Weib zugeschriebenen spezifischen Affekte der Hysterie zur Darstellung zu bringen und, im Bild festgehalten, zu domestizieren und zu erklären. Analyse, Beobachtung und Projektion gehen hier ineinander über.

Mit der Hochkonjunktur des Brandings seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts erleben Körper-Inszenierungen in der bildenden Kunst, vor allem in der Fotografie, eine Konjunktur. Dabei handelt es sich um ästhetische Strategien, die erneut das affektive

---

<sup>17</sup> Goethe schildert das Spektakel, bei dem die (spätere) Frau des englischen Gesandten Hamilton, drapiert mit Schal und Tüchern und mit offenem Haar, »eine Abwechslung von Stellungen, Gebärden, Mienen etc.« darbietet, »dass man zuletzt wirklich meint, man träume. ... Stehend, knieend, sitzend, liegend, ernst, traurig, neckisch, ausschweifend, bussfertig, lockend, drohend, ängstlich etc., eins folgt aufs andere und aus dem andren«. In: J.W. Goethe, Italienische Reise, Hamburger Ausgabe Bd. 11, Hamburg 1950, 209.

Geschehen, das sich leibhaftig zeigt und körperlich-medial codiert wird, ins Zentrum stellen. Die frühen und wohl bekanntesten Beispiele liefern die Film-Stills von Cindy Sherman aus den späten 70er Jahren und die Leuchtkasten von Jeff Wall aus den frühen 80er Jahren.<sup>18</sup> Sie zeigen Figuren, die in Posen erstarrt sind, und die, so wie sie ins Bild gestellt sind, über sich hinaus auf eine Handlung zu verweisen scheinen, die vorher und nachher, ausserhalb des Bildes geschieht. Die Geschichten, auf die da scheinbar referiert wird, sind nicht inhaltlich bedeutend, sondern einzig dramaturgisch, indem sie durch diese spezifischen Formen der *mis-en-scène* unterbrochen werden. In diesem Schnitt erscheint das Affektive als das Reale an der Oberfläche, manifest in Posen, Gesten, Attitüden: affektive Äusserungen, die, verschoben und verstellt, nachträglich weder bestimmt zu deuten noch abschliessend zu klären sind. Das künstlerische Bild produziert hier eine Deregulierung dessen, was im Branding geregelt werden soll. Dies kann – als eine Strategie der Beobachtung und der Kritik – gelingen, da es der künstlerischen Arbeit eigen ist, das, was sie anstösst und auslöst nicht vollständig zu beherrschen. Das Ambivalente und Paradoxe ist ihr wie das Vieldeutige nicht zugewiesen, sondern essentiell.<sup>19</sup> In ihrer Wahrnehmung geschieht die Verdoppelung, die eingangs für die Wahrnehmung des Dings zur Diskussion stand. Das Kunstwerk kümmert sich nicht um uns und schaut uns gleichzeitig an.<sup>20</sup> Und es ist diese Qualität des Ästhetischen, die eine Kulturtheorie der Affekte inspirieren kann in dem Versuch, die Affekte zu thematisieren, ohne sie zu okkupieren, sie ausserhalb der eigenen Ordnung zu denken, ohne sie damit aus dem Auge zu verlieren.

— Dr. Jörg Huber ist Professor für Kunst-, Medien- und Kulturgeschichte und -theorie an der Hochschule für Gestaltung und Kunst in Zürich und Leiter des Instituts für Theorie der Gestaltung und Kunst.

<sup>18</sup> Beispiele sind »Mimic« 1982, »Milk« 1984, »Diatribes« 1985.

<sup>19</sup> H. Blumenberg, Die essentielle Vieldeutigkeit des ästhetischen Gegenstandes, in: ders., Ästhetische und metaphorologische Schriften, Frankfurt a. M. 2001, 112–119.

<sup>20</sup> Vgl. dazu: G. Didi-Huberman, *phasmes*, Köln 2001.

## Norbärt, der ›Plüsch gewordene Logos‹

### Vom ›emotional design‹ zum ›Design der Emotionen‹

Inken Mädler

#### I.

Mitte der 90er Jahre machten Norbert Bolz und David Bosshart mit ihrem Buch ›Kult-Marketing‹ von sich reden. Als selbsternannte Propheten verkündeten sie die »neuen Götter des Marktes« und schrieben Schlagzeilen mit der These, wonach in spätkapitalistischen Gesellschaften das Marketing die Funktion der Religion übernommen habe, da es religiöse Fragen bearbeite und derart Weltvertrauen schaffe.<sup>1</sup> Max Webers religionssoziologische Analyse zur »Geburt des Kapitalismus aus dem Geist der Religion«<sup>2</sup> hat bei dieser ›neuen‹ Sicht der ›Dinge‹ – um deren Vermarktung es dem Marketing nach wie vor geht – ebenso Pate gestanden wie Friedrich W. Haugs legendäres Konzept des »Warenfetischismus«, dessen kulturkritische Ausrichtung positiv bemessen und mit einem anderen Vorzeichen versehen ebenfalls ›neu‹ gelesen werden sollte.

Was Haug einst verdammt, die ästhetische Überhöhung von Waren, die der versprochenen Bedürfnisbefriedigung nicht gerecht werden und denen daher mehr ›Schein‹ als ›Sein‹ zukomme, wurde so zu einem ›neuen‹ Programm erhoben, das in der Forderung gipfelte: »Marketing und Design müssten sich daranmachen, die alten kritischen Vokabeln wie ›Warenästhetik‹ und ›Kulturindustrie‹ umzuinterpretieren, und das bedeutet im wesentlichen, sie von ihren negativen Vorzeichen zu befreien«, denn: »Kultur ist eine Industrie, Ästhetik ist die Theorie designer Waren, und Waren lassen sich nur noch ästhetisch verkaufen« (210).

Bolz' und Bossharts kalkulierte Provokation ging auf, und sie war so erfolgreich, dass sie sogar in der wenig marktorientierten Theologie zur Kenntnis genommen und dort nach allen Regeln der Kunst einmal mehr kult- und kulturkritisch destruiert werden sollte. Karl-Heinrich Bieritz' paradigmatische Auseinandersetzung mit der Utopie eines universalen Marketing, dessen ›Gottesdienst‹ am Kunden deshalb in die ›unio mystica‹ von Produkt und Konsument münden könne, weil die emotional fundierte Passung beider in der Gestaltung des ersten inkorporiert sei, hat die Absurdität dieser Programmatik mit einem guten Schuss Ironie vor Augen geführt: Dem Weihnachtsbären Norbärt aus dem Quellekatalog, den das Versand-

<sup>1</sup> N. Bolz/D. Bosshart, Kult-Marketing, Die neuen Götter des Marktes, Düsseldorf 1995, 226.

<sup>2</sup> M. Weber, Die protestantische Ethik I, Hamburg 1975.

haus durch weihnachtlich geschmückte Strassen hat stapfen lassen – auf der Suche nach einem Zuhause – weist Bieritz mit der Begründung die Tür, dass dieser ›Plüsch gewordene Logos‹ zwar dem emotionalen Setting des Weihnachtsfests verbunden sei, das darin entfaltete Begehren jedoch primär auf den Kauf einer Ware lenke und die Weihnachtsfreude als eine im Konsumakt sich vollendende Emotion verkünde.<sup>3</sup> Entgegen aller Bemühungen des ›emotional design‹ hat Norbärt bei dem Theologen Bieritz also keine freundliche Aufnahme gefunden: Ein ›lack‹ im ›emotional design‹ oder schlicht die falsche Zielgruppe?

## II.

Das Vertauschen des Vorzeichens reicht gemeinhin nicht aus, um Produkten – oder auch theoretischen Konzepten – durch ein neues ›emotional design‹ auch ein neues Image zu verschaffen. Denn letzteres konstituiert sich im Verlauf von Aneignungsprozessen individueller und gemeinschaftlicher Art, die übergangen zu haben der eigentlich tönerne Sockel des ›Kult-Marketing‹ genannten Götzen bildet.<sup>4</sup> An dieser Stelle aber kommt die Dialektik von ›emotional design‹ und ›Design der Emotionen‹ zum Tragen.

Wer in Haugs Fusstapfen tritt und allein mit der Figur der ›ästhetischen Überhöhung‹ arbeitet, setzt – auch wenn er die Richtung wechselt – jene problematische Denkfigur fort, die auf der Trennung von ›Sein‹ und ›Schein‹ beruht und bleibt darin den ›hidden persuaders‹ verhaftet, die ihren – nun ›Gott‹ und nicht mehr ›Depp‹ genannten – Kunden nach wie vor zu überlisten suchen.<sup>5</sup> Wer jedoch ›Sein‹ als die Weise seines Er-›Scheinens‹ bestimmt, kann der Dichotomie entkommen und einen Blick dafür entwickeln, wie Produkte – als von Menschen produzierte Gegenstände – ein auch in affektiver Hinsicht relevantes Design erfahren können und wie sie ihrerseits – wenn ihre Aneignung gelingt – Emotionen materiell vergegenständlichen. Denn das ›Sein‹ der Dinge als ihr jeweiliges ›Erscheinen für uns‹ ist nicht kontextunabhängig zu bestimmen, sondern in räumlichen, zeitlichen und sozialen Koordinaten zu positionieren.

Die empirische Konsumforschung der Gegenwart sucht daher vor allem dem ›Sitz im Leben‹ von Produkten nachzugehen. Sie geht davon aus, dass die qualitative Anreicherung der Dinge durch ein ›emotional design‹, das weniger Funktionen als Erlebnisse formt, im

<sup>3</sup> K.-H. Bieritz, Kult-Marketing. Eine neue Religion und ihre Götter, in: P. Stolt/W. Grünberg/U. Suhr (Hg.), Kulte, Kulturen, Gottesdienste. Öffentliche Inszenierung des Lebens, Göttingen 1996, 115-129.

<sup>4</sup> Siehe Bieritz' Anspielung auf Dan 2,34f, in: ders., Kult-Marketing, s. Anm. 3, 128f.

<sup>5</sup> W.F. Haug, Kritik der Warenästhetik, Frankfurt <sup>5</sup>1976.

Rückgriff auf Interaktionen zu entwickeln ist und dass hierüber erkennbar wird, wie die Emotionen ihrerseits ›designed‹ werden.<sup>6</sup> Untersucht man die Dinge in ihrem ›sozialen‹ Charakter als Geschenke, Erbstücken oder Sammlungen, dann erscheinen sie als kristallisierte Emotionen, als Beziehungs-Zeichen par excellence, als Symbole affektiv besetzter zwischenmenschlicher Beziehungen. Sie geraten so als Materialisierungen jenes Vergegenständlichungszwangs in den Blick, unter dem alle menschliche Kommunikation nach Bazon Brock deshalb steht, weil sich unsere »individuellen Weltbildapparate« nur dann aufeinander beziehen können, wenn sie »in ihrer Außenwelt materiale Vergegenständlichungen als Analogien zu ihren interpsychischen Aktivitäten schaffen«<sup>7</sup>.

### III.

Das ›emotional Design‹ als ein ›Design von Emotionen‹ vollzieht sich in der menschlichen Interaktion. Es konstituiert sich in den konkreten Prozessen der wechselseitigen An-Eignung und Ent-Eignung, unter denen das Schenken – respektive der sogenannte ›Gaben-Tausch‹<sup>8</sup> – nach wie vor eine besonders prominente Position einnimmt. Um das eingangs erwähnte Beispiel aufzunehmen:

Hätte Bieritz' Norbärt aus dem Quellekatalog in einem weihnachtlich geschmückten Haus sein ersehntes Zuhause gefunden und wäre er einem Kind von einer engen Bezugsperson als Geschenk übereignet worden, dann hätte dieses Kind zu dieser Gestalt des ›Plüsch gewordenen Logos‹ einen emotionalen Bezug entwickelt und der Bär wäre zu einem jener ›Kult-Objekte‹ avanciert, die vorab zu ›designen‹ auch dem ›Kult-Marketing‹ nach wie vor verwehrt ist und bleibt. Als »living form of human feeling« – um mit Susanne K. Langer zu sprechen<sup>9</sup> – würde Norbärt dann für die an dieser Beziehung beteiligten Personen zeichnen, für diese Beziehung selber in ihrem emotionalen Gehalt und für den Zeitpunkt, an dem die Beziehung dieser beiden Personen durch den Akt der (wechselseitigen) An- und Ent-Eignung bekräftigt worden ist, spricht für das Weihnachtsfest.

In solchen Prozessen der An-Eignung, die sich interaktiv vollziehen, entsteht das sogenannte ›emotional design‹ der Dinge, das Affekten Ausdruck zu geben vermag und insofern auch als ein ›Design

<sup>6</sup> R.W. Belk (Hg.), *Highways and Buyways. Naturalistic Research from the Consumer Behavior Odyssey*, Provo 1991.

<sup>7</sup> B. Brock, *Vergegenständlichungszwang. Zwischen Ethik und Logik der Aneignung*, in: D. Steffen (Hg.), *Welche Dinge braucht der Mensch? Hintergründe, Folgen und Perspektiven der heutigen Alltagskultur*, Giessen 1995, 27-29.

<sup>8</sup> M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt 1999.

<sup>9</sup> S.K. Langer, *Feeling and Form. A Theory of Art developed from Philosophy in a New Key*, New York 1952, 82.

der Emotionen« fungiert. Bolz' und Bossharts These, wonach es im Zeitalter des Überflusses weniger um die Dinge selbst in ihrer handgreiflichen Materialität geht als um »Intangibles«, sprich um »Qualitäten, die sich nicht mit Händen greifen lassen, sondern geistiger Art sind«, ist daher ebenso zuzustimmen wie ihrem Hinweis, dass die Dinge in zunehmendem Masse als »Patterns« fungieren, »mit denen die Konsumenten ihre Gefühle modellieren können«<sup>10</sup>. Diese ihre (Um-)Gestaltung zu Beziehungsmustern widerfährt den Dingen jedoch gerade nicht – wie Bolz und Bosshart postulieren – im Rahmen von Kauf- und Konsumakten, sondern in den auf Wechselseitigkeit angelegten Prozessen der An- und Ent-Eignung, wie sie in den – auch kulturanalytisch noch wenig untersuchten – Akten des Erbens und Vererbens, des Schenkens und des Sammels ritualisiert worden sind.

Kein Geringerer als F.D.E. Schleiermacher hat in seinen ethischen Überlegungen auf das – wie er sagt – »symbolische« Moment auch des »organbildenden« Handelns verwiesen und zugestanden, dass das wachsende Bewusstsein des Selbst im sittlichen Prozess sich auch über die An-Eignung persönlicher Besitztümer vollziehen kann, die sich zu materiellen Symbolen des Selbst in Relation zum Anderen formen. Darin begründet er das Recht auf »unübertragbares« Eigentum, das seinerseits stets auf Gemeinschaft bezogen bleiben muss:

»Die Sittlichkeit des individuellen Eigenthums« – so Schleiermacher in seiner »Ethik« des Jahres 1812/13 – »ist bedingt durch die Gastfreiheit, und die Gastfreiheit in diesem Sinne ist bedingt durch jenes. Die Identität von beiden ist das Wesen der Geselligkeit, in welcher die höchste bildende Thätigkeit der Person vereinigt ist mit dem Selbstbewusstsein der Vernunft von der Form, welche jener Thätigkeit zum Grunde liegt«<sup>11</sup>. Menschliches Miteinander ist demnach auf individuelles Eigentum ebenso angewiesen wie auf die Öffnung desselben zur Gastfreundschaft, denn nur in dieser Polarität kann sich der sittliche Charakter sowohl des materiellen Besitzes als auch der darin materialisierten Beziehungen entwickeln.

Eine anschauliche Miniatur jener »Geselligkeit«, in der materieller Besitz geöffnet und soziale Beziehungen materialisiert werden, hat Schleiermacher im Rahmen seiner »Weihnachtsfeier« gezeichnet. Liest man die darin enthaltenen Passagen über den »Gaben-Tausch« nicht nur als dekorative Accessoires, konkretisieren sie seine Begrifflichkeit. Insbesondere der geschilderte Brauch, nach dem Auspacken der Geschenke die Geber der Gaben zu erraten, reflektiert die zu Weihnachten vollzogenen Prozesse der wechselseitigen Ent- und An-Eignung. Emotional hoch besetzte, soziale Beziehungen werden

<sup>10</sup> Bolz/Bosshart, Kult-Marketing, s. Anm. 1, 208f.

<sup>11</sup> F.D.E. Schleiermacher, Ethik (1812/13), hg. v. H.-J. Birkner, Hamburg <sup>2</sup>1990, 49.

in den jeweiligen Gaben vergegenständlicht, und indem diese Gegenstände die Vergegenwärtigung von Vergangenem ebenso ermöglichen wie sie die Antizipation von Zukunft befördern, helfen sie, die fragilen zwischenmenschlichen Beziehungen und die sie begleitenden Gefühle zu vergegenwärtigen und über den Moment des Erlebens hinaus auf Dauer zu stellen.

Von den Emotionen, die sich anlässlich des Weihnachtsfests kristallisieren können, erwähnt Schleiermacher vor allem die der Freude. Die Freude der beschenkten Kinder wird von ihm zum Kristallisationspunkt eines sich bildenden religiösen Bewusstseins stilisiert, das sich an den Dingen vergegenständlicht und sich auch später noch – ungeachtet der gewachsenen Fähigkeit zur Reflexion – an den Dingen zu erfreuen vermag: »Schon in der Kindheit legten wir diesen Geschenken eine besondere Bedeutung bei ... Nur daß es damals eine dunkle geheimnißvolle Ahnung war, was seitdem allmählig klarer hervorgetreten ist, was uns aber immer noch am liebsten unter derselben Gestalt vor Augen tritt, und das gewohnte Symbol nicht will fahren lassen«. So lautet die Überzeugung, die Schleiermacher seiner Protagonisten Friederike in den Mund legt. Auch für Norbärt, den ›Plüsch gewordenen Logos‹ kann demnach die Einsicht gelten, dass die »größte Kristallisation ... nur eines Kleinsten [bedarf], um sich daran anzuschließen«<sup>12</sup>.

— Dr. Inken Mädler ist Privatdozentin für Praktische Theologie an der Universität Frankfurt a.M.

---

<sup>12</sup> F.D.E. Schleiermacher, Die Weihnachtsfeier (1806), in: ders., KGA, Bd. 5, hg. v. Hermann Patsch, Berlin/New York 1995, 71, 92.

## Glückliche Leidenschaft?

Eine theologisch-philosophische Brosame  
im Anschluss an Kierkegaard

Pierre Bühler

Wer gewohnt ist, Kierkegaards Werk existentialistisch zu lesen, mag leicht übersehen (oder gar verdrängen!), wie stark auch die psychologischen Kategorien sein Denken prägen. Dazu gehört ebenfalls die Thematik, der diese Nummer der ›Hermeneutischen Blätter‹ gewidmet ist. Das zeigt sich etwa daran, dass bei Kierkegaard die Kategorie der Leidenschaft einen sehr breiten Gebrauch kennt, und zwar an zentraler Stelle. Davon soll hier jetzt nur eine kleine Spur in den ›Philosophischen Brocken‹ verfolgt werden.<sup>1</sup>

### Paradox und Leidenschaft

In diesem Werk wird die Kategorie der Leidenschaft am Anfang des dritten Kapitels eingeführt, in enger Verbindung mit dem Begriff des Paradoxes. Das Paradox sei, so Kierkegaard, die Leidenschaft des Denkens, »und ein Denker, der ohne Paradox ist, ist wie ein Liebhaber ohne Leidenschaft: ein mäßiger Patron« (36; 230). Die höchste Potenz der Leidenschaft sei aber, fügt Kierkegaard gleich hinzu, ihren eigenen Untergang zu wollen. »Dies ist also das höchste Paradox des Denkens, etwas zu entdecken, was es selbst nicht denken kann« (36; 231). So bringt Kierkegaard zum Ausdruck, dass sich das menschliche Denken stets mit dem *Gott* als dem ihm *Unbekannten* konfrontiert, an ihm immer wieder zugrunde gehend.

Interessant ist hier, dass Kierkegaard diese Leidenschaft des Denkens mit der Leidenschaft der Liebe parallelisiert: »So ist es ja mit dem Paradox der Liebe. Der Mensch lebt ungestört in sich selbst, da erwacht das Paradox der Selbstliebe als Liebe zu einem anderen, einem Entbehrten ...« (36; 232). Somit stösst der Mensch immer wieder, sowohl im Denken als auch im Lieben, an die Grenze seiner selbst, ohne dabei zur Ruhe zu kommen, durch diese Grenze stets zur leidenschaftlichen Suche seiner selbst angespornt. »... Grenze ist gerade die Qual der Leidenschaft, wenn auch zugleich ihr Reizmittel« (42; 238).

---

<sup>1</sup> Die ›Philosophischen Brocken‹ wurden von Johannes Climacus verfasst und sind 1844 erschienen. Ich zitiere nach S. Kierkegaard, *Werke*, übersetzt und mit Glossar, Bibliographie sowie einem Essay ›Zum Verständnis des Werkes‹ hg. von L. Richter, Bd. V, Reinbek 1964, 9-101; ich gebe auch immer die Stelle in der zweiten Ausgabe der dänischen ›Gesammelten Werke‹ an (Bd. IV, 195-302).

Diese *Grenzerfahrung* ist zugleich eine unüberwindbare *Differenz-*erfahrung. Das menschliche Denken stösst dabei auf das *Differente*, das von ihm *Unterschiedene*, das *absolut Verschiedene*, auf das es keinen Zugriff hat. An dieser *Verschiedenheit* erfährt der menschliche Verstand auch seinen *Selbstwiderspruch* oder *eigenen Zwiespalt*: »Die *Verschiedenheit*, die sich im Verstand festhakt, hat diesen verwirrt, so daß dieser sich selbst nicht kennt und ganz konsequent sich selbst mit der *Verschiedenheit* verwechselt« (43; 238).

### Ein mögliches Einverständnis?

Was kann aus dieser Spannung werden? Eine unendliche Auseinandersetzung, in welcher der menschliche Verstand dem nicht einzunehmenden Anderen immer neue Einwände entgegenhält? Gewiss! Jedoch gilt ja zugleich, wie bereits betont, dass der Verstand in seiner paradoxen Leidenschaft seinen eigenen Untergang will. »Aber dieser Untergang des Verstandes ist ja auch das, was das Paradox will, und so sind sie ja doch im Einverständnis miteinander« (45; 241).

Es könnte also durchaus sein, dass die Spannung in Versöhnung ausmündet. Freilich stellt sich gleich die Frage, unter welchen Bedingungen eine solche Versöhnung möglich werden kann. Kierkegaards Antwort lautet: »... dieses Einverständnis kann sich nur im Augenblick der Leidenschaft einstellen«. Das bestätigt auch die Betrachtung der zwischenmenschlichen Liebe. Dass für zwei Liebende Selbstliebe in gegenseitige Liebe aufgeht, ist nur in der gemeinsamen Leidenschaft voll wahrzunehmen.

Ob Glück oder Unglück aus der Spannung mit dem Paradox hervorgeht, hängt also von der Leidenschaft ab, die den Augenblick prägt, und dieser Aspekt soll hier noch vertieft werden.

### »Unglückliche Liebe«

Soeben wurde die Möglichkeit einer glücklichen Begegnung skizziert, in der der Verstand und das Paradox als das ihm radikal Fremde im gemeinsamen Verständnis ihrer Verschiedenheit glücklich zusammenstossen, wie beim Einverständnis der Liebenden. Bevor diese Perspektive ausführlicher beschrieben wird, erörtert Kierkegaard in seinem Anhang zum dritten Kapitel die gegenteilige Möglichkeit: »Geschieht der Zusammenstoß nicht im Einverständnis, dann ist das Verhältnis unglücklich, und diese, wenn ich so sagen darf, unglückliche Liebe des Verstandes könnten wir bestimmter *Ärgernis* nennen ...« (47; 242).

Das *Ärgernis* entsteht aus einem »*Mißverständnis* des Augenblicks« (49; 244) und ist deshalb, obschon es alle Züge der aktiven

Erregung trägt, zuerst »in seinem tiefsten Grunde leidend« (47; 242). Das gilt grundsätzlich von jedem Affekt, wie Kierkegaard an dieser Stelle in einer Anmerkung hinzufügt: »Unsere Sprache nennt den Affekt richtig Sinnesleiden (*Sindslidelse*), während wir beim Nennen des Wortes Affekt häufig eher an die krampfhaftige Kühnheit denken, die in Erstaunen setzt, und darüber vergessen, daß er ein Leiden ist«.

Im Ärgernis behauptet sich zwar Trotz, Auflehnung, die das Paradox als Torheit verurteilt und ablehnt. Es ist jedoch zuerst leidenschaftliches Leiden an dieser Torheit des Paradoxes. Einverständnis könnte dadurch entstehen, dass der Geärgerte in seinem Leiden die Einladung an den menschlichen Verstand wahrnimmt, sich seinem Untergang hinzugeben, sich der Torheit des Paradoxes auszuliefern. Doch gerade dieses Einverständnis will sich nicht einstellen, und deshalb bleibt die Leidenschaft unglücklich. In diesem Unglück weist aber das Ärgernis stets auf die andere, glückliche Möglichkeit hin, die im Paradox liegen könnte. Darin liegt das Verdienst des Ärgernisses: »daß es den Unterschied deutlicher zeigt« (51; 247), denn nur wenn die Differenz radikal erfasst wird, wird sich die andere Möglichkeit einstellen, nämlich dass diese Differenz in gutem Einverständnis zum Zuge kommt, indem sich das Paradox hingibt und der Verstand aufgibt. Dafür muss noch ein Name gefunden werden.

### Das Wunder der glücklichen Leidenschaft

Im Kontrast zum Ärgernis als Missverständnis steht die Möglichkeit des glücklichen Ausgangs in einer einverständlichen Begegnung: Das ist die Thematik des vierten Kapitels, zum ›Verhältnis des gleichzeitigen Jüngers‹. »Wie dies geschieht, haben wir bereits gezeigt, es geschieht, wenn der Verstand und das Paradox im Augenblick glücklich zusammenstoßen, wenn der Verstand sich selbst beiseite schafft und das Paradox sich selbst hingibt« (55; 251). Wichtig ist nun aber, dass dieser glückliche Zusammenstoß in einem Dritten geschehen muss. Es kann weder durch den Verstand geschehen, der sich ja aufgibt, noch durch das Paradox, das sich ja hingibt. »Und das Dritte, worin dies geschieht ..., dies Dritte ist jene glückliche Leidenschaft, der wir jetzt einen Namen geben wollen, wenn es uns auch nicht gerade auf den Namen ankommt. Wir wollen sie *Glauben* nennen« (ebd.).

Der Glaube als »glückliche Leidenschaft« ist die Bedingung für einen einverständlichen Zusammenstoß. Dieser Glaube ist jedoch dem Menschen nicht einfach verfügbar. Die glückliche Leidenschaft wird, wie Kierkegaard das an einer früheren Stelle der ›Philosophischen Brocken‹ bereits präzisiert hatte, vom Paradox mitgegeben, so dass sie nur wunderbar von ihm empfangen werden kann. Deshalb ist der Glaube auch keine Erkenntnis, deren Gegenstand eine Lehre

wäre, sondern ein Lebensverhältnis, das durch einen Meister einem Jünger ermöglicht wird. Und weil dieser Meister das Paradox ist, ist der Glaube selbst paradoxe Leidenschaft. »Aber dann ist der Glaube ja ebenso paradox wie das Paradox? Ganz richtig; wie sollte er sonst im Paradox seinen Gegenstand haben und glücklich in seinem Verhältnis zu ihm sein? Der Glaube selbst ist ein Wunder, und alles, was vom Paradox gilt, gilt auch vom Glauben« (61; 258).

### Ein paar kommentierende Bemerkungen

- Eine existentialistische Betrachtung des menschlichen Lebens operiert mit eher formalen Begriffen wie Existenz, Selbstverständnis, Subjektivität, Wahrhaftigkeit usw.; mit der Kategorie der Leidenschaft wird der konkrete, existentielle Gehalt des Lebensvollzugs hervorgehoben. Sich als glaubend verstehen hat auch mit glücklicher Leidenschaft zu tun.

- Indem der Glaube als Leidenschaft zum Ausdruck gebracht wird, kann in reformatorischer Manier betont werden, dass der Glaube keine Erkenntnis, kein Für-Wahr-Halten einer Lehre ist, sondern die relationale, spannungsvolle Wirklichkeit eines Lebensverhältnisses.

- Auch das reformatorische »sola gratia« kommt angemessen zum Zuge, indem der Glaube als glückliche Leidenschaft dem Menschen nur geschenkt werden kann, weil dieser nicht über die Bedingung seines Glücks verfügt.

- Indem sich die Thematik der Leidenschaft mit der des Paradoxes verknüpft, wird eine neue, dynamische Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Glauben und der Vernunft möglich. Was den paradoxen Gegenstand der Glaubensleidenschaft ausmacht, ist bereits in der Grenz- und Differenzerfahrung des menschlichen Denkens angelegt, als die herausfordernde Möglichkeit, in der Selbstaufgabe sich selbst neu zu finden. In der Auseinandersetzung zwischen Ärger und Glauben wird die Vernunft selbst auch strittig, anstatt eine neutrale, objektive Instanz zu sein, die ausserhalb des Streites stehen könnte.

- Doch auch dem Glauben wird damit ein Stand zuteil, der umstritten ist und deshalb die Auseinandersetzung mit dem Zweifel nötig macht: »So ist der Glaube approximativ das am meisten Disputable und das am wenigsten Disputable kraft seiner neuen Qualität ... Der Glaube ist der Gegensatz des Zweifels. Glaube und Zweifel sind nicht zwei Arten der Erkenntnis, die sich in Kontinuität miteinander bestimmen lassen, denn keins von ihnen ist ein Erkenntnisakt, sondern sie sind entgegengesetzte Leidenschaften« (77; 276). Als entgegengesetzte Leidenschaften sind sie auch aufeinander angewiesene Leidenschaften.

- Mit der Thematik der Leidenschaft wird der Lebensvollzug des Menschen in seinen Tiefendimensionen wahrgenommen. Es geht dabei nicht nur um oberflächliche, ästhetisierende Lebensgefühle, sondern um das, was den Menschen bis in die tiefsten Spannungen und Widersprüche seines Lebens hinein trifft, *affiziert*.

- Wie die Überlegungen zum Affekt des Ärgernisses zeigen, kann auch in der Kategorie der Leidenschaft das Verhältnis von Aktivität und Passivität im menschlichen Leben neu bedacht werden, mehr als ein Ineinander denn als ein Gegeneinander: Was sich aktiv als Trotz gegen das Paradox behauptet, erweist sich als ein Leiden am Paradox, aus dem allein der Glaube befreien kann, jedoch nur als eine stets geschenkte »glückliche Leidenschaft«.

— Dr. Pierre Bühler ist Professor für Systematische Theologie an der Universität Zürich.

# Die Fröhlichkeit des Glaubens und die Leidenschaft der Theologie

## Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und Emotionalität<sup>1</sup>

Jan Bauke

### I. Einstimmungen: Von den Schwierigkeiten des Themas ›Theologie und Emotionalität‹

Der »kirchliche Protestantismus, den man uns überlieferte«, so klagt Johann Wolfgang von Goethe im ersten Kapitel seiner Autobiographie ›Dichtung und Wahrheit‹ mit Rückblick auf den Religionsunterricht seiner Kindheit, war »eigentlich nur eine Art von trockner Moral; an einen geistreichen Vortrag ward nicht gedacht, und die Lehre konnte weder der Seele noch dem Herzen zusagen«<sup>2</sup>. Goethes Verdikt über die Katechetik seiner Kindheitstage ist deutlich. Im kirchlichen Unterricht verhungern Seele und Herz als Sitz von Gefühlen und Emotionalität an einer wenig schmack- und nahrhaften spröden Moral. Ohne Emotionen scheint die Theologie so herz- wie geistlos zu werden.

*Wissenschaftliche* Theologie, ja Wissenschaft überhaupt, steht der Kritik an ihrer fehlenden Emotionalität und der Forderung nach mehr Emotionen meist skeptisch und zurückhaltend gegenüber, hier und da sogar ein wenig ängstlich und hilflos. Emotionen drohen geltende Regeln, Methoden und Grenzen umzustossen und einzureissen, ihnen wohnt eine Tendenz des Überbordens inne. Leidenschaften sind, so Milan Kundera, per definitionem masslose Übertreibungen<sup>3</sup> – und eben das macht Angst, verunsichert zumindest. Wie soll man sich rational oder wissenschaftlich zum Überschaubaren und Unkontrollierbaren verhalten?<sup>4</sup>

Für gewöhnlich entledigt sich die (theologische) Rationalität ihrer Hilflosigkeit angesichts des Emotionalen durch die Bestimmung des Emotionalen als des Irrationalen und Nicht-Rationalisierbaren.<sup>5</sup> In

---

<sup>1</sup> Gekürzte Version meiner Antrittsvorlesung am 13. 1. 2003 an der Universität Zürich.

<sup>2</sup> J.W.v. Goethe, Dichtung und Wahrheit. Erster Teil, 1. Buch (Hamburger Ausgabe, hg. v. E. Trunz, Band IX: Autobiographische Schriften I), München 1998, 43.

<sup>3</sup> M. Kundera, Die Unwissenheit. Roman, übers. v. U. Aumüller, München/Wien 2000, 98.

<sup>4</sup> Es erstaunt daher nicht, dass in diversen Lexikaartikeln auf Forschungsdesiderate im Bereich ›Theologie und Emotionalität‹ hingewiesen wird. Vgl. z. B.D.N. McIntosh, Art. Emotionen II: Religionswissenschaftlich und religionsphilosophisch, in: RGG<sup>4</sup> 2, 1999, 1259–1260, 1259; M. Schreiner, Art. Gefühl VI: Praktisch-theologisch und religionspsychologisch, in: RGG<sup>4</sup> 3, 2000, 537.

<sup>5</sup> Vgl. K. Rahner, Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität (1973), in: ders., Schriften zur Theologie, Band XII: Theologie aus Erfahrung des Geistes, bearb. v. K.H. Neufeld, Zürich/Einsiedeln/Köln 1975, 88.

gewissem Sinne liesse sich sogar die Entstehung von so etwas wie Reflexion und Wissenschaft als Ablösung vom Emotionalen und als Versuch der Kanalisierung und Kontrolle von Gefühlen bezeichnen. Die Kombination ›Theologie und Emotionalität‹ scheint so von vornherein ein Missverhältnis zu beschreiben – eine Variante der Geschichte von den zwei Königskindern, die nicht zueinander finden können.

Ob diese Geschichte wirklich wahr ist, ob also wahr ist, das Kognition und Emotion zwei Parallelen beschreiben, die sich nicht einmal in der Unendlichkeit berühren, vor allem aber ob wahr ist, dass die (christliche) Theologie keine emotionalen Elemente enthält oder enthalten darf, wollen die folgenden Ausführungen in einem ersten tastenden Versuch gleichsam ins Blaue hinein und gänzlich ungeschützt erkunden. Dass bei der Beantwortung dieser Fragen mitunter emotionale Untertöne vernehmbar sein könnten, ist dabei nicht von vornherein auszuschliessen ...

## II. Bestimmungen: Begriffsentwirrungen

Aufmerksame Leser und Leserinnen werden bemerkt haben, dass meine Begrifflichkeit im ersten Abschnitt nicht immer einheitlich war. Von Gefühlen war die Rede, von Emotionen und Leidenschaften. Dieses Begriffsdurcheinander mag noch einmal die Vermutung bestätigen, dass die begrifflich operierende Vernunft mit der Emotionalität ihre liebe Mühe zu haben scheint. Und doch kann sie nicht davon lassen – und sie darf es auch nicht! –, die verschiedenen Begriffe in mehr oder minder geordnete Verhältnisse zueinander zu bringen und so minime erste Klärungen zu ermöglichen, worin Emotionalität überhaupt besteht und wie dementsprechend ihr Verhältnis zur Theologie zu bestimmen ist.

(1) Schon der erste Schritt dieser Klärung fördert für unsere Thematik Erstaunliches zu Tage. Denn was heute Emotionen genannt wird, war in den Mythen des Griechentums zunächst *pathos* oder im Plural die *pathe*, wörtlich Leidenschaft resp. Leidenschaften. *Pathos* ist das dem Menschen unvermutet Begegnende, ihm von aussen Zukommende, das ihn überfällt und in Beschlag nimmt, ist das Widerfahrnis von Mächten und Gewalten. *Pathe*, grossgeschrieben, sind beispielsweise Deimos (Furcht), Phobos (Schrecken, Entsetzen) und Eris (Streit, Zwietracht), die die Heere der Griechen und Trojaner überfallen, so die eindruckliche Schilderung im vierten Buch der Ilias.<sup>6</sup> Deimos, Phobos und Eris sind jene Mächte, die zwischen zwei Heeren auftauchen, wenn diese gegeneinander rücken und aufeinander treffen, Mächte, die stärker und grösser sind als die Menschen

---

<sup>6</sup> Ilias IV, 433–445.

und darum von den mythischen Texten als *göttliche* Mächte beschrieben werden. In den, mit heutiger Terminologie gesprochen, Gefühlen und Emotionen, werden diese göttlichen Mächte regelrecht *erlitten*.<sup>7</sup> Unversehens führt also schon der erste Schritt des Rekurses auf urtümliche Bedeutungsschichten des Wortfeldes ›Emotionalität‹ mitten in die Theologie hinein, genauer gesagt: in die griechische, nicht die christliche Theologie, also in Theo-logie im wörtlichen Sinn: Rede von den Göttern, die darum so plastisch und plausibel wirken, weil sich mit ihnen Phänomene verbinden, die Menschen bis heute erfahren (können). Wo *pathos* ist, wo Emotionen sind, da sind Götter! Emotionen, *pathe* sind in diesem Sinne so etwas wie ein »Tor zur Theologie«<sup>8</sup>.

(2) Bei der Übertragung von *pathos*, *pathe* ins Lateinische ist dieses »Tor zur Theologie« freilich verriegelt worden. Aus den mythischen Göttern werden nun rein *innerpsychische Phänomene*. Das Lateinische kennt dabei für den griechischen Begriff *pathos*, wie so oft, nicht nur ein Äquivalent, sondern deren drei. Kronzeuge dieser Verdreifachung ist Augustinus, der freimütig eingesteht, dass die Lateiner von *perturbationes* (Gemütsregungen), *affectiones* bzw. *affectus* (Stimmungen und Affekten) und *passiones* (Leidenschaften) reden.<sup>9</sup> Schon der erste der drei Begriffe markiert deutlich die eher negative Konnotation, die sich fortan mit den Affekten und Leidenschaften verbindet. Insbesondere der Stoa galten die Affekte als ›*perturbationes animi*‹ – als Verwirrungen und Krankheit der Seele. Folgenreich war diese stoische Denunziation der Affekte aber nicht nur aufgrund ihrer geradezu übermächtigen Wirkung auf die christliche Glaubenstradition, die dazu führte, dass der europäische Vernunftbegriff bis in unsere Tage durch den Gegensatz von Vernunft und Affekten bestimmt scheint<sup>10</sup>, folgenreich war ebenso sehr die stoische Differenzierung zwischen sogenannten akuten, plötzlichen Gemütsbewegungen (*pathe*) und den sogenannten habituellen und im Charakter eines Menschen verankerten Leidenschaften und Begierden, die für die bis heute geltende Unterscheidung zwischen Affekten, Emotionen und Gefühlen auf der einen, und Leidenschaft und Leidenschaftlichkeit auf der anderen Seite verantwortlich ist.

In der französischen Philosophie der Neuzeit führt diese Zweiteilung zur Unterscheidung zwischen den *passions*, als den eigentlichen (und dauerhaften) Affekten, der passiven Gefühlsdisposition eines Menschen, und den *emotions*, den unsteten, spontanen, eruptiven Gemütsregungen, im deutschen, etwa bei Kant, zur Unterscheidung

<sup>7</sup> G. Picht, *Kunst und Mythos*, Stuttgart 1990, 443f, 447.

<sup>8</sup> G. Bader, *Psalterium affectuum palaestra*. Prolegomena zu einer Theologie des Psalters, Tübingen 1996, 188, 201f.

<sup>9</sup> A. Augustinus, *De civitate dei* IX, 4.

<sup>10</sup> Picht, *Kunst und Mythos*, s. Anm. 7, 437f.

zwischen Leidenschaft(en) und Affekt(en): »Der Affekt wirkt wie ein Wasser, was den Damm durchbricht; die Leidenschaft wie ein Strom, der sich in seinem Bette immer tiefer eingräbt«<sup>11</sup>. Für Kant ist mit beiden freilich immer noch die negative Wertung verbunden, die sich in der Antike etabliert hatte und »Lüste und Gefühle ... gleichsam [als] die Weiber in der menschlichen Seele«<sup>12</sup> diffamiert hatte. »Affekten und Leidenschaften unterworfen sein«, so Kant selbst nun drastisch, »ist wohl immer *Krankheit des Gemüts*; weil beides die Herrschaft der Vernunft ausschließt. ... Der Affekt wirkt auf die Gesundheit wie ein Schlagfluß; die Leidenschaft wie eine Schwindsucht, oder Abzehrung. – Er ist wie ein Rausch, den man ausschläft, obgleich Kopfweh darauf folgt, die Leidenschaft aber wie eine Krankheit aus verschlucktem Gift oder Verkrüppelung anzusehen«<sup>13</sup>. Dabei ist die im Vergleich zum Affekt langsamere und beständigere Leidenschaft zwar durchaus »überlegend, so heftig sie auch sein mag, um ihren Zweck zu erreichen«<sup>14</sup>, aufgrund ihrer Intentionalität aber auch hinterlistiger und versteckter als die Affekte.<sup>15</sup> Kant lässt daher keinen Zweifel an seiner Diskreditierung der Leidenschaften gegenüber den Affekten: »Leidenschaften sind Krebschäden für die reine praktische Vernunft und mehrenteils unheilbar; ... Daher sind Leidenschaften nicht bloß, wie die Affekten, *unglückliche* Gemütsstimmungen, die mit viel Übeln schwanger gehen [man beachte die Metaphorik!, J. B.], sondern auch ohne Ausnahme böse und ... nicht bloß *pragmatisch* verderblich, sondern auch *moralisch* verwerflich«<sup>16</sup>.

(3) Das war freilich nicht das letzte Wort neuzeitlicher Philosophie über die Leidenschaften. In seiner Spätschrift über die Leidenschaften der Seele (»Les Passions de l'Âme«, 1649) hatte schon Descartes zumindest zaghaft angedeutet, dass neben das »cogito ergo sum«, das »Ich denke, also bin ich«, auch das »sento, ergo sum«, »Ich fühle, also bin ich« als Ausgangspunkt methodisch gesicherter Erkenntnis treten könne.<sup>17</sup> Was sich so bei Descartes unterschwellig ankündigt, die positive Wertung der Leidenschaft im Rahmen der philosophischen Anthropologie, hat sich schliesslich nach Kant durchgesetzt, etwa in Hegels bekannten Bemerkungen, dass »*nichts*

<sup>11</sup> I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), in: ders., Werke in zehn Bänden, hg. v. W. Weischedel, Band 10: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Zweiter Teil, Darmstadt 1983, 581 (§ 71).

<sup>12</sup> H. Fink-Eitel/G. Lohmann, Einleitung, in: dies. (Hg.), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt a.M. 1993, 8.

<sup>13</sup> Kant (s. Anm. 11), 580f (§ 70f).

<sup>14</sup> Ebd., 581 (§ 71). Vgl. auch 599 (§ 77).

<sup>15</sup> Ebd., 581 (§ 71).

<sup>16</sup> Ebd., 601 (§ 78).

<sup>17</sup> R. Descartes, Les Passions de l'Âme (1649), in: ders., Œuvres, hg. v. Ch. Adam/P. Tannéry, 12 Bde., Paris 1897–1910 (NDR 1996), Bd. XI, 348f (Art. 26).

*Großes in der Welt ohne Leidenschaft* vollbracht worden ist<sup>18</sup>, und es die »List der Vernunft« sei, »daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt«<sup>19</sup>.

Eine eigentliche Karriere sollte in der Neuzeit aber vor allem das Substantiv *Gefühl* machen, das sich, wie viele Ausdrücke der deutschen Sprache, erst im 17. Jahrhundert etabliert hatte und durch die Übertragung des dem Tastsinn zugehörigen Fühlens auf den seelischen Bereich entstanden war. Zum Lieblingswort und Leitmotiv wurde der Begriff insbesondere in den Literaturepochen des sogenannten ›Sturm und Drang‹ und der Romantik, bis hin zu jenem viel zitierten Ausspruch aus Goethes *Faust*: »Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch«<sup>20</sup>. Eingang fand der Begriff aber auch in den theologischen Kontext; inwiefern er sogar zu allererst im theologischen Kontext aufkommt, wäre noch eigens zu prüfen. Indizien für die Nähe des Begriffs zur Theologie sind jedenfalls die Schrift ›Gedanken über den Werth der Gefühle im Christenthum‹ (1761) von Johann Joachim Spalding (1714–1804), insbesondere aber Friedrich Schlegels Erhebung des Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit zur religiösen Grunderfahrung des Menschen.

Schlegel versteht Gefühl dabei nun freilich nicht als eine bloss sinnliche Erregung der menschlichen Seele<sup>21</sup>, sondern als ihr rezeptives Vermögen, in dem sich der Mensch im Innersten seiner Existenz von Gott abhängig erfährt. Mit dieser bewusstseinsphilosophischen Deutung und Verwendung des Begriffs ›Gefühl‹ mündet der Versuch einer terminologischen Klärung des Wortfeldes der Emotionalität ein zweites Mal fast wie von selbst in die Theologie ein, und diesmal explizit in die christliche. Zumindest eines ist damit nach den Begriffsklärungen deutlich: Emotionen und Leidenschaften, ich behalte im folgenden diese stoisch-neuzeitliche Unterscheidung bei, auf der einen und Glaube und Theologie auf der anderen Seite sind nicht wie jene Königskinder, die zueinander nicht finden können, sie sind Geschwister, die immer schon miteinander zu tun haben.

### III. Grundstimmungen: Die Emotionalität des Glaubens

(1) »[J]eder Glaube«, so der rumänische Aphoristiker Emil Michel Cioran in seinen privaten Tagebüchern, die erst im Jahr 2002 der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden, »jeder Glaube ist Leiden-

---

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: ders., *Werke*, hg. v. E. Moldenhauer/K.M. Michel, Bd. 12, Frankfurt a.M. 21989, 38.

<sup>19</sup> Ebd., 49.

<sup>20</sup> J.W. v. Goethe, *Faust*, in: ders., *Sämtliche Werke*, I. Abt., Bd. 7/1, hg. v. A. Schöne, Frankfurt a.M. 1994, 149, Z. 3456f.

<sup>21</sup> F.D.E. Schlegel, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Band 1, hg. v. M. Redeker, Berlin 71960, 16 (§ 3,2).

schaft, und Leidenschaft ist das Verlangen Leid zu ertragen ebenso wie Leid zuzufügen<sup>22</sup>. Ob Cioran mit seiner Umschreibung der Leidenschaft Recht hat, mag an dieser Stelle dahingestellt bleiben, dass er mit seiner Behauptung, dass jeder Glaube Leidenschaft ist, nicht völlig unrecht hat, zeigt ein Blick auf den Psalter, das Herzstück der Bibel.<sup>23</sup> Im Gebet, also dort, wo der Glaube lebt und mit Gott im Dialog steht, sind Emotionen gang und gäbe. Und es ist nicht nur der Beter, den Emotionen beherrschen, es ist auch der Angeredete, es ist Gott selbst, der Emotionen kennt (z.B. Ps 2,4f).

Das ist schon seit Xenophanes gerne als Anthropomorphismus gebrandmarkt worden: derart menschlich von Gott zu reden und derart allzumenschlich mit ihm umzugehen, gezieme Gott nicht. Dass solche Verdikte selbst alles andere als emotionslos sind, auch wenn sie auf die *apatheia*, die Leidenschaftslosigkeit, des unbewegten Bewegers des Aristoteles und die *ataraxia*, die Ungerührtheit, des stoischen Weisen (und der von ihm praktizierten allegorischen Entmythisierung der alten Mythen) hinausmünden, lässt sich schon an Xenophanes selbst nachzeichnen. Sein Impetus einer ›rationalen Gotteslehre‹, die in den uns überlieferten Fragmenten vielfach mit sarkastischem Spott gegen die mythischen Götter gesättigt ist, verdankt sich seinen Emotionen über sein eigenes Schicksal, seine Vertreibung aus seiner Heimatstadt im Jahre 545 v. Chr.<sup>24</sup> Strittig kann also letztlich nicht sein, *dass* in der Rede mit und von Gott auch Emotionen auftauchen, strittig kann einzig sein, *welche* Emotionen in ihr Platz haben dürfen und welche nicht.

Christliche Theologie hat diese Differenzierungsarbeit seit den Tagen der neutestamentlichen Laster- und Tugendkataloge geleistet. Sie weiss um die Fülle menschlicher Emotionen, steht dieser Fülle aber nicht völlig indifferent gegenüber und kann daher auch deutlich sagen, welche Emotionen sich mit dem christlichen Glauben vertragen und welche nicht. Christen, so Karl Barth in einer seiner letzten Basler Vorlesungen können »auf alle Fälle keine Duckmäuser, keine Blindschleichen, keine Glangweilten und Langweiler, keine Spießbürger sein«<sup>25</sup>. Oder mit Martin Luther gesprochen: Ein Christ »soll nicht ein Sauerseher sein, der die Leute anschnauzt und von keiner Gerechtigkeit weiß als der eigenen, sondern einer, mit dem jederman gern umgeht, ein freundlicher Mensch«<sup>26</sup>. Fröhlich kann

<sup>22</sup> E.M. Cioran, *Cahiers 1957–1972*, ausgew. u. übers. v. V. von der Heyden-Rynsch, Frankfurt a.M. 2001, 31.

<sup>23</sup> Vgl. A. Stadler, »Die Menschen lügen. Alle« und andere Psalmen, Frankfurt a.M. 2000, 114.

<sup>24</sup> Vgl. K. Ziegler, Xenophanes von Kolophon, ein Revolutionär des Geistes, *Gymn.* 72, 1965, 289–302, 289–291.

<sup>25</sup> K. Barth, *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4*, Fragmente aus dem Nachlaß: Vorlesungen 1959–1961 (Gesamtausg. Bd. 7), hg. v. H.-A. Drewes/E. Jüngel, Zürich 1976, 180.

<sup>26</sup> WA 40,2;119,1–3 (Enarr. Ps 51, 1532).

und soll der Christ sein, weil und indem er sich auf den Grund seines Glaubens und seiner Existenz besinnt, Gott, den Schöpfer, der gewissermassen die Fröhlichkeit in Person ist.<sup>27</sup> Und weil dieser fröhliche Grund ein gnädiger ist, hat der christliche Glaube alle guten Gründe, selbst fröhlich zu sein. Strenggenommen ist die Fröhlichkeit daher sogar ein exegetisches Attribut des christlichen Glaubens, eine Eigenschaft, die diesen auslegt, und scheint direkt proportional von ihm abhängig: »wieviel Glaube«, so Luther, »soviel Fröhlichkeit«<sup>28</sup>.

(2) »Eia, wär'n wir da!«<sup>29</sup>. Dass die Fröhlichkeit des christlichen Glaubens im Alltagsleben der sogenannten christlichen Welt eine seltene Pflanze ist, hat nicht erst Nietzsches Zarathustra bemerkt.<sup>30</sup> Wenn aber nicht fröhlich, was dann? Missmutig, griesgrämig, mürrisch? Und warum nicht fröhlich? Weil Fröhlichkeit nicht einfach herstellbar ist, und offensichtlich andere Emotionen den Menschen dominieren, Emotionen des Klein- oder Unglaubens, wenn man sich in der Logik der Lutherschen Proportionalität zwischen Glaube und Fröhlichkeit bewegt.

Es war Martin Luthers Wittenberger Weggefährte und Mitstreiter Philipp Melanchthon, der genau dies in seinen »Loci communes« von 1521 der protestantischen Theologie ins Stammbuch geschrieben hat. Die Affekte, so Melanchthons Terminologie, werden in diesem Werk geradezu als Verifikationsprinzip der für reformatorische Theologie basalen Rechtfertigungslehre eingesetzt. Sie werden dies, weil sie Melanchthon den empirisch-psychologischen Nachweis der Unfreiheit des menschlichen Willens ermöglichen. Grunderfahrung des Menschen nämlich sei es, »daß der Wille nicht aus eigenem Antrieb Liebe, Haß oder ähnliche Affekte ablegen kann, sondern ein Affekt wird durch einen [anderen] Affekt besiegt, z. B. wenn du von dem, den du liebtest, verletzt worden bist, hörst du auf, ihn zu lieben«<sup>31</sup>. Affekte sind also nur durch ihresgleichen, und nicht durch etwas anderes, beispielsweise die Vernunft, beherrschbar. Damit ist zugleich deutlich: der Mensch *als ganzer*<sup>32</sup> ist affektge-

<sup>27</sup> WAT 1;405,10f.

<sup>28</sup> WA 25;347,17 (Vorl. Jes, 1527–29): »quantum enim credimus, tantum necesse est gaudere«.

<sup>29</sup> »Nun singet und seid froh«, Str. 4 (RKG 385,4).

<sup>30</sup> Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra II, Von den Priestern (Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. G. Colli/M. Montinari, Berlin/New York/München 21988, Bd. 4;118,27f.

<sup>31</sup> Ph. Melanchthon, Studienausgabe, hg. v. R. Stupperich, Bd. II/1: Loci communes von 1521. Loci praecipui theologici von 1559 (1. Teil), hg. v. Hans Engelland, Gütersloh 1952 (im folgenden zitiert als StA II/1), 13,10–14. Zur Formel »affectus affectu vincitur« vgl. ferner 13,30 und 15,15f sowie die verwandten Formulierungen in 14,4; 15,5 und 16,6. Zur Affektenlehre Melanchthons generell vgl. K.-H. zur Mühlen, Melanchthons Auffassung vom Affekt in den Loci communes von 1521, in: M. Beyer/G. Wartenberg (Hg.), Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997 (FS H. Junghans), Leipzig 1996, 327–336.

<sup>32</sup> K.-H. zur Mühlen, Die Affektenlehre im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, ABG 35, 1992, 93–114, 112.

steuert<sup>33</sup>, und nicht nur bestimmte Teile des Menschen wie etwa seine Sinnlichkeit oder partielle Seelenvermögen, ja noch mehr: das menschliche Herz als Zentrum des Menschen gleicht geradezu einem Schlachtfeld von Affekten<sup>34</sup>, auf dem es drüber und drunter geht, indem permanent und unaufhörlich die einzelnen Affekte miteinander kämpfen. Affektfreiheit ist für den Menschen nicht möglich.

An den Affekten des Menschen kommt somit heraus, dass der Mensch als Affektwesen sich gleichsam selbst entzogen ist, dass er also, in der theologischen Terminologie Melanchthons gesprochen, unfrei ist.<sup>35</sup> Das heisst für Melanchthon freilich nicht, dass der Mensch sein Leben lang dem chaotischen Getümmel seiner Gefühle end-, wehr- und heillos ausgeliefert ist. Der Zuspruch des Evangeliums besteht, mit Blick auf die menschlichen Emotionen formuliert, gerade darin, dass der Mensch nicht auf seine emotionale Befindlichkeit festgelegt ist. Aber nicht er selbst ist jene Instanz, die dem unvermeidlichen Affektentumult ein Ende zu bereiten vermag. Zu einem Wechsel von den, paulinisch gesprochen, falschen, ungunen Affekten des Fleisches zu den richtigen, guten Affekten des Geistes kommt es nur dort, wo der Heilige Geist dem Menschen ›neue Affekte‹ eingiesst und ihm allererst so die ›Unterscheidung der Affekte‹ (*discrimen adfectuum*) ermöglicht. Dieses Geistprinzip ist so etwas wie das ›Gegenspiel‹ oder ›Gegenbild‹ von Melanchthons Affektenlehre.<sup>36</sup>

(3) Die Stärken der Affektenlehre Melanchthons liegen auf der Hand: sie ermöglicht die Konkretion der Begriffe Sünde und Gnade durch Emotionen, die jeder Mensch in seiner eigenen Erfahrung verifizieren kann. Wo Hass oder Missgunst, da Sünde, wo Liebe oder Freude, da Glaube. Für die theologische Anthropologie können dann aber – wenn die Gefahr eines rigiden moralischen Automatismus vermieden wird – Affekte keinesfalls Randphänomene sein. »[N]ach dem Affekt«, so nun Martin Luther, »sind ... die Menschen besser zu beurteilen als nach ihrer Rede, Fromme wie Gottlose«<sup>37</sup>. Das ist ganz offensichtlich ein intuitives und kein streng analytisches Verfahren. Aber warum erlaubt es, den Menschen besser zu beurteilen? Weil in den Affekten und Emotionen nicht nur der ganze Mensch mit all seinen Sinnen beteiligt ist, sondern weil man in den Affekten und Emotionen gleichsam ein Stück weit ins Herz

<sup>33</sup> Melanchthon, StA II/1, 38,37–39,9.

<sup>34</sup> Ebd., 16,6f: »Nam qui spiritu iustificati sunt, in iis affectus boni cum malis pugnant«.

<sup>35</sup> Ebd., 13,10f: »interni affectus non sunt in potestate nostra«.

<sup>36</sup> W. Maurer, *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*, Band 2: *Der Theologe*, Göttingen 1969, 246, 249.

<sup>37</sup> WA 18;644,15f (*De servo arb.*, 1525): »Ex affectu vero potius quam ex sermone metiendi sunt homines tam pii quam impii«.

des Menschen sehen kann, weil an den Emotionen eines Menschen herauskommt, woran er sein Herz hängt. Worte können täuschen und täuschen uns häufig genug, Emotionen kann man nur schwer verstecken, ihre Sprache, die Sprache des Körpers, verrät sie meist.<sup>38</sup> Wer daher auf die Emotionen der Menschen achtet, wird hellhörig dafür, was Menschen wirklich umtreibt, woran Menschen glauben.

Emotionen wären demnach so etwas wie Glaubensindikatoren. Über Inhalt und Art des Glaubens ist damit noch nichts gesagt, wohl aber darüber, dass ein emotionsloser Glaube so wenig Glaube sein kann wie eine emotionslose Liebe Liebe. Nicht nur Glaube und Gott gehören zuhaufe<sup>39</sup>, sondern auch Glaube und Emotionen.

#### IV. Zustimmungen: Die Leidenschaft der Theologie

(1) Was aber heisst das bislang Dargelegte für die Theologie selbst, wenn und insofern sie ihrem genannten Geschäft nachgehen will? Inwiefern kommt auch ihr selbst Emotionalität zu? Martin Luther hat auf dem Hintergrund der skizzierten reformatorischen Affektenlehre gleichsam nebenbei in einem kleinen Sätzchen in ›De servo arbitrio‹ so etwas wie ein Programm einer affektiven oder emotionalen Theologie formuliert, das, so weit ich sehe, bislang wenig Beachtung gefunden hat: »Wir aber dürfen nicht ... gleichgültig (frigere) sein ..., sondern müssen gewiß (certo), unwandelbar (constanter) und leidenschaftlich (ardenter) verbindliche Aussagen machen (asserere), dann gediegen (solide), gewandt (dextre) und ausführlich (copiose) beweisen (demonstrare), was wir lehren (docemus)«<sup>40</sup>.

Auffällig an Luthers Sätzchen ist zunächst, dass die Theologie durch einen Zweitakt geprägt ist, die assertio, das Bekenntnis, und die demonstratio, die gründliche Entfaltung des Bekannten. Wie Luther assertio versteht, verdeutlicht die vorangestellte Abgrenzung: die Zurückweisung der Gleichgültigkeit, der vornehmen Indifferenz, die Luther seinem Kontrahenten Erasmus vorhielt und die schliesslich im 20. Jahrhundert zur tragischen Signatur einer ganzen Generation geworden ist, jene Gleichgültigkeit, der emotionslos und abgeklärt nun wirklich alles gleichgültig ist und die sich darin als das wahre Gegenteil von Liebe, Glaube und Hoffnung erweist.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 14f: »illic dicunt aliter quam affecti fuerunt ante, hic aliter afficiuntur quam dixerunt ante«. Vgl. auch 756,2f: »aliter sentire et aliter scribere«.

<sup>39</sup> BSLK 560,21f (Gr. Kat., 1529).

<sup>40</sup> WA 18;720,25–27 (De servo arb., 1525).

<sup>41</sup> E. Wiesel, Den Frieden feiern, hg. v. R. Boschert-Kimmig, Freiburg/Basel/Wien 1991, 29: »Ich habe immer daran geglaubt, daß das Gegenteil von Liebe nicht Haß ist, sondern Gleichgültigkeit. Das Gegenteil von Glaube ist nicht Überheblichkeit, sondern Gleichgültigkeit. Das Gegenteil von Hoffnung ist nicht Verzweiflung, es ist Gleichgültigkeit. Gleichgültigkeit ist nicht der Anfang eines Prozesses, es ist das Ende eines Prozesses«.

Nicht so die *assertio*. Sie lebt von ihrem inneren Feuer (*ardor*) und bekennt, was sie bekennt, das Wort Gottes, »mit unüberwindlicher und unvergänglicher Leidenschaft (*invicto et incorruptibili animo*)«<sup>42</sup>. Das meint keine Leidenschaft um der Leidenschaftlichkeit willen, sondern eine Leidenschaft, die weiss, was sie tut, und kennt, was sie bekennt (*certo*), und die an dem festhält, was sie bekennt (*constanter*). Die Leidenschaft der *assertio* steht so in Balance mit Gewissheit und Konstanz, zwei Attributen, die in der philosophischen Tradition meist Aufgaben oder Leistungen der Vernunft beschreiben. Auf die Gefahr hin, plakativ zu reden: eine leidenschaftlich assertorische Theologie wäre demnach keinesfalls irrational, sondern von Grund auf *rational*.

Wo die *assertio* mit Gewissheit, Konstanz und Leidenschaft betrieben wird, entlässt sie gleichsam automatisch die *demonstratio* (griechisch: *epideixis*) aus sich. Denn leidenschaftlich, gewiss und konstant bekennen, kann nur der, der vor Augen zu führen vermag, was er bekennt. Wer etwas vor Augen malen will wiederum, muss ausführlich, erklärend sein, darf nicht mit Vergleichen, Bildern und Geschichten geizen, sondern muss sie in Fülle (*copiose*) brauchen. Leidenschaftlich assertorische Theologie ist daher im besten Sinne *narrativ*. Wo sie dies ist, wird sie nicht geschwätzig sein (*loquacitas*). Sie wird vielmehr alles daran setzen, das, was sie bekennt, prägnant, pointiert, anmutig, geschmeidig und gewandt (*dextre*) vor Augen zu malen – als kleine Kunststücke des Glaubens. Leidenschaftlich assertorische Theologie ist folglich immer auch im weitesten Sinne des Wortes *ästhetisch*.

(2) Narration und Ästhetik sind traditionell in der Rhetorik gebündelt. Leidenschaftlich assertorische Theologie wäre demnach letztlich immer *rhetorische* Theologie. Vorderhand verlangt das von der Homiletik eine Wiederentdeckung der Rhetorik, die keineswegs blosses Ornament ist, sondern Kernstück des homiletischen Prozesses und als solche »nichts als eine in und durch Sprache vollzogene Affektkultur«<sup>43</sup>. Schon Quintilian hatte gefordert, dass der Redner eine »Affektbrücke«<sup>44</sup> zu seinen Hörern schlagen müsse. Dazu muss er selbst am in seiner Rede dargestellten Affekt partizipieren – den Fröhlichen ein Fröhlicher, den Weinenden ein Weinender (vgl. Röm 12,15). »Deshalb«, so nun noch einmal Luther, »verlangen die Rhetoren Affekte (*affectum*) bei einem Darsteller von Gegenständen; um wieviel mehr verlangt die Theologie einen solchen Affekt, welcher immer rege (*uigilem*), scharf (*acrem*), gespannt (*intentum*), klug (*prudenterem*) und entschlossen (*strenum*) mache«<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> WA 18:625,28 (De servo arb., 1525).

<sup>43</sup> Bader, Psalterium, s. Anm. 8, 35.

<sup>44</sup> H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik, München 1960, 141 (§ 257).

<sup>45</sup> WA 18:669,4–6 (De servo arb., 1525).

Wann sind wir das noch? Die Folgerung aus dem Gesagten für eine leidenschaftlich assertorische und demonstrative Theologie scheint daher auf der Hand zu liegen: die Verknüpfung von theologischer Lehre und menschlicher Emotionalität ist notwendig. Es ist die Aufgabe und hohe Kunst des Kultus, die Affekte des Glaubens an die Lehre zu binden und so zur lebensweltlichen Rezeption der Lehre beizutragen. Für beides sind Kopf *und* Herz erforderlich. Das heisst: Theologie soll leidenschaftlich vernünftig, narrativ, ästhetisch und rhetorisch sein und sie kann nicht leidenschaftlich genug vernünftig, narrativ, ästhetisch und rhetorisch sein. Sie ist es, wenn sie menschliche Emotionen ernst- und als Quelle religiöser Erfahrungen wahrnimmt und sie nicht einfach als Sentimentalismus oder Gefühlsduselei verpönt. Theologie kann also nicht nur leidenschaftlich vernünftig sein, sie muss ebenso leidenschaftlich sensibel sein, und zwar gerade dort, wo sie leidenschaftlich vernünftig ist. Das setzt einen Begriff von Vernunft oder Rationalität voraus, der nicht nur Begriffsakrobatik vollführt (so spannend das ist), sondern ebenso und noch viel stärker als das bislang üblich ist, Einfühlungsvermögen aufweist. Das wiederum setzt Lebenserfahrung voraus, und die gewinnt man nicht ausschliesslich am Schreibtisch vor dem Computer (so nötig diese Arbeit ist) oder aus Büchern (so unersetzbar die Lektüre von Büchern ist), die bestenfalls und ihrer eigentlichen Bestimmung nach Erfahrungen ermöglichen sollten oder Erfahrungsdeutungen bereitstellen, keinesfalls aber eigene Erfahrungen ersetzen können. Die Frage nach der Emotionalität der Theologie ist letztlich die Frage nach ihrem Lebensbezug.

Recht verstandene und betriebene Theologie ist ein leidenschaftliches Geschäft, in das Herz und Verstand gleichermassen eingebunden sind. Das Attribut ›emotional‹ oder ›affektiv‹ ist daher strenggenommen kein Attribut, das der Theologie zusätzlich zu ihrer Rationalität zu präzisieren ist. Pointiert gesagt: Theologie ist *theologia affectiva* oder sie ist gar keine Theologie.<sup>46</sup>

---

— Dr. Jan Bauke ist Privatdozent für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich und Fachmitarbeiter für reformierte Hochschularbeit.

---

<sup>46</sup> Bader, Psalterium, s. Anm. 8, 196.

## Die Unlust am Text

### Notizen über eine Kehrseite und ihre Konsequenzen

Andreas Mauz

»N ... fand einen vorzüglichen Gefallen daran,  
Klopstocks Messiade Reiser ganz vorzulesen;  
bei der entsetzlichen Langenweile nun, die diese Lektüre beiden verursachte,  
und die sie sich doch einander, und jeder sich selber kaum zu gestehen wagten,  
hatte N... doch noch den Vorteil des lauten Lesens,  
womit ihm die Zeit verging: Reiser aber war verdammt zu hören,  
und über das Gehörte entzückt zu sein ...«.

Karl Philipp Moritz, Anton Reiser (1785-90)

#### I.

*Wer dies liest, ist doof.* Ein ärgerlicher Satz. Wehrlos ist man ihm ausgeliefert, denn die Falle schnappt zu, bevor sie zu erkennen ist. Aber genau dies macht den Satz aus, macht ihn nicht nur strukturell interessant, sondern auch – und das möchte er wohl sein – amüsant. Ein Scherz, nicht besonders lustig, aber doch trickreich; man wird ihm seine ›Lehre‹ nicht zu übel nehmen, es ist ja nur ein Satz. Ärgerlicher aber ist es, wenn man sich nach der Lektüre von einigen hundert Seiten eingestehen muss, dass der Text dies zwar nicht explizit gesagt hat, dass aber genau das der Fall ist: Wer dies liest bzw. gelesen hat, ist doof. Die Lektüre – d. h. der Text *und* dessen Rezeption – hat die Erwartungen, die sich mit ihr verbanden, enttäuscht, sie gibt nicht her, was man sich von ihr erhoffte, was immer das im Einzelnen auch war. Damit ist ein strukturelles Problem benannt, das Leser/innen nur zu vertraut ist: Lesen ist ein Vollzug mit offenem Ausgang. Worauf man sich mit einem bestimmten Text eingelassen hat, weiss man *im Einzelnen* immer erst im Nachhinein, und eben deshalb ist man als Leser/in zwangsläufig immer wieder ›doof‹. Man hat gelesen, was man, hätte man gewusst, womit man es zu tun hat, nicht gelesen hätte. Bereits aus diesem simplen Grund lässt sich nicht vermeiden, dass Leseerfahrungen immer wieder Unlusterfahrungen werden. – Ihnen, den negativen Affekten, die die Lust am Text mehr oder weniger aufdringlich stören, gelten die folgenden Überlegungen.

Zur Debatte steht also eine Kehrseite. Denn der Hintergrund, vor dem das Leseleid zu profilieren ist, ist das weit verbreitetere Lese-glück. So wenigstens stellt es sich dar, nimmt man die entsprechende Literatur zur Kenntnis (Anthologien mit Leseerlebnissen, die ›Was liest ...‹-Seite des Magazins ›Literaturen‹ und dergleichen). Kaum ein

autobiographisches Zeugnis, das auf ein Lob des Lesens, auf die Darstellung – insbesondere kindlicher – Glückserfahrungen beim Lesen verzichtet. Die Unlust am Text, scheint es, ist die seltene und selten thematisierte Ausnahme, der Regelfall ist die Lust. Ihre Beschreibung erfolgt fast topisch durch stets wiederkehrende Motive und Begriffe: das Buch als Rückzugsort oder Gegenwelt, das ›Eintauchen‹ oder ›Versinken‹ in der Lektüre, das ›Verschlingen‹ eines Buches, von dem man ›sich kaum losreißen‹ kann, das einen ›fesselt‹, das man ›in einem Zuge‹ durchliest oder heimlich ›unter der Bettdecke‹, der Autor, nach dem man ›süchtig‹ ist, etc. Festzustehen scheint: Wer liest, will Lust und bekommt sie auch. Daher der Wunsch nach der ›unendlichen Geschichte‹, daher der diesbezüglich einschlägige Vers Borges': »... ich, der ich mir so oft das Paradies / in Form einer Bibliothek vorstellte« (›Poema de los dones‹/›Gedicht von den Gaben‹).

Um eine der entsprechenden Darstellungen etwas ausführlicher zu zitieren, sie stammt aus Walsers (Martin, ausnahmsweise) *Lebenslauf eines Lesers* (1992):

»Der Großonkel hatte diese treuherzigen Schinken und ähnliche Meisterwerke der Biederkeit als Romanbibliothek – immer drei in einem Band – meterbreit im glasbehüteten Schrank. Ich war dort im Freien, griff zu, schlug auf – und weg war ich. Nicht mehr im beschützenden Allgäu, sondern in jenen stahlstichverzierten Jahrhunderten, in denen dem Tugendhaften nur deshalb so schrecklich nachgestellt wird, daß man ihn dann um so wunderbarer retten kann. Da war ich also als Lesender weg, aber nachträglich weiß ich deutlicher, wo ich gewesen bin, als wenn ich nicht durch Lesen weg gewesen wäre. Das ist das Paradox der durch Lesen bewirkten Lebenssteigerung. Die mit Büchern verbrachte Zeit – das ist eine leuchtende Spur in der ins Dunkle tendierenden Vergangenheit. ... der Zehnjährige, der beim Kaplan des Nachbardorfes den nächsten Band Karl May holt und die vier Kilometer zurück eher rennt als geht, um endlich, endlich dieses dicke kleine Buch aufschlagen zu können. Die Glut der Vorfreude des längst infizierten Karl-May-Lesers hat das Zimmer in eine Unvergänglichkeitslicht getaucht. ... Wenn ich nicht aufpasse, verklären sich mir diese Lesestunden zu reinen Goldgrundbildern«<sup>1</sup>.

Dass derartige Zeugnisse – auch abzüglich der retrospektiven Stilisierung – eine Erfahrung beschreiben, die Leser/innen vertraut ist, steht ausser Frage. Wäre sie es nicht, sie würden nicht lesen. Und doch scheint die Akzentuierung des Leseglück die Kehrseite (wenn sie denn eine ist und nicht doch eher der Regelfall) vergessen zu machen: den Umstand, dass Lesen immer wieder eine Anstrengung ist, eine Zumutung, ein Ärgernis, dass Bücher überfordern, enttäuschen, langweilen, quälend sich hinziehen und nicht enden wollen – kurz: dass sich beim Lesen immer wieder ein breites Spektrum ne-

<sup>1</sup> M. Walser, Aus dem *Lebenslauf eines Lesers*, in: ders., *Vormittag eines Schriftstellers*, Frankfurt a.M. 1994, 53f.

gativer Affekte einstellt, die es wünschenswert machen, die Lektüre des betreffenden Textes nicht fortzusetzen. Sie, die gelegentlich nahe legen, sich auch die *Hölle* als Bibliothek vorzustellen, bilden den Anlass vorliegender bescheidener Gegenprobe.

## II.

Man wird Differenzierungen fordern: Welcher Leser? Welches Lesen? Welche Bücher? Und ist das Raster Lust/Unlust nicht etwas grob? – Sicher, viele Unterscheidungen wären zu machen. Im gegebenen Zusammenhang ist das nur bedingt möglich, allerdings aber auch nicht nötig, da das Augenmerk weniger der Unlust selbst als vielmehr deren Konsequenzen gelten wird. Bezüglich der Fragen, die die Thematik als solche unweigerlich nach sich zieht, bleibt es daher bei rudimentären Andeutungen.

Zunächst die ebenso basale wie banale Feststellung: Gelesen wird Verschiedenstes, aus verschiedensten Gründen und in verschiedensten Kontexten. Das Lesen – und damit, als dessen Begleiterscheinung, auch die Unlust am Text – ist in hohem Masse abhängig von historisch variablen intentionalen und situativen Faktoren. Die Pluralität und Heterogenität der Leseszenen setzt sich fort in der Pluralität und Heterogenität der ihnen korrespondierenden Unlusterfahrungen. Die Weite, die sich hier andeutet, lässt noch einmal genauer nach dem ›Lusttext‹ fragen, der den Hintergrund des anvisierten Übels abgibt. Auch aus den Erinnerungen Walsers geht hervor: Sein Paradigma ist der epische Text – die Erzählung, der Roman –, in dessen abgeschotteter Welt allerlei tolle Dinge passieren, die den Leser »weg« holen, ins wilde Kurdistan, in »stahlstichverzierte Jahrhunderte«, wohin und in wen auch immer, ihn auf jeden Fall durch die Erfahrung einer »Lebenssteigerung« ›infizieren‹. Man sollte dies nicht voreilig als bloße Beschreibung kindlicher Karl May- bzw. Harry Potter-Lektüre abtun; es ist derselbe Reiz der eigengesetzlichen fiktiven Welten, dem auch der erwachsene (Harry Potter-) Leser erliegt. Auch er zieht seine Lust aus der Einlassung auf das *Als-Ob*, das der ›wirklichen Welt‹ eine Vielzahl möglicher Welten relativierend entgegensetzt, seien sie nun phantastischer Art oder eher ›mimetisch‹, etwa die kalkulierte tragische, kalkulierte erotisch-happyendliche Welt des Arztromans.

Da sich die Lust am Text aber nicht im Paradigma des Romans erschöpft, wäre ihren gattungsspezifischen Ausprägungen Rechnung zu tragen. Die (Un-)Lust am Roman ist eine andere als die am Gedicht, eine dritte ist die am Dramentext, die sich ihrerseits von der an der Inszenierung unterscheidet; sie alle erfreuen bzw. enttäuschen durch je spezifische Stärken und Schwächen. Deshalb lesen wir einmal das eine und einmal das andere oder eben nicht.

Innerhalb der Vielfalt der Leseszenen ist das prototypische ›professionelle Lesen‹ sogenannt ›schöner Literatur‹ von besonderem Interesse. Der philologische Leser unterhält (im Gegensatz zum prototypischen Amateur-Leser, der in seiner Freizeit ›aus Liebe‹ liest, dieselben oder andere Texte) ein in mehrfacher Hinsicht eigentümliches Verhältnis zur Lust und Unlust am Text. Er ist zunächst zu bedauern. Wenn nahe liegt, dass die unfreiwillige Lektüre anfälliger ist für Unlustregungen, dann ist er, der seinen Alltag zu einem wesentlichen Teil lesend verbringt, auch dann, wenn ihm nicht danach ist, nicht zu beneiden. Allerdings kommt die Unlust dem philologischen Lesen noch in anderer, grundsätzlicherer Weise in die Quere, insofern nämlich, als sie dessen Programmatik anhaftet. Der Literaturwissenschaftler kennt die Regeln des Spiels, spielt aber nicht mit, denn er erlangt die Erkenntnis eines Werks gerade, »indem [er] seiner unmittelbaren Wirkung widersteht«<sup>2</sup>. Indem sein Lesen der Lust entsagt, wird es tendenziell unlustig. Wer sich im Rahmen eines Seminars schwärmerisch über seine Ergriffenheit durch einen Text verbreitet, macht sich des Laientums verdächtig, er wird belächelt; Bemerkungen zu negativen Leseerfahrungen sind, da sie als kritisch gelten dürfen, eher zulässig (nur unter dieser Voraussetzung ist die Jeremiade von der Philologie, die die Lust am Lesen austreibt, verständlich – wie auch deren intellektuelle Varianten, etwa Susan Sontags fulminantes Votum »against interpretation« und für eine »erotic of art«.) Die Absage an die Lust ›erster Ordnung‹ schließt allerdings nicht aus, dass literaturwissenschaftliches Lesen gerade darin eine Lust ›zweiter Ordnung‹ bereitet. »Eine Welt der Bedeutungen zu kennen, ohne je von ihr betroffen zu sein, macht das Glück des Interpretieren aus«<sup>3</sup>.

Was die Literaturwissenschaft in ihren Lektüren methodisch neutralisiert, interessiert sie aber auch als Affekt des Normallesers eher wenig. Die Leser, die in den Blick geraten, wenn von Lust und Unlust am Text die Rede ist, haben mit den heuristisch äusserst wertvollen ›abstrakten Lesern‹, die vor etwa 30 Jahren in Konstanz und andernorts entdeckt wurden – dem impliziten, dem informierten, dem idealen, dem Superreader etc. – wenig bis gar nichts zu tun. Legte die Rezeptionsästhetik gegen die Objektivitätsansprüche des Strukturalismus den Akzent auf die eminente Rolle des Lesers, in dessen Bewusstsein sich der Text allein *plural* konkretisiert, so folgte sie in ihrem Verständnis von Lektüre dennoch dem formalistisch-strukturalistischen Begriff des Textes bzw. dem hermeneutischen des Werks. Der Akt des Lesens richtet sich auf den integralen Text, in dieser Auffassung trifft sie sich mit dem Reader-Response

<sup>2</sup> H. Schlaffer, Poesie und Wissen. Die Entstehung des ästhetischen Bewußtseins und der philologischen Erkenntnis, Frankfurt a.M. 1990, 191.

<sup>3</sup> Ebd., 219.

Criticism, der historischen Leser soziologie und der empirischen Leserpsychologie. Und eben dies ist, wie Heinz Schlaffer in einem Beitrag zum tatsächlichen Umgang des Lesers mit Literatur gezeigt hat, die Ausnahme: »Was als Normalfall literarischer Rezeption angesehen oder konstruiert wird, ist in Wahrheit der Sonderfall einer philologischen Pflicht«<sup>4</sup>. Es geht also, um eine begriffliche Unterscheidung Schlaffers aufzunehmen, weniger um den *Leser* als um den *Lesenden*, um die Person, die »im Akt der Lektüre *eines* Textes begriffen ist«<sup>5</sup>, anders als der Leser, der Leser bleibt auch wenn er gerade nicht liest, »sondern auf eine Vielzahl von Lektüren zurück- und vorausblickt«<sup>6</sup>. Erst die Orientierung am Lesenden zeigt die phänomenale Breite dessen, was »lesen« genannt wird. Nur so wird deutlich, dass lesen »mit Handlungen und Haltungen einhergeht, die mitunter dem Nicht-Lesen ähnlicher sehen als dem Lesen«<sup>7</sup>. Und darauf kommt es an, an sich, vor allem aber dann, wenn der Lesende Unlust verspürt.

### III.

»Wenn so a bravs Mannsbild z'grund gehn muss, nacher wird's mir z'dumm!  
Nacher schreib ich dem Buchhändler in Innsbruck a Briefl! Der soll sich gfreun!  
Und's Geld muss er mir wieder zruckgeben. Für so was zahl ich net.  
Derschlagen und derstechen und betrügen und belügen tun sich d'Leut  
sowieso schon im Leben gnug. Was brauch ich denn da noch a Büchl dazu?  
Wenn ich a Büchl lies, möcht ich mei' Freud dran haben. Dass ich's ganze  
Sauleben drüber vergessen kann! Und's Herz muss mir sein, als hätt's a  
frischwaschens Hemmed an und a Feiertagswandl! Sonst pfeiff ich auf die  
ganze Dichterei!«

Ludwig Ganghofer, *Das Schweigen im Walde* (1899)

Das oben angedeutete landläufige Lob des Lesens suggeriert zweierlei. Nahegelegt wird nicht nur, dass Bücher im Normalfall nichts anderes *sind* als Lustspender (wobei das »Vergnügen an tragischen Gegenständen«, die Angstlust des Krimilesers etc. unbedingt einzuschliessen sind), sondern auch, dass dies so *sein soll*. Literatur ist und hat zu sein eine Unterhaltungsveranstaltung, ein schöner Zeitvertreib, oder, etwas theoretischer, ein Mittel, die Realität zu suspendieren, ein entlastendes Kompensat für das, was diese nicht bieten will. Sie wird zum konkreten Fall des allgemeinen anthropologischen Lustprinzips, demzufolge der Mensch sucht, was ihm Lust verschafft, und was zu Unlust führt, meidet. Diese Auffassung wurde

<sup>4</sup> H. Schlaffer, *Der Umgang mit Literatur. Diesseits und jenseits der Lektüre*, *Poetica* 31, 1999, 1-25, 3.

<sup>5</sup> Ebd., 2.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Ebd., 4.

und wird nun nicht uneingeschränkt geteilt. Dass Literatur immer wieder Glücksgefühle bereitet, mag ja sein, dies im Sinne einer Sollen-Forderung auch zum Idealfall zu erklären, liegt deshalb noch nicht auf der Hand:

»Ich glaube, man sollte überhaupt nur solche Bücher lesen, die einen beißen und stechen. Wenn das Buch, das wir lesen, uns nicht mit einem Faustschlag auf den Schädel weckt, wozu lesen wir dann das Buch? Damit es uns glücklich macht, wie Du schreibst? Mein Gott, glücklich wären wir eben auch, wenn wir keine Bücher hätten, und solche Bücher, die uns glücklich machen, könnten wir zur Not auch selber schreiben. Wir brauchen aber die Bücher, die auf uns wirken wie ein Unglück, das uns sehr schmerzt, wie der Tod eines, den wir lieber hatten als uns, wie wenn wir in Wälder verstoßen würden, von allen Menschen weg, wie ein Selbstmord, ein Buch muß die Axt sein für das gefrorene Meer in uns. Das glaube ich.«

Kafkas Absage an den Trost der Literatur – sie findet sich in seinem Brief an Oskar Pollak vom 27. Januar 1904<sup>8</sup> – gilt Lesern und Autoren gleichermaßen. Sie fordert eine ›bessere‹ Literatur, was nach seiner Auffassung bedeutet, dass sie in durchaus gewalttätiger Weise wirkt »wie ein Unglück«, und sie fordert einen Leser, der bereit ist, sich dieser Literatur auszusetzen. Denn nur solche Bücher lohnt es sich zu lesen, nur sie besitzen die Kraft, »die Axt zu sein für das gefrorene Meer in uns«. Die horazische Doppelformel vom *prodesse et delectare* lautet in der Fassung Kafkas: *prodesse et irritare* (und einiges spricht dafür, dass er selbst dieses Programm auch eingelöst hat, mit Sicherheit seinen zweiten Teil). – Kafkas Forderungen lassen sich je auf wiederum grundlegend-triviale Sachverhalte hin entfalten.

(1) Die Opposition lustvoll/unlustvoll ist nicht mit der von ›guter‹ bzw. ›schlechter‹ Literatur zu parallelisieren. Kafka kann weh tun, während die Lektüre der Gedichte des »Schlesischen Schwans« Friederike Kempners, Inbegriff ›schlechter‹ Lyrik, als vergnüglich empfunden wird. Unluste werden in bestimmten Fällen gerade zum Qualitätsmerkmal, etwa zum Anzeiger positiv bewerteter Schwierigkeit. Sie sind der Preis, den es sich lohnt zu zahlen; sie schrecken die Vielen, den Leserplebs, ab und machen das betreffende Buch zum Besitz eines exklusiven Kreises von Kenner/innen. Eine bildungsbürgerliche Form der Lektüre immunisiert sich gegen Unlustempfindungen, indem sie Lesen als auch leidvolle Leistung versteht oder gar als Opfer, das der Kultur geschuldet wird.

(2) Unluste sind nicht zwingend Anzeichen einer missglückten – im Sinne von: nicht vorgesehenen – Rezeption, sie können auch beabsichtigt sein. Kafka will weh tun. Unlust wird zum produktionsästhetischen Element, zu welchem Ende auch immer. Seit Aristoteles' Empfehlung (Poetik, Kap. 6), dem Zuschauer der Tragödie

---

<sup>8</sup> F. Kafka, Briefe 1902-1924, Frankfurt a.M. 1975, 27f.

zum Zweck der Katharsis *phobos* und *eleos*, Schrecken und Jammer (oder mit Schwadewaldt: »Gänsehaut und nassen Taschentüchern«) auszusetzen, sind die negativen Affekte als intendierte in der Dichtungstheorie gegenwärtig. Zumal die Poetiken der Moderne experimentieren kalkuliert und offensiv mit dem ganzen Register der nicht mehr schönen Empfindungen. Das Lustbedürfnis des Lesers wird nicht mehr, nicht mehr so unmittelbar und nicht in der erwarteten Weise bedient; antimimetische und antiillusionistische Impulse brechen das Ideal des Lusttextes auf, die in sich geschlossene Textgegenwelt. Durch – pauschal gesprochen – »offene« oder »schreibbare« (Barthes) Texte wird eine zu schlichte Konsumhaltung zurückgewiesen. Das *delectare* wird erschwert, ganz einerlei, ob am *prodesse* festgehalten wird oder nicht. Darin kommen, um zur Abwechslung dramatische Beispiele zu wählen, Ionesco, der auf »das Unerträgliche« setzt, und die Beiss- und Stecheffekte des Brechtschen Epischen Theaters überein. Brecht verwirft das *restlose* Eintauchen in die »sanfte Narkose« (Freud) der Literatur (des Dramas) aus politisch-emanzipatorischem Interesse; verschiedenste Formen der Illusionsbrechung und Verfremdung zwingen den Zuschauer, wenigstens theoretisch, zu kritischer Reflexion. Dass solche Störungsmassnahmen bewusst eingebaut werden müssen, belegt aber nur, dass er an sich eher nicht auf politische Belehrung aus war, sondern, wie Oskar Pollak, auf »Glück«. Aus dem gleichen Grund waren und sind auch die Zumutungen des Absurden Dramas oder die Mysterienspiele Hermann Nitsch' nicht mehrheitsfähig; aus dem gleichen Grund verläuft parallel zu den Texten der Moderne auch ein breiter, akademisch weitgehend unbeachteter Strom »vormoderner«, »traditioneller«, »trivialer« Literatur, die diesem Bedürfnis entgegenkam und kommt.

Aber: Die *Wirkabsicht* ist eine Sache, die Wirkung, die dieser permanent entläuft, eine andere. Brecht kann auch »kulinarisch« inszeniert und konsumiert werden; intendierte Regungen, lustig und unlustig, treten an falscher Stelle auf oder bleiben aus. Lesende lesen immer mehr oder weniger »gegen den Strich«, oder genauer: gegen die Striche, wenigstens den des Autors, den anderer Lesender und den eigenen. Sich über Lust und Unlust an einem Text auszutauschen, ist der direkteste Weg, mitten in den Streit der Interpretationen zu geraten.

#### IV.

»Nun hatten wir ... manchmal Langeweile, wir wollten lesen, und ehe wir's uns versahen, ward unsere lange Weile noch länger. Endlich hatte Philinen den herrlichen Einfall, die sämtlichen Bücher auf einem großen Tisch aufzuschlagen; wir setzten uns gegen einander und lasen gegen einander, und

immer nur stellenweise, aus einem Buch wie aus dem andern. Das war nun eine rechte Lust!«.

Johann Wolfgang von Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1794-96)

Die genannten Gesichtspunkte liessen sich verfeinern und vermehren, und mit der Zeit erhielt man eine zunehmend präzise Vorstellung von den Faktoren, die einen bestimmten Fall von Unlust am Text angemessen beschreibbar machen. Im Folgenden soll jedoch eine andere Perspektive erprobt werden. Die Aufmerksamkeit gilt den praktischen Konsequenzen einer wie auch immer verursachten, wie auch immer gearteten Unlusterfahrung: Was tut ein Lesender, wenn Unlust aufkommt? Oder genauer: Was tut er stattdessen, nämlich statt seine unlustvolle Lektüre fortzusetzen? Welche Massnahmen ergreift er, um die Störung durch Unlust zu überwinden, und mit welchem Erfolg?

Und hier zeigt sich, im Gegenzug zur fortschreitenden Differenzierung der Unlust selbst, erstaunlicherweise eine relative Homogenität. Die Unlust am Text – dies die These – ist ein Gleichmacher. Der Fülle der Unluste steht medial bedingt ein eher begrenzter Katalog von Massnahmen gegenüber, um auf sie zu reagieren. So verschieden sie und ihre Anlässe auch sein mögen, so vergleichsweise einheitlich sind die Weisen, ihnen zu begegnen bzw. zu entgehen. An diesem Punkt stehen sich Musil- und Pilcher-, weibliche und männliche, junge und alte, reiche und arme Lesende plötzlich wieder sehr viel näher, und auch die historischen und gattungsmässigen Spezifika verlieren an Bedeutung. Die möglichen, durch die strukturelle Beschaffenheit des Akts des Lesens regulierten Massnahmen lassen sich versuchsweise unter den Stichworten *Anderes lesen*, *Anderes-Lesen*, *Nicht-Lesen* gruppieren.

## 1. Anderes lesen

»Wir suchen Schriftsteller, wir suchen Stile, Schluß mit den bloßen Spielkameraden, wir verlangen *Lebensgefährten*«.

Daniel Pennac, *Wie ein Roman* (1992)

Die verbreitetste Weise auf eine unlustvolle Lektüreerfahrung zu reagieren, ist vermutlich die, zu einem anderen Buch zu greifen, in der Hoffnung, dass dieses den erwünschten Genuss bereite. Nur: zu welchem? Denn auch die *Umsteigestrategie* garantiert nicht für Erfolg, da – das Grunddilemma wurde eingangs benannt – die Alternativlektüre unter Umständen ebenso zu verwerfen ist wie die ursprünglich gewählte.

Hier empfiehlt sich der *Kanon* oder auch die »klassische Literatur« als Ausweg, der bewährte Bestand »grosser«, »bedeutsamer« Werke.

Ihre übergeschichtliche »Sagkraft« (Gadamer) verspricht, wenn keine garantierte, so wenigstens wahrscheinliche Befriedigung. Doch ist keineswegs nur an die ›klassischen‹ (›humanistischen‹, ›bildungsbürgerlichen‹) Kanones zu denken, sondern auch an schwächere Kanonformen wie den Borchardtschen ›Ewigen Vorrat deutscher Poesie‹ (1926), Reich-Ranickis Karton deutscher Romane und die leiser auftretenden ›Leseempfehlungen‹ germanistischer Seminare, vor allem aber auch an die jeweiligen Gegenkanones und, schlicht, die durch Verkaufszahlen kanonisierten Titel auf den Bestenlisten. Allerdings kann sich sowohl der Griff zum klassischen oder gegenklassischen Klassiker als auch die Entscheidung für den Bestseller als Scheinlösung erweisen, denn gerade hier sieht sich der Lesende gesteigert unter Druck, eine positive Lektüreerfahrung zu machen. Wenn sich beim Lesen so oder anders approbierter ›guter Literatur‹ eine Unlust bemerkbar macht, liegt nahe (vgl. Anton Reisers ›Messias‹-Lektüre), dass nicht das Buch, sondern er selbst, der schlechte Lesende, das Problem ist.

Diese Erfahrung führt vielleicht zur vielleicht aussichtsreicheren Lösung, anderes anders zu lesen, nämlich *immer dasselbe*: Die vielen Bücher und offiziellen Kanones werden durch die wenigen immer *wieder* (anders) *gelesenen* eines *subjektiven Kanons* abgelöst; die extensive wird zur intensiven Lektüre. Ein Beispiel solch fortschreitender Beschränkung bietet Saul Bellows Mr. Sammler:

»Aber nach vier oder fünf Jahren dieser Diät [Sammler liest Kulturgeschichtliches, moderne Philosophen und den ›Doktor Faustus‹] wünschte er nur noch gewisse religiöse Autoren des dreizehnten Jahrhunderts zu lesen, Suso, Tauler und Meister Eckhart. In seinen siebziger Jahren interessierte er sich für wenig mehr als Meister Eckhart und die Bibel«<sup>9</sup>.

Manche Leser/innen ziehen aus enttäuschenden Erfahrungen mit einem Buch eine andere, in gewissem Sinne gegenläufige Konsequenz. Sie beugen der Unlust vor, indem sie – anders als in spielerischer Weise Philine und Friedrich – *von vornherein* mehrere Bücher gleichzeitig lesen. Norbert Bolz etwa hat kürzlich in einer Auskunft über seine aktuelle Lektüre bemerkt, dass er seit seiner Studentenzeit »das Lesen als eine Art Multi-Tasking« betreibt: »Mehrere Bücher werden ›gleichzeitig‹ gelesen – und zwar bis zu sieben ... Das ist deshalb sinnvoll, weil auch das beste Buch nach spätestens einer Stunde ermüdet«<sup>10</sup>. Ein bestimmtes Buch wird vom Erfolgsdruck entlastet, indem es zu einem unter mehreren wird. Befriedigt es nicht, wird es ohnehin bald durch ein anderes abgelöst. Bolz' Begründung des ›Buchzapping‹ oder *Simultanlesens* ist allerdings radikaler, da sie die

<sup>9</sup> S. Bellow, Mr. Sammlers Planet. Roman, Deutsch von W. Hasenclever, München 1990, 44.

<sup>10</sup> N. Bolz, »Was liest...«, Literaturen 5, 2004, 94.

Unlust weniger auf den Text selbst, als auf die interessemässige Ermüdung des Lesenden zurückführt.

Was aber, wenn nichts Anderes gelesen werden *kann*, weil gerade dies gelesen werden *muss*, sei es aus schulischem oder beruflichem Zwang, sei es aus kulturbeflissener Selbstverpflichtung? – Dann muss *das Gleiche anders* gelesen werden.

## 2. Anders-lesen

»Das Buch war grauenhaft langweilig. Ich hatte zwei Lesezeichen darin: das erste zeigte an, wie weit ich schon war, das zweite zeigte mein selbst gestecktes Tagesziel, bis da und da – bis auf Seite 48 – will ich heute durchhalten. Ich hielt nie durch und erreichte mein Tagesziel nicht«.

Peter Bichsel, *Der Leser. Das Erzählen* (1982)

Die anspruchsvollere Alternative zum unlustbedingten Lesen anderer Texte ist das Anders-Lesen. Ersetzt wird in diesem Fall nicht der Text, sondern die Art und Weise, ihn zu lesen.

Einige dieser Les-Arten nähern das Lesen stark dem Schreiben an. Sie steigern den produktiven Anteil des Rezipienten, indem sie den Text in der einen oder andern Weise lesend umschreiben. Was er von sich aus nicht bieten will, wird ihm durch mehr oder weniger aufdringliche Co-Autorschaft eingegeben. Um mit einem extravagantem Fall zu beginnen: Lichtenbergs Praxis des *cross-reading*. Zur Aufwertung dröger Lokalnachrichten empfiehlt er eine Lektüre, die durch Missachtung des mehrspaltigen Zeitungssatzes einen neuen, lustvoller zu lesenden Text generiert. Dieser lautet dann etwa »Dem Förster zu Wiesloch ist gestern ein junges Rind entlaufen – um künftigen Sonntag seine Antrittspredigt zu halten«. Oder: »Es wird eine Köchin gesucht, die mit Backwerk umzugehen weiß – zu zwei Personen eingerichtet, nebst etwas Kellerraum«<sup>11</sup>. Der so lesend hervorgebrachte Text ist an sich flüchtig, er erhält sich allein durch die Beschreibung des Lese-Schreib-Verfahrens selbst. Von Anfang an auf Niederschrift angelegt, ist dagegen die Leseweise mancher Anagrammatiker, die ihrer Permutationsmaschinerie einen ungeliebten Text einspeisen, in kritischer Absicht, um ihn neu und besser zu arrangieren (freilich auch, im Sinne einer Hommage, eine besonders geliebte Zeile). Gerhard Rühms eben erschienene, eher belanglose *anagrammatische Relektüre* des Dekalogs muss wohl in diesem Sinn verstanden werden<sup>12</sup>; in eine vergleichbare Richtung zielen Christian Uetz' produktive Misreadings, die Worten und Sätzen ihren unbewussten Neben- oder Gegensinn ablauschen.

<sup>11</sup> G.Ch. Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, Bd. II, (Sudelbücher II, Materialhefte, Tagebücher), hg. von W. Promies, Darmstadt 1971, 161 (= Heft G 139-144).

<sup>12</sup> Vgl. G. Rühm, *Was verschweigt die schwarze Witwe? Schrift-, Sprech- und Bildanagramme*, Graz 2004, 49-60.

Solche poetischen Weisen des Anders-Lesens sind vermutlich nicht sehr verbreitet. Eine geläufigere Form, der Unlust durch aktiveres Lesen Rechnung zu tragen, besteht darin, einer gleichfalls im Raum befindlichen Person mitzuteilen – oft gegen ihren Willen –, welcher bodenlos schlechten Text man im Begriff ist zu lesen, um dann ein negatives Florilegium zum besten zu geben, das in den Hinweis mündet, wie die betreffenden Stellen ›eigentlich‹ lauten sollten oder, bescheidener, lauten könnten. Steht für diese Form der Unlustverarbeitung kein Hörer zur Verfügung, wird das Lesen möglicherweise schreibend im ganz konkreten Sinn: Durch *Marginalien* wie ›Nein!‹, ›Oje‹, ›Jaja...‹ oder konkrete Korrekturen wird die Unlust am Text dem Text selbst eingeschrieben. Die öffentlich wahrnehmbare Gestalt dieser Formen, anders zu lesen, ist die Literaturkritik. Der Kritiker schreibt im Verlauf der unlustvollen Lektüre bereits lustvoll an seinem Verriss, er nimmt sich, mit Benjamin gesprochen, das Buch »so liebevoll vor, wie eine Kannibale sich einen Säugling zurüstet«<sup>13</sup>.

Zu nennen bleiben die populärsten Formen des Anders-Lesens, zunächst das *selektive* und das ›diagonale‹ *Lesen*. Sie zielen weder auf lesende Umschreibung noch auf die Hervorbringung kritischer Metatexte, sondern auf eine Rationalisierung der Lektüre: Wenn der Text sich schon nicht gut liest, will man ihn schnell hinter sich bringen bzw. schnell die Stellen finden, die eine eingehende Lektüre lohnen. Auch diese Strategien haben allerdings ihre Tücken, auch sie eignen sich nur in bestimmten Fällen zur Wiederherstellung des lustvollen Lesens. Das selektive Lesen, das Blättern und Überspringen einzelner Passagen, riskiert, Entscheidendes – auch Lustvolles – zu verpassen und wegen fehlender Informationen (über Entwicklungen im Handlungsverlauf etwa) bestimmte Pointen zu überlesen. Das Gleich gilt *grano cum salis* auch für das diagonale Lesen. Auch der eiligen oberflächlichen Lektüre entgehen eher die Feinheiten, auf die es vielleicht ankäme. (Beide, die diagonale und die selektive Lektüre, kommen aus Zeitmangel oder anderen Gründen freilich nicht erst als Kompensationsmodus zum Zuge, sondern bereits bei der ›neutralen‹ Erstbegegnung. Im Falle von wissenschaftlichen oder Sachpublikationen wird zudem oft von vornherein nicht das Ideal der integralen Lektüre angestrebt. Die entsprechenden Texte sind auf partielle Rezeption angelegt, indem sie durch gliedernde Massnahmen – Kapitelüberschriften, Inhaltverzeichnis, Register verschiedenster Art – die Auffindung bestimmter Passagen erleichtern. Auch als Kompensationsmassnahme ist die selektive Lektüre daher bei

<sup>13</sup> W. Benjamin, Einbahnstraße (Die Technik des Kritikers in dreizehn Thesen, These X), in: ders., Gesammelte Schriften (= GS), unter Mitwirkung von Th.W. Adorno und G. Scholem hg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Bd. IV/1 (Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen), Frankfurt a.M. 1972, 108.

wissenschaftlichen Publikationen eher erfolgreich als im Fall meist weniger bzw. weniger vordergründig strukturierter literarischer Texte).

Das diagonale und das selektive Lesen verweisen darauf, dass eine verbreitete Ursache der Unlust am Text bereits in der Überforderung durch dessen blossen Umfang liegt. Daher wird man – *divide et impera* – das zu Lesende überschaubar halten, ganz im Sinne der binsenwahren Lebensweisheit, nicht das Ganze, sondern nur den unmittelbar nächsten Schritt ins Auge zu fassen. Die zitierte Lesezeichen-Technik Peter Bichsels mag als Beispiel für eine derartige *Portionierung oder Parzellierung der Lektüre* dienen, als negatives, da Elisabeth Müllers ›Christeli‹, von dem an besagter Stelle die Rede ist, dem jungen Peter, dessen Orthographie sich durch regelmässiges Lesen verbessern soll, selbst in homöopathischen Dosen unerträglich bleibt.<sup>14</sup>

Ferner das *Rückwärts-Lesen*, d. h. das erneute Lesen eines eben mit negativem Ergebnis gelesenen Satzes oder Textes. Wer so liest, realisiert das *Principle of Charity*; er geht davon aus, dass die erfahrene Unlust sich möglicherweise weniger dem Text als vielmehr der eigenen unzulänglichen Rezeption verdankt. Durch erneutes Lesen, sei es punktuell oder integral, wird dem Text die Chance eingeräumt, die erste Lektüreerfahrung zu widerlegen. Anders als bei der diagonalen und selektiven Lektüre soll nicht eine Beschleunigung, sondern eine *Verlangsamung* des Lesens zur Befriedigung verhelfen, im Extremfall das mehrfache, immer wieder neu ansetzende Sich-Vorarbeiten von Satz zu Satz. Nicht in jedem Fall wird der Lesende dazu bereit sein, am ehesten wohl dann, wenn sich die Lektüre des betreffenden Textes aus bestimmten Gründen (wie Kanonzugehörigkeit oder warme Empfehlung durch verlässliche Bekannte) mit positiven Erwartungen verbindet.

Eine Variante des Rückwärts-Lesens ist das trotziges *Dennoch-Weiterlesen*. In diesem Fall investiert der Lesende seine *charity* nicht in eine erneute Lektüre, die die erhoffte Wende herbeiführen könnte, sondern in ein Durchhalten, wenn gefühlsmässig an sich deren Abbruch angezeigt wäre. Er relativiert die Unlust durch die Vorstellung, dass man sich in bestimmte Bücher eben erst mühsam ›hineinlesen‹ müsse, bis an den Punkt, da man deren Ton oder Sinn erfasse bzw. diese einen, und die Mühsal in Labsal umschlage, vergleichbar den ersehnten Endorphinausschüttungen des Langstreckenläufers. Um nicht doppelt betrogen zu sein, falls dieser Umschlag ausbleibt, wird das Dennoch-Weiterlesen möglicherweise limitiert bis Seite X – und damit riskiert, dass er auf Seite X+1 vielleicht erfolgt wäre.

<sup>14</sup> Vgl. P. Bichsel, *Der Leser. Das Erzählen*, Frankfurter Poetik-Vorlesungen, Darmstadt 1982, 35.

Zu diesen Massnahmen, die den Vollzug des Lesens im engeren Sinn betreffen, treten schliesslich eine Reihe summarisch zu nennender lustförender Manipulationen an der Leseszene in einem äusserlichen Sinn: die *Optimierung des Leseambientes* durch die Einnahme angenehmer Haltungen oder Getränke, die Stabilisierung der angeschlagenen Motivation durch eine in Aussicht gestellte Belohnung (einen Krimi etwa), usw.

### 3. Nicht-lesen

»Daher ist ... die Kunst *nicht* zu lesen, höchst wichtig«.

Arthur Schopenhauer, *Über Lesen und Bücher* (1851)

Das Stichwort des Nicht-Lesens bedarf der Ergänzung, denn es benennt lediglich, dass die Lektüre abgebrochen wird, lässt aber offen, was an ihre Stelle tritt. Worum es geht, sind Fälle von Nicht-Lesen und ..., nämlich *Nicht-Lesen und ... einer beliebigen anderen Tätigkeit nachgehen*. – Der Regelfall des Nicht-Lesens ist vermutlich die Ersetzung des Lesens durch eine beliebige andere Tätigkeit wie radfahren, rasenmähen und dergleichen. Ob diese Formen des Stattdessen befriedigender sind als die unbefriedigende Lektüre ist allerdings ungewiss, denn eigentlich wollte man ja lesen und nicht rasenmähen.

... *selbst schreiben*. – Bücher entstehen aus der Unlust, aus dem Ungenügen an bestehenden Büchern: »Schriftsteller«, so Benjamin, »sind eigentlich Leute, die Bücher nicht aus Armut sondern aus Unzufriedenheit mit den Büchern schreiben, welche sie kaufen könnten, und die ihnen nicht gefallen«<sup>15</sup>. Diese Unzufriedenheit rührt nun aber, so lässt sich mit Harold Bloom differenzieren, nicht nur daher, dass das betreffende Buch *zu schlecht* wäre, sondern, im Gegenteil, *zu gut*. Um selbst zu Ruhm zu gelangen, muss der Autor seine Vorgänger (Väter), denen er in ödipaler Hassliebe verpflichtet ist, überwinden (ermorden). Seine »Anxiety of Influence« führt ihn zu willkürlich-destruktiven »Misreadings«, die als Rückverweise in seinen eigenen Text eingehen. Die Unlust, die aus Bewunderung und einem folgedessen gesteigerten Willen zur Selbstbehauptung resultiert, schreibt mit, wenn das Nicht-Lesen ins Schreiben mündet.

... *das angelesene Buch schänden*. – Die drastischste Variante des Nicht-Lesens ist die Bücherschändung. Der Bücherschänder lässt das Lesen, nicht aber das Buch, das er »zerstört, indem er [ihm] Seiten, Bilder, Tafeln o.ä. entnimmt«<sup>16</sup>. Um Rache zu nehmen für den un-

<sup>15</sup> W. Benjamin, Denkbilder (Ich packe meine Bibliothek aus: Eine Rede über das Sammeln), in: GS IV/1, 390.

<sup>16</sup> M. Rehm, Lexikon Buch, Bibliothek, Neue Medien, München 1991, 59. Rehm bemüht sich sorgsam um eine definatorische Scheidung des *Bücherschänders* vom *Biblioklasten* (vgl. ebd., 29), der ebendies als Sammelleidenschaft tut, und insofern die kriminelle Variante des

lustvollen Gehalt wird die Körperlichkeit des Buches – vielleicht lustvoll – malträtirt. Die Bücherschändung stellt die unkultivierte oder aber radikalisierte Variante des hämischen Annotierens dar.

... *behaupten, gelesen zu haben.* – In Zusammenhängen unfreiwilligen und deshalb unlustanfalligeren Lesens kann die Unlust am Text so massiv sein, dass die Lektüre unterlassen und stattdessen einfach behauptet wird. Zur Vermeidung der Unlust wird zur Lüge Zuflucht genommen bzw. in Kauf, dass diese zu gleichfalls unlustvollen Sanktionen führen könnte.

... *schlafen.* – Die Ersetzung des Lesens durch das Schlafen kann nur unter Vorbehalten als Variante gelten, da das Einnicken über einem Buch nicht unbedingt Folge einer Unlustregung sein muss, sondern schlicht auch Ausdruck allgemeiner körperlicher Erschöpfung. Anzunehmen ist wenigstens, dass die betreffende Lektüre wenn nicht wirklich unlustvoll so auch nicht wirklich lustvoll war. Denn der begeisterte Lesende kann, wie das Beispiel von Vater und Sohn Rousseau zeigt, »ohne Unterbrechung ... die Nächte damit ver[bringen]«: »Wir konnten niemals aufhören, ehe das Buch nicht zu Ende war. Manchmal, wenn wir am Morgen die Schwalben hörten, sagte mein Vater ganz beschämt: ›Wir wollen schlafen gehen! Ich bin ein viel größeres Kind als du«<sup>17</sup>.

Wenn Schopenhauer auf die höchstwichtige »Kunst ... *nicht* zu lesen« verweist, hat er freilich etwas anderes im Sinn als die genannten Kompensationshandlungen. Seine Mahnung gilt dem rechten Unterscheiden, der Vermeidung des Nicht-Lesenswerten: »Vom Schlechten kann man nie zu wenig und das Gute nie zu oft lesen. ... Um das Gute zu lesen, ist eine Bedingung, dass man das Schlechte nicht lese: denn das Leben ist kurz, Zeit und Kräfte beschränkt«<sup>18</sup>. Seine Auskünfte darüber, wie denn das eine vom anderen zu unterscheiden sei, sind grossartig gerade in ihrer kompromisslosen und polemischen Einseitigkeit. Es gilt die simple Regel: alt = gut, neu = schlecht; zu lesen, ausschliesslich, sind »die Gedanken de[r] großen Geist[er]« der »Vorzeit«, auf keinen Fall jedoch »das seichte, fade Geträtsche eines heutigen Flachkopfs«<sup>19</sup>, das wie »wuchernde[s] Unkraut ...« die »guten Bücher ... und ihre ... edelen Zwecke«<sup>20</sup> ersticke.

---

*Bibliomanen* (vgl. ebd.) darstellt, der, pflegt er seine Leidenschaft im Geheimen, als *Bibliotaph* (vgl. ebd., 30) zu bezeichnen ist.

<sup>17</sup> J.-J. Rousseau, *Bekenntnisse* (1781), aus dem Französischen von E. Hardt, mit einer Einführung von W. Krauss, Frankfurt a.M. 1985, 41.

<sup>18</sup> A. Schopenhauer, *Über Lesen und Bücher*, in: ders., *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*, Bd. 2 (= *Sämtliche Werke*, Bd. 6), Mannheim 1988, 592.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Ebd., 591.

Peter Bichsels ›Lob des Nichtlesers‹ (1993) macht dagegen auf eine letzte bedenkenswerte Spielart des Nicht-Lesens aufmerksam: »Der Briefwechsel zwischen Robert und Clara Schumann. Ein wunderbares Buch – nur habe ich es noch nicht gelesen«<sup>21</sup>. Nicht-Lesen in diesem Sinn ist *präventives Nicht-Lesen*. Es folgt nicht der Unlusterfahrung, es geht ihr, zu ihrer Vermeidung, voran. Die »*potentielle Lektüre*« (Schlaffer) beugt möglicher Unlust vor, indem sie es beim Besitz eines – *vermutlich* grossartigen – Werks bewenden lässt; der Verzicht auf die Lektüre ist der Preis für eine intakte und daher lustvolle Erwartungshaltung. Philipp Swallow, Professor für englische Literatur und Protagonist des Campusromans ›Changing Places‹ (1975) des Professors für englische Literatur David Lodge, pflegt auf jede seiner Reisen die ›Divina Comedia‹ mitzunehmen, um sie jedesmal zwar ungelesen, doch auch unvermindert vielversprechend wieder nach Hause zu tragen.

## V.

Die Hinweise auf eher exzentrische Ausprägungen bestimmter Kompensationsmodi machen deutlich, wie eingeschränkt und normiert deren Repertoire ist, eingeschränkt gemessen an der Spezifität und Individualität einer bestimmten Unlust-Szene. *Die Unlust am Text ist ein Gleichmacher*. Das gilt auch dann, wenn die abstrahiert beschriebenen Strategien im faktischen Vollzug des Lesens in Kombinationen, Mischformen und individuellen Ausprägungen auftreten.

Der gewählte Zugriff, das ist vielleicht seine Schwäche, bestätigt zwar nicht den *common sense*, dass die Lust die Regel *ist*, folgt aber, indem er sich an den Kompensations- oder Reparaturstrategien orientiert, der These, dass sie es *sein soll*. Daraus ergibt sich ein wenigstens zweifacher Bedarf nach Vertiefung. Einerseits wären die Phänomene und Begriffe von Lust und Unlust präziser zu fassen, die Übergänge zwischen beiden und deren Ineinander; andererseits wäre im Sinne einer Gegenprobe auf die Gegenprobe zu fragen, wie sich die erhobenen Massnahmen zur Lust am Text verhalten. Denn wenigstens manche von ihnen kommen, wie bemerkt, nicht nur als Kompensations-, sondern auch als Normalmodus zur Anwendung, vor allem aber dienen einige ebenso der Eliminierung der Unlust wie der Intensivierung oder Wiederholung der Lust: das retardierende Rückwärts-Lesen, die Formen des schreibenden Lesens und auch das Nicht-Lesen, insofern es sich ein Stück Lusttext für später aufhebt.

---

<sup>21</sup> P. Bichsel, Lob des Nichtlesers. Rede zum zehnten Jubiläum der Huss'schen Universitätsbuchhandlung in Frankfurt am Main (1993), in: ders., Das süsse Gift der Buchstaben. Reden zur Literatur, Frankfurt a.M. 2004, 77.

Nachzudenken über die Unlust am Text kann nicht zum Ziel haben, was weder wünschenswert noch möglich ist: diese zu eliminieren. Die genannten Strategien sind allesamt unzuverlässig; Lesen *bleibt* ein Vollzug mit offenem Ausgang, allem voran aus dem eingangs genannten strukturellen Grund. Eine gewisse Aufmerksamkeit für die Störungen im Lesefluss und deren Konsequenzen macht aber sensibel für das, was ihn im – supponierten – Regelfall in Gang hält. Insofern die Unlust am Text dazu nötigt, Anderes, anders oder nicht zu lesen, zeigt sich an ihr, wie gelesen wird, welches Lesen enttäuscht wurde. Und das kann, bestenfalls, dazu verhelfen, besser zu lesen, was auch heisst: besseres Anderes, besser anders und besser nicht.

Doch muss die Unlust am Text bereits in viel schlichterer Weise geehrt werden, denn immer wieder schlägt die Unlust des einen wunderbar um in Lust für den anderen. Die Geschichte der Zensur genannten staatlichen oder römisch-katholischen Unlust an Texten ist keineswegs nur tragisch, sondern, wie etwa Peter Godmans Arbeiten über den Index Librorum Prohibitorum zeigen<sup>22</sup>, auch durchaus amüsant, und glänzende Verrisse sind ebenso eine Labsal für den Lesenden wie Kollegenschelten.<sup>23</sup> Die Folgende, sie stammt von Franz Kafka, mag als Beispiel dienen, als Beispiel, das zudem anregen mag, einen bislang unerwähnten Schauplatz verbreiteter Unlust am Text zu erkunden, die literarische Lesung:

»27. November [1910]. Bernhard Kellermann hat vorgelesen. »Einiges Unge-  
drucktes aus meiner Feder«, so fing er an. Scheinbar ein lieber Mensch, fast  
graues, stehendes Haar, mit Mühe glatt rasiert, spitze Nase, über die  
Backenknochen geht das Wangenfleisch oft wie eine Welle auf und ab. Er ist  
ein mittelmäßiger Schriftsteller mit guten Stellen (ein Mann geht auf den  
Korridor hinaus, hustet und sieht umher, ob niemand da ist), auch ein ehr-  
licher Mensch, der lesen will, was er versprochen hat, aber das Publikum ließ  
ihn nicht, aus Schrecken über die erste Nervenheilstaltsgeschichte, aus  
Langeweile über die Art des Vorlesens gingen die Leute trotz schlechter  
Spannungen der Geschichte immerfort einzeln weg mit einem Eifer, als ob  
nebenan gelesen werde. Als er nach dem ersten Drittel der Geschichte ein  
wenig Mineralwasser trank, ging eine ganze Menge Leute weg. Er erschrak.  
»Es ist gleich fertig«, log er einfach. Als er fertig wurde, stand alles auf, es gab  
etwas Beifall, der so klang, als wäre mitten unter allen den stehenden  
Menschen einer sitzen geblieben und klatschte für sich. Nun wollte aber Kel-  
lermann noch weiterlesen, eine andere Geschichte, vielleicht noch mehrere.  
Gegen den Aufbruch öffnete er nur den Mund. Endlich, nachdem er beraten  
worden war, sagte er: »Ich möchte noch gerne ein kleines Märchen vorlesen,  
das nur fünfzehn Minuten dauert. Ich mache fünf Minuten Pause«. Einige

<sup>22</sup> Vgl. P. Godman, Die geheime Inquisition. Aus den verbotenen Archiven des Vatikans, München 2001; P. Godman/J. Brandt, Weltliteratur auf dem Index. Die geheimen Gutachten des Vatikans, München 2001.

<sup>23</sup> J. Drews (Hg.), Dichter beschimpfen Dichter. Die ultimative Sammlung aller Kollegenschelten, Leipzig 1994.

blieben noch, worauf er ein Märchen vorlas, das Stellen hatte, die jeden berechtigt hätten, von der äußersten Stelle des Saales mitten durch und über alle Zuhörer hinauszurennen<sup>24</sup>.

---

— Andreas Mauz ist Stipendiat am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie.

---

<sup>24</sup> F. Kafka, Tagebücher 1910–1923, Frankfurt a.M. 1983, 21f.

## Neuerscheinungen des IHR

Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hg.),  
Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation, RPT 14, Tübingen 2004.

Inhalt:

Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger,  
Perspektive und Wahrheit. Einleitende Hinweise auf eine klärungsbedürftige Problemgeschichte

### *I. Wahrheit in semantischer Perspektive*

Jan Rohls,

Korrespondenz, Konsens und Kohärenz. Pragmatische und analytische Wahrheitstheorien

Armin Kreiner,

Wahrheit und Perspektivität religiöser Rede von Gott

Lorenz B. Puntel,

›Wahrheit‹ als semantisch-ontologischer Grundbegriff

D. Hugh Mellor,

Wahrmacher

### *II. Wahrheit in pragmatischer Perspektive*

Josef Simon,

Horizonte der Wahrheit bei Kant

Alois Rust,

Wo Wahrheit zum Problem wird

Eberhard Hermann,

Wir Menschen, Wahrheit und Wirklichkeit

Matthias Jung,

Wahrheit und Überzeugtsein aus den Perspektiven der ersten und dritten Person

Ingolf U. Dalferth,

Wahrheit des Lebens

### *III. Wahrheit und Perspektivität*

Enno Rudolph,

Der häretische Perspektivismus der Renaissancephilosophie

Gabriel Motzkin,

What is God's Point of View (if He has one) on the World?

Hans-Peter Großhans,

Wahrheit als Perspektive?

Gonsalv K. Mainberger,

Wege und Umwege zur Wahrheit. Figurationen der Vernünftigkeit

Jan Bauke,

Bewegliche Wahrheiten im Metapherngetümmel und Gleichnisgestöber. Rhetorische und literarische Einwürfe zur Wahrheitsthematik

Philipp Stoellger,

Wirksame Wahrheit. Zur effektiven Dimension der Wahrheit in Anspruch und Zeugnis

Vorwort:

In der Tradition des Parmenides bezeichnet ›Wahrheit in Perspektiven‹ eine Selbstverständlichkeit. Ist doch das Eine stets nur in der Brechung der Vielen präsent – wenn es überhaupt präsent ist – und nur in dieser Indirektheit wäre die eine Wahrheit den Vielen gegeben. So verstanden ist die Perspektivität der Wahrheit aber nur deren unvollkommene und vorübergehende Mängelgestalt. Und das dürfte kaum der Wahrheit entsprechen.

Spätestens seit Cusanus bieten die theologischen und philosophischen Traditionen andere Verstehensmöglichkeiten. Perspektivität ist die Eröffnung und Zugänglichkeit von Wahrheit, die nicht weltfern hinter allen Dingen steht, sondern ›für uns‹ ist und verständlich wird. Das kann sie nur in Perspektiven – in *den* Perspektiven, in denen wir leben. Die Figur der Perspektive ist deshalb weder relativistisch noch essentialistisch, sondern markiert jenseits dieser schlechten Alternative die Einsicht, dass Wahrheit konkret ist. Eine Wahrheit, die sich uns nicht erschließt, die wir uns nicht zu erschließen vermögen und für die wir nicht erschlossen werden können, wäre nicht nur verborgen, sondern keine Wahrheit. Nur in Perspektiven gibt es Streit darüber, was ›Wahrheit‹ meint und ob etwas wahr ist oder nicht. Nur in Perspektiven ›gibt es‹ Wahrheit. Was das heißt, liegt nicht auf der Hand. Es ist näherer Erkundung ebenso fähig wie bedürftig. Darum geht es in den hier versammelten Texten.

Juerg Albrecht/Jörg Huber/Kornelia Imesch/Karl Jost/

Philipp Stoellger (Hg.),

Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung, T:G\4, Zürich 2004.

Inhalt:

Philipp Stoellger,

Wo Verstehen zum Problem wird.

Einleitende Überlegungen zu Fremdverstehen und Nichtverstehen in Kunst, Gestaltung und Religion

Marie-Luise Angerer,  
Fassungs [ ]los  
Brigitte Boothe,  
Erzählen als kulturelle Praxis. Dies ist geschehen; verstehe, wer kann  
Elisabeth Bronfen/Andrea Riemenschnitter,  
Pop Martial/globale Körper Sprachen  
Michael Diers,  
Lost in Translation oder Kannitverstan. Einige beiläufig erläuterte  
Spielarten kulturellen Nicht- und Missverstehens  
Tom Holert,  
Feindverstehen  
Jörg Huber,  
Gestaltung nicht verstehen. Anmerkungen zur Design-Theorie  
Klaas Huizing,  
Mystery Train oder der Versuch, Bahnhof zu verstehen  
Kornelia Imesch,  
Verstehen und Nichtverstehen, Wahrheit, Kunst und Lachen  
in Umberto Eco's ›Der Name der Rose‹  
Werner Kogge,  
Die Kunst des Nichtverstehens  
Jürgen Krusche,  
Foucault, Buchstaben-Gucker und Sandkegel.  
Wege und Umwege des Verstehens  
Markus Luchsinger,  
Strategien im Umgang mit dem Nicht Verstehen in der Kunst.  
Betrachtungen über zeitgenössisches Theater und Tanztheater  
Andreas Mauz,  
Ceci n'est pas un Messie.  
Anmerkungen zum Nichtverstehen in der Theologie  
Dieter Mersch,  
Gibt es Verstehen?  
Visual Kitchen (Andrea Reisner/Ramon Orza/Rebecca Naldi),  
AkustikShaker und Bildmixer extrahieren Raumdessert  
Daniel Müller Nielaba,  
Vom Bedeuten des Literarischen – Verstehen, verschoben.  
Einige Grundsatzüberlegungen und zwei Exkurse  
zu Schiller und zu Eichendorff  
Wolfgang Pross,  
Das Begehren des Narziss. ›Verstehen‹ als Strategie und Illusion  
Hans-Jörg Rheinberger,  
Nichtverstehen und Forschen  
Peter J. Schneemann,  
Das Nicht-Verstehen als Geste der Apologie der Bildmacht

Eckhard Schumacher,  
 Unverständlichkeit, Unergründlichkeit, Unentscheidbarkeit.  
 Popgeschichtsschreibung mit Elvis Presley  
 Yossef Schwartz,  
 Über den (missverstandenen) göttlichen Namen.  
 Sprachliche Momente negativer Theologie im Mittelalter  
 Philipp Stoellger,  
 Was sich nicht von selbst versteht. Ausblick auf eine  
 Kunst des Nichtverstehens in theologischer Perspektive  
 Margrit Tröhler,  
 »Aufhellungen im Laufe des Tages«. Warum denn in die Ferne  
 schweifen, wenn das Nichtverstehen liegt so nah ...  
 Gesa Ziemer,  
 Anonyme Bilder. Angel six/Sampler black as night –  
 Zur Ästhetik körperlichen Nichtverstehens

Vorwort:

Kein Sinn ohne Sinnlichkeit, keine Sinnlichkeit ohne Sinn – so lautete Cassirers These zur symbolischen Prägnanz. Die These ist vermutlich so harmonisch wie unhaltbar. Die Sinnlichkeit eines jeden Sinns ist seit langem fraglich, nicht erst seit der Digitalisierung der Darstellungsmedien.

Im vorliegenden Band hingegen richtet sich die Aufmerksamkeit auf die Sinnlichkeit und ihren Sinn, auf die Fragen nach dem Eigensinn der Sinnlichkeit wie ihrer eigenen Sinnlosigkeit. Daß jedem Erscheinen ein Sinn eigne, von sich aus und kraft des Horizonts, in dem es erscheint – könnte ein frommer Wunsch sein. Ein Wunsch indes, der bei näherem Hinsehen sich als unfromm erweisen könnte. Denn jeder Sinnlichkeit – auch dem sinnlosen Leiden etwa – einen Sinn zuzuschreiben, wäre nolens volens ein Gewaltakt.

Wir wissen nicht, wie wir deuten sollen? Denn angesichts von zeitgenössischer Kunst kann einem Hören und manchmal auch Sehen vergehen, wieviel mehr dann erst der Sinn, in dem alles vermeintlich immer schon steht. Sinnlosigkeit wäre allerdings uninteressant, wenn sie nicht Rückfragen provozierte. Wir wissen nicht wie wir verstehen können – aber wir können's nicht lassen, nach dem Verstehen zu fragen.

Was man nicht lassen kann, ist gewöhnlich ein Laster, in diesem Fall ein kulturelles Laster, das sich immerhin gelegentlich als kulturgenetisch erwiesen hat. Verstehen zu erfinden, wo wir nicht wußten, wie wir verstehen sollten, ist eine eigenwillige Gestaltung, die glücken oder verunglücken kann.

Die folgenden Beiträge wagen sich über die Grenzen etablierten Sinns hinaus auf das Terrain nicht oder noch nicht verständlicher

Sinnlichkeit. Dem Willen zum Verstehen eine Zeit lang zu entsagen, um näher hinzuschauen, erst einmal nachdenklich zu werden und nach eigenen Worten zu suchen, ist kein sinnloses Unterfangen. Wenn es glückt, könnte das Nichtverständliche weitergegeben werden mit seiner eigenen Dynamik, die die Leser selber fragen ließe, wie sie verstehen sollen, was vom Nichtverstehen ausgeht.

Dem Sinn für Sinnlichkeit sind die Autoren der vorliegenden Texte auf einer gemeinsamen Tagung zum Thema ›Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung‹ am 7./8. November 2003 in Zürich nachgegangen in Kooperation des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, des Instituts für Theorie der Gestaltung und Kunst (ith) der Hochschule für Gestaltung und Kunst (HGKZ) und des Schweizerischen Institut für Kunstwissenschaft (SIK) in Zürich.

**Ingolf U. Dalferth,**  
**Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung, Leipzig 2004.**

Inhalt:

*I. Zur Situation evangelischer Theologie zu Beginn des 21. Jahrhunderts*

1. Entwicklungen
2. Veränderte Aufgaben
3. Anderer Denkstil
4. Theologie
5. Evangelische Theologie
6. Theologische Disziplinen
7. Inhaltsfreie Studienreformspiele
8. Problemhorizonte gegenwärtiger Theologiekonzepte
9. Theologische Bildungsprogramme
10. Leitprobleme
11. Theologische Horizonte

*II. Theologie als Interpretationspraxis*

*A. Christliche Theologie und Kultur*

12. Theologische Interpretationsprozesse und Symbolisierungsdifferenzen
13. Endemische Gefährdungen christlicher Theologie
14. Interpretation von Interpretationen
15. Zeit, Prozess und Bestimmtheit
16. Medien, Glaube und Theologie
17. ›Wort‹ und ›Geist‹ als Medien Gottes

*B. Christlicher Glaube*

18. Glaube an Gott
19. Genese des Glaubens
20. Genese des christlichen Glaubens

*C. Kommunikation des Evangeliums*

21. Kommunikation als soziales Grundphänomen
22. Christliche Kommunikation des Evangeliums
23. Evangelium als schöpferische Kraft der Erneuerung menschlichen Lebens
24. Die responsorische Gründung des Glaubens im Evangelium
25. Selbstkommunikation des Evangeliums

*D. Theologische Interpretation*

26. Zeugnis des Evangeliums
27. Glaube, Unglaube und Aberglaube
28. Interpretation der Selbstinterpretation
29. Theologie in der Pluralität von Perspektiven

*III. Perspektiven und Problemdimensionen theologischer Interpretation*

30. Evangelische Theologie als multidisziplinäre Interpretationspraxis
31. Interpretation coram mundo und coram deo
32. Fehlformen theologischer Interpretation
33. Methodische Mehrfachperspektivität
34. Interpretation auf das Evangelium hin und vom Evangelium her

*IV. Zentrale Aufgaben theologischer Interpretation*

35. Interpretation der Kommunikation des Evangeliums
36. Schrift und kanonischer Schriftgebrauch
37. Weder bloßes Evangelium noch unüberbietbares Zeugnis
38. Kanon und Kriterien
39. Theologie als Forschung und Lehre
40. Aufgabenfelder evangelischer Theologie
41. Christliche Glaubenspraxis als Ausgangs- und Zielpunkt evangelischer Theologie
42. Die praktische Orientierung evangelischer Theologie
43. Kritische Interpretationsaufgaben
44. Historische Interpretationsaufgaben
45. Systematische Interpretationsaufgaben
46. Praktische Interpretationsaufgaben

*V. Abschließende Anmerkung*

## Vorwort:

Von Zeit zu Zeit ist es notwendig, sich über das, was an unseren Fakultäten und Hochschulen unter dem Titel Evangelische Theologie gelehrt und gelernt wird, Rechenschaft abzulegen. Das gilt insbesondere in Umbruchszeiten, die deutlich erkennen lassen, dass Überkommenes so nicht wird fortgesetzt werden können. Doch was soll und wird an seine Stelle treten? Das weiß noch niemand. Allerdings sind die sich abzeichnenden Veränderungen keine Naturereignisse, denen man nur ausgesetzt wäre. Sie werden von uns selbst mitverursacht und mitgestaltet. Es genügt deshalb nicht, den gegenwärtigen Zustand nur zu beschreiben oder zu beklagen. Es genügt auch nicht, nur umzusetzen, was man aufgrund bildungspolitischer Vorgaben tun soll. Man muss eine Vorstellung davon haben, was evangelische Theologie sein sollte und wie das unter den gegenwärtigen Bedingungen realisiert werden könnte. Man muss wissen, was man will und was man kann.

Das sind durchaus zu unterscheidende Fragen. Auch wer weiß, was er will, kann an dem scheitern, was möglich ist. Aber man hat noch nicht einmal eine Chance zu scheitern, wenn man gar nicht mehr weiß, was man will. Und das Scheitern ist vorprogrammiert, wenn man nur auf das reagiert, was als jetzt angesagt verkündet wird. Wer sich alle Veränderungen durch die Umstände diktieren lässt, die angeblich alternativlos nur das oder jenes zulassen, macht evangelische Theologie zum Spielball nichttheologischer Faktoren. So wortreich man vor einigen Jahrzehnten gegen die Institutionalisierung der Dauerreflexion zu Felde zog, so kommentarlos scheint man gegenwärtig die angebliche Nötigung zur Dauerveränderung hinzunehmen. Man handelt, weil man muss, und verschiebt das Nachdenken auf später. Man ist so damit beschäftigt, die bildungs- und wissenschaftspolitischen Vorgaben umzusetzen, dass man sich nicht mehr die nötige Zeit nimmt und nehmen kann, zu fragen, was man diesen Vorgaben entsprechend denn gestalten soll: Was ist denn die evangelische Theologie oder was sollte sie denn sein, die es im Prozess der Modernisierung schulischer und universitärer Bildung neu zu gestalten gilt? Nehmen wir uns nicht die Zeit, das wenigstens in Grundlinien zu beantworten, werden wir in einigen Jahren zu fragen haben, was es denn gewesen wäre, was wir hätten gestalten sollen.

Es ist nicht zu erwarten, dass auf diese Frage nach dem orientierenden Verständnis evangelischer Theologie nur eine Antwort gegeben wird oder gegeben werden könnte. Es ist im Gegenteil davon auszugehen, dass jede Antwort angesichts anderer Vorschläge kontrovers ist. Gerade deshalb ist es wichtig, die jeweiligen Leitvorstellungen nicht nur im Hintergrund zu belassen, sondern wenigstens

für einige Fälle in Grundzügen auszuarbeiten. Nur dann wird deutlich werden, wogegen man eigentlich optiert, wenn man sich anders entscheiden zu müssen meint. In diesem Sinn unternehmen die folgenden Überlegungen den Versuch einer systematischen Orientierung über das, was evangelische Theologie sein könnte und sollte – sein könnte, wenn sie das umsetzt, was ihre Bezeichnung programmatisch anzeigt, und sein sollte, wenn sie dem auch gerecht werden will.

Der Leitgedanke des hier entfalteten Vorschlags ist, evangelische Theologie hermeneutisch, nämlich von ihren Interpretationsaufgaben und Interpretationsverfahren her zu verstehen. In einem ersten Schritt werde ich dazu einige Grundzüge der Situation evangelischer Theologie zu Beginn des 21. Jahrhunderts skizzieren, um die Konturen des Problems zu umreißen. In einem zweiten Teil schlage ich vor, angesichts dieser Sachlage evangelische Theologie insgesamt als Interpretationspraxis der Kommunikation des Evangeliums zu verstehen und zu konzipieren. Dabei wird sich zeigen, dass die Formel ›Kommunikation des Evangeliums‹ selbst eine komplexe Interpretationsaufgabe bezeichnet, also weit weniger selbstverständlich ist, als gelegentlich angenommen wird. Ein dritter Teil wird schließlich einigen Fragen der disziplinären Umsetzung dieser Theologiekonzeption nachgehen. Dabei liegt mir besonders daran, die Aufnahme klassischer Problemstellungen evangelischer Theologie in diesem Theologiekonzept deutlich zu machen. Insgesamt suche ich so einen Weg zu skizzieren, der Bewährtes fortsetzt und Problematisches abbaut, indem er sich an den zentralen Aufgaben evangelischer Theologie orientiert, die sie auch in Umbruchsituationen nicht ignorieren kann, ohne aufzuhören, evangelische Theologie zu sein.

**Ingolf U. Dalferth/Cla Reto Famos (Hg.),  
Das Recht der Kirche. Zur Revision der Zürcher Kirchenordnung, Zürich 2004.**

Inhalt:

Peter Karlen,

Zürcher Reform aus Sicht des Staatskirchenrechts

Dieter Kraus,

Revisionen reformierter Kirchenverfassungen und Kirchenordnungen in der Schweiz – Themen und Tendenzen

Thomas Krüger,

Alttestamentliche Schlaglichter zur Revision der Zürcher Kirchenordnung

Markus Anker,  
Kirche – Volksversammlung – Heiligenverein. Überlegungen zur  
frühchristlichen Ekklesiologie in 1Kor 14,33  
Peter Opitz,  
Das Amt und die Ämter – eine Erinnerung an die Anfänge der re-  
formierten Ämterlehren  
Roland Diethelm,  
Heinrich Bullinger und der Zürcher Synodus  
Hans Heinrich Schmid,  
Gründe und Hintergründe der Zürcher Kirchengesetzgebung von  
1963/67  
Alfred Frühauf,  
Die Kirchenordnung 2006 – das Projekt, Akzente  
Rudolf Gebhard,  
Kirchenordnung und Bekenntnis  
Cla Reto Famos,  
Anforderungen an eine Kirchenordnung aus praktisch-theologischer  
Perspektive  
Ralf Kunz,  
Der missionarische Auftrag der Kirche in der Kirchenordnung  
Hans-Rudolf Perels,  
Kirchenrecht und Nonprofit-Management. Was dringend zur De-  
batte stehen muss  
Ingolf U. Dalferth,  
Ekklesiologische Aspekte einer evangelischen Kirchenordnung

Vorwort:

Die Bedeutung des evangelischen Kirchenrechts hat nicht nur in der Schweiz in den letzten Jahren zugenommen. In vielen Ländern Europas stehen evangelische Kirchen heute vor der Aufgabe, unter sich verändernden staatskirchenrechtlichen Bedingungen ihr institutionelles Gewand neu zu entwerfen und die Grundlagen und Formen kirchlichen Handelns neu zu konzipieren. Dabei spielen Fragen der rechtlichen Ausgestaltung eine entscheidende Rolle.

Von zentraler Bedeutung für diese Entwicklung ist die schrittweise Verwirklichung des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften im staatlichen Recht. Die staatliche Neutralität in religiösen und weltanschaulichen Fragen schliesst nicht aus, sondern ein, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften ihrem Selbstverständnis entsprechende Rechtsformen zur Organisation und Regelung ihres Lebens und Wirkens in der Gesellschaft einzuräumen. Das bedeutet umgekehrt aber auch, dass diese sich im Rahmen der staatlichen Möglichkeiten eine eigene Rechtsgestalt geben und diese

in Einzelregelungen konkretisieren müssen. Sie sind zur Selbstbestimmung genötigt. Das ist ihr Recht, aber auch ihre Pflicht.

Für evangelische Kirchen, die seit Jahrhunderten in enger Verbindung zum Staat standen, hat das zur Folge, dass sie viele Fragen der Organisation und Zuständigkeit, welche früher durch staatliches Recht geordnet waren, neu in eigener Verantwortung rechtlich zu regeln haben. Anders als die römisch-katholische Kirche, die im kanonischen Recht eine Rechtsgestalt besitzt, die sie trotz erheblicher Veränderungen in der Neuzeit kontinuierlich fortentwickeln konnte, stehen evangelische Kirchen dabei oft vor neuen Aufgaben. Das gilt besonders für die Schweiz mit ihrer Vielfalt unterschiedlicher kantonaler Regelungen des Staat-Kirche-Verhältnisses und den entsprechend verschiedenen Kirchenordnungen der Kantonalkirchen. Evangelische Kirchen können sich Rechtsfragen weder theoretisch noch praktisch entziehen. Ein zeitgemässes evangelisches Kirchenrecht ist eine unabweisbare Herausforderung für Kirche und Theologie.

Der vorliegende Band möchte zu dieser Renaissance des evangelischen Kirchenrechts einen Beitrag leisten, und zwar sowohl im Blick auf die Grundlagenreflexion als auch im Blick auf den Dialog zwischen Theorie und Praxis und zwischen Theologie und Jurisprudenz.

Vier der Beiträge sind als Referate auf einer Tagung gehalten worden, welche die Theologische Fakultät Zürich am 19. Juni 2003 in Zürich durchführte. Aktueller Anlass der Tagung war das Projekt ›reform06‹ der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, welches zu einer Revision der Kirchenordnung dieser Kantonalkirche führen soll. Die geplante weitreichende Reform der staatskirchenrechtlichen Strukturen des Kantons Zürich, deren Inkrafttreten auf das Jahr 2006 vorgesehen waren, liessen eine gleichzeitige Erneuerung und Anpassung der kirchenrechtlichen Normen und der kirchlichen Ordnungen nicht nur als sinnvoll, sondern in mancher Hinsicht als unabdingbar erscheinen. Der Prozess ›reform06‹ wird im Beitrag von Alfred Frühauf näher beschrieben. Die Verwerfung aller drei Vorlagen (Verfassungsänderung, Kirchengesetz und Anerkennungsgesetz) durch das Stimmvolk am 30. November 2003 belässt das Zürcher Staatskirchenrecht im Status quo. Das stellt die kirchlichen Reformbestrebungen zwar vor eine veränderte Situation, aber es spricht vieles dafür, die inneren Reformen trotz des negativen Volksentscheids in Sachen Staatskirchenrecht weiter voranzutreiben. Allerdings sind die geltenden staatlichen Vorgaben zu beachten, welche im Vergleich zur verworfenen Reformvorlage der kirchlichen Selbstbestimmung einen engeren Spielraum abstecken.

Im Zuge der Diskussion, welche durch das Projekt ›reform06‹ ausgelöst wurden, sind eine Reihe von grundsätzlichen Fragen ins

Bewusstsein einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit gelangt. Die Beiträge dieses Bandes versuchen, im Bereich der Grundlagen Klärung zu bieten, und zwar bewusst in den verschiedenen Perspektiven evangelischer Theologie.

Die kritische Orientierung an der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments gehört zur Grundaufgabe eines evangelischen Kirchenverständnisses. Thomas Krüger und Markus Anker beleuchten dazu aus neu- und alttestamentlicher Perspektive ekklesiologische Grundsatzfragen.

In vielen Kirchenordnungen wird ausdrücklich an das reformatorische Erbe erinnert. Dass eine solche Erinnerung einiges an Aufarbeitung des historischen Zusammenhangs erfordert und keineswegs in direkte Ableitungen ausmünden kann, zeigen die Beiträge von Peter Opitz, Roland Diethelm und Ruedi Gebhard. Die Schärfung der historischen Tiefendimension, welche hier geleistet wird, kann helfen, die heutigen Probleme in Verantwortung gegenüber den Einsichten der Reformation anzugehen.

In systematischer Hinsicht weist Ingolf Dalferth mit der Behandlung von Fragen der Ekklesiologie und der Ämterlehre auf Grundsätze hin, deren Beachtung jeder Kirchenrechtsreform aufgegeben ist. Cla Famos nimmt den Blickwinkel der Praktischen Theologie ein und fragt, welche Forderungen sich daraus an eine kirchliche Ordnung ergeben. Ralph Kunz behandelt die speziell umstrittene und darum heikle Thematik des missionarischen Amtes. Insbesondere die Auswirkungen gesellschaftlicher Veränderungen machen es nötig, in diesem Bereich nach tragfähigen Antworten zu suchen. Ein Beitrag aus der pfarramtlichen Praxis kommt von Hans Ulrich Perels, der die Beziehung des Kirchenrechts zum Nonprofit-Management zu seinem Thema macht.

Die staatskirchenrechtliche Rahmenordnung der kantonalen Reformvorlagen war das Thema des Referats von Peter Karlen. Sein Beitrag wurde trotz des negativen Volksentscheids in der vorgetragenen Vorlage belassen und stellt so einen aufschlussreichen Kommentar dieses Reformpakets dar. Selbstverständlich geht auch dieser Aufsatz durch seine tiefgreifende kritische Einschätzung in seiner grundsätzlichen Bedeutung über das Tagesgeschehen hinaus. Dieter Kraus stellt gesamtschweizerische Tendenzen im kirchenrechtlichen Normsetzungsverfahren der letzten Jahre heraus. Hans Heinrich Schmid beleuchtet einige Aspekte der Entstehung der geltenden Zürcher Kirchengesetzgebung von 1963 und der Kirchenordnung von 1967 und geht dabei insbesondere auf die von Dieter Kraus an der Tagung aufgeworfene Frage ein, ob nicht auch in Zürich die Unterscheidung zwischen Kirchenverfassung und Kirchenordnung aufgenommen werden sollte.

Alle Beiträge sind so zwar aus bestimmtem Anlass entstanden, weisen aber über diesen hinaus, indem sie theologisch und kirchenrechtlich grundsätzliche Fragen ansprechen. Eben deshalb können sie trotz des Scheiterns des staatskirchenrechtlichen Reformprojekts in der weitergehenden Diskussion um eine zeitgemässe und theologisch zu verantwortende Gestaltung evangelischen Kirchenrechts eine Rolle spielen, nicht nur in Zürich, aber auch da. Die Debatte um ein neues evangelisches Kirchenrecht hat erst begonnen. Sie verdient es, dass viele sich daran beteiligen.

## Neuerscheinungen des ZKH

Neugründung der Reihe Interpretation Interdisziplinär bei Königshausen und Neumann, Würzburg, hg. von B. Boothe und Ph. Stoellger, Beirat: P. Fröhlicher, P.-U. Merz-Benz, E. Angehrn.

**B. Boothe/Ph. Stoellger (Hg.),  
Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz von Moral und Religion, Interpretation Interdisziplinär 1, Würzburg 2004.**

Inhalt:

Brigitte Boothe/Philipp Stoellger,  
Einleitung: Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz von Moral und Religion  
Philipp Stoellger,  
Postskript: Das Gift der Moral und die Gabe der Religion? Giovanni Segantinis Frühmesse

*I Moral, Empathie und soziale Beziehungen*

Jörg Bergmann,  
Moralisierung und Moralisierungsdistanz. Über einige Gefahren der moralischen Kommunikation in der modernen Gesellschaft  
Brigitte Boothe/Ulrich Streeck,  
Selbstgerechtes Wohlwollen in der Psychoanalyse  
Jürgen Körner,  
Mitleid: Das Ende der Empathie

*II Moral und das Böse*

Philipp Stoellger,  
Lesarten des Bösen. Überlegungen zum Bösen in theologischer Perspektive  
Rüdiger Bittner,  
Verwüstung durch Moral

*III Moral als Gewalt?*

Ulrich Steinvorth,  
Ist Moralität Gewalt gegen sich selbst?  
Heinz Rüdell,  
Das Trauma

*IV Moral und die Ambivalenz religiöser Begründung*

Adolf Grünbaum,  
Das Elend der theistischen Moral  
Philipp Stoellger,  
Theismuskritik und protestantische Ethik

Ingolf U. Dalferth,  
Für oder wider den Theismus? Zur obsoleten Kontroverse um ein  
philosophisches Konstrukt

Hubert Speidel,  
Theismus und Moral. Das Elend des säkularen Humanismus

*V Das menschliche Handeln in religiöser Sicht*

Klaus Peter Rippe,  
Ist eine Ethik ohne Metaphysik zum Scheitern bestimmt?

Johannes Fischer,  
Jenseits der Moral. Das menschliche Handeln in religiöser Sicht

Vorwort:

›Religion und Moral‹ in einem Atemzug zu nennen, klingt beinahe abwegig zu Zeiten, da Religion vielmehr mit Gewalt und Sendungsbewußtsein einher zu gehen scheint als mit einer Moral, die diesen Namen in kritischem Sinne verdient. Religion und Amoral, Terror und Intoleranz bestimmen das Bild in den Medien, sei es im Blick auf die Geschichte des Christentums oder sei es im Blick auf ihre monotheistischen Verwandten. Dementsprechend sind die Beiträge des vorliegenden Bandes der Religion gegenüber vor allem im Duktus des Hinterfragens gehalten, gerade auch in Auseinandersetzung mit einer Moral, die sich auf Religion gründet. Und das nicht von ungefähr. Denn in sozialwissenschaftlichen, psychologischen, psychoanalytischen, wissenssoziologischen und philosophischen Perspektiven zeigen sich nur zu oft die prekären, wenn nicht krankhaften Folgen einer ›religiös begründeten‹ Moral. Sie kann traumatisieren, Gewalt freisetzen, ganze Staaten in die Irre führen – und imponiert dabei nicht selten mit dem Gestus des Mythischen oder Metaphysischen.

Nur bliebe man unkritisch plakativ, wollte man für diese Konsequenzen leichthin die Religion verantwortlich zu machen. Denn Religion gibt es nur im Plural der Kulturen wie der pragmatischen Kontexte und damit nur in pluralen Perspektiven und Horizonten, die nicht einfach unter *einen* polemischen Begriff zu bringen sind. Religion kann auch zur Humanisierung, Kultivierung und gelegentlich sogar zur Befriedung beitragen. Die Frage ist nur: welche Religion in welcher Kultur und in welcher Lebensform. Auch das gilt wie für das Christentum auch für seine Verwandten.

Da es bei der Kritik der entstellten Verhältnisse nicht bleiben soll, geht es im folgenden auch um Gegenlektüren, die nach den Potentialen vor allem der christlichen Religion für eine Moral fragen, die nicht fundamentalistisch, essentialistisch oder gar gewalttätig ist. Religions- wie Moralkritik ist dann nicht auf eine generelle Zurückweisung von Religion und religiös ›begründeter‹ Moral zu verkür-

zen, sondern sie wird zur Unterscheidungskunst: Religion von Religion zu unterscheiden, die eine religiöse Lebensform von einer anderen und die Religion von ihrer Moral. Und das nicht allein, um die Moral aus religiösen Engführungen zu befreien, sondern auch, um die Religion auf ihre lebensdienlichen Potentiale hin zu untersuchen. Sie bietet in Geschichte und Gegenwart auch Möglichkeiten zu einer pluralismusfähigen Kultur und einer interkulturell wirkungsvollen – eben nicht selbstgerechten – Moral, Möglichkeiten, von denen manche noch der Verwirklichung harren.

Die Beiträge dieses Bandes sind vor dem jüngsten ›Krieg der Kulturen‹ entstanden, diesseits von dessen Zuspitzung und noch in aller Unbefangenheit und Vitalität des akademischen Diskurses. Wenn der lebendige Streit des Gründe Gebens und Gründe Verlangens abbricht, kommt das Destruktive in Gang. Das zeigt die aktuelle Lage in unverlangter Deutlichkeit. Demgegenüber sind die folgenden pluralen, gelegentlich auch heterogenen Beiträge ein trans- und interdisziplinäres Beispiel für die Arbeit an den Grenzen der Verständigung. Wer diese Grenzlagen des Diskurses im Namen der Homogenität oder strikter Konsistenz gering schätzte, hätte die Aufgabe akademischer Verständigung verkannt. Daß diese offenen Konstellationen riskiert wurden, ist den Autoren der vorliegenden Beiträge zu verdanken.

## Nachrichten aus dem IHR

Seit Oktober 2004 ist Prof. Dr. Ingolf U. Dalferth Fellow am Collegium Helveticum.

Bericht der Tagung des IHR vom 6./7. Februar 2004:

Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion III:  
›Rhetorische und medientheoretische Perspektiven‹.

*Andreas Hunziker/Andreas Mauz/Philipp Stoellger*

Hermeneutik wird in theologischen wie philosophischen Zusammenhängen meist als Fortschreibung Heideggers und Gadamers betrieben. Nur, so etabliert diese Tradition ist, hat sie doch Grenzen, die mittlerweile vielfach benannt und erörtert wurden, und ihre Eigenarten verstellen nicht selten die Diskussion mit problemgeschichtlich und methodisch verwandten Perspektiven wie dem Interpretationismus, der Semiotik, dem Pragmatismus, der Semiologie, der Phänomenologie und der Symboltheorie in Tradition Cassirers und Goodmans. Diese teils konstitutiven, teils faktischen Appräsenzen klassischer Hermeneutik sollten endlich überschritten werden, und zwar in Auseinandersetzung mit der Hermeneutik und als Arbeit an ihrer Horizonterweiterung, zumal angesichts der vielfältigen hermeneutischen und hermeneutisch affinen Arbeiten in anderen Wissenschaften als der Theologie und Philosophie.

Seit ungefähr zwei Jahrzehnten werden hermeneutische Fragestellungen und Methoden jenseits von Theologie und Philosophie ausdrücklich thematisch, wie in der Geschichtsschreibung, der Anthropologie, der Soziologie bzw. den Sozialwissenschaften, der Psychologie, der Wissenschaftstheorie und den diversen Textwissenschaften. Diese diversen ›Parallelaktionen‹ ereignen sich weitgehend jenseits der Tradition Heideggers und Gadamers – und bestätigen daher die Horizontintention, nach den Perspektiven der Hermeneutik jenseits ihrer klassischen Gestalt zu suchen.

Daher fragt sich, wie eine Hermeneutik neben und jenseits dieser Tradition konzipiert werden könnte. Wie sehen die Perspektiven der Hermeneutik aus jenseits von Existentialontologie und Wirkungsgeschichte? Die Frage kann man als eine Frage nach der Wirkungsgeschichte der klassischen Hermeneutik verstehen, aber sie zielt auf mehr: welche Methoden, Probleme und Perspektiven sich für ›die‹ hermeneutische Frage stellen im Kontext der Wissenschaften und der verwandten Methoden und Theorien?

Diese Frage nach den Perspektiven gegenwärtiger und künftiger Hermeneutik könnte man in einer Bestandsaufnahme der Präsenz hermeneutischer Fragestellungen in diversen Wissenschaften durchführen. Das ist ansatzweise im Rahmen des Zürcher Kompetenzzentrums Hermeneutik mit der interdisziplinären Vorlesungsreihe ›Interpretation in den Wissenschaften‹ auch geschehen – und bedarf einer Weiterführung.

In diesem Sinne darüber hinaus will die Tagungsreihe ›Perspektiven gegenwärtiger Hermeneutik der Religion‹ des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie nach verschiedenen, der Hermeneutik verwandten Verstehens- und Darstellungsmethoden in Bezug auf das Verstehen von Religion fragen, um an einem konkreten Problemzusammenhang zu explorieren, was sich in diesen verschiedenen Perspektiven zeigt und wie sie zu einer Horizonterweiterung der Hermeneutik beitragen könnten – und wie dementsprechend eine Hermeneutik der Religion(en) sich neu und weiter als bisher zu orientieren vermöchte.

Prof. Dr. Dr. Klaas Huizing,

Gestische Kommunikation. Theologie als Bild- und Medienwissenschaft

Christologie sei Mediologie, so lautet Huizings Leitthese im Anschluss an J. Hörisch. Anders als der geht Huizing aber in seinem Vortrag auf Aby Warburg und seine Schule zurück. Warburg war »Mathematiker der Pathosformeln«, in denen sich das innere Ergriffensein artikuliere, als Engramme leidenschaftlicher Erfahrung. Die Bildfindung, massgeblich in der antiken Tragödie und deren christlicher Umcodierung, bestehe im besonnenen Umgang mit solchen Pathos-Erfahrungen bzw. Widerfahrnissen. Bestimmend sei dafür der Antagonismus von Angst und Kontrolle.

Für eine Hermeneutik der christlichen Bildfindungen sei bezeichnend, dass sie (wie mit Gombrich am Beispiel Donatellos gezeigt) eine Inversion der paganen Formen vollziehen, mit der die christliche Perspektive prägnant zur Darstellung komme. Die Pathe verdichten sich in bestimmten Topoi: Zürnen vs. Sanftmut, Überheblichkeit vs. Demut oder Scham vs. Schamlosigkeit. Diese Antagonismen gehen zurück auf den von Besonnenheit vs. Ekstase, wie Warburg meinte. Die Distanznahme zum Schrecken sei nur im Ringen mit dem Leiden erschwinglich. Damit seien es wesentlich die seit Herder bekannten ›gemischten Erfahrungen‹, die für die christliche Religion basal sind, bei Mendelssohn das Mitleid und bei Warburg die leidenschaftliche Besonnenheit. Dominant bleibt hier aber – bei Huizing und seinen Quellen – der Leitbegriff der Handlung, von der her die Pathe (nur verkürzt) in den Blick kommen.

Der Tradition, in der Warburg steht, ging Huizing mit Rückgriff auf Johann Jakob Engel näher nach, insbesondere dessen Schrift ›Über Handlung, Gespräch und Erzählung‹ von 1774. Das ›bewegte Leben‹ zeige sich in Gebärden, die mittels einer Pathognomik lesbar würden, nicht als Ausdrucks-, aber doch wenigstens als Eindrucks-potentiale. Pathosformeln seien so gesehen codierte Gebärden bzw. Gesten. Damit gelangt Huizing zu seinem Vortragstitel, den Gesten als lesbaren Figuren der Kommunikation – die für eine Hermeneutik der Religion zentral sind, sofern sich in ihnen die leidenschaftliche Erfahrung zeige. Der Anwendungshorizont dafür wären Tragödie, Rhetorik und Medien – also univernale Kommunikationsformen, die von der Religion intensiv gebraucht werden.

Im Grunde rehabilitiert Huizing auf diesem Umweg Lavaters Intuition seiner Physiognomik, kritisch korrigiert allerdings auf eine Lehre von den Eindruckspotentialen, statt auf eine der Ausdruckspotentiale. Gebärden, Gesten wie Gesichter sind nicht Ausdruck bestimmter Charaktere, wirken aber nichtsdestoweniger. Damit gerät der Leib in den Horizont der Hermeneutik, insbesondere der Religion. Und diese Horizontverdichtung auf den anschauenden Vordergrund mit Hintergrund, auf das ›Gesicht des Anderen‹, ist nicht zuletzt im Anschluss an Levinas ein zentraler Topos der Hermeneutik der Religion. – Ob allerdings dabei von dem Leitbegriff der Handlung ausgegangen werden kann und dem der Erfahrung – oder besser vom Leiden und den Widerfahrnissen, das wäre weiterführend zu erörtern.

Prof. Dr. Jochen Hörisch,

Kann man Gott verstehen? bzw. Braucht Gott Medien?

Jochen Hörischs Vortrag hatte zwei schlichte Fragen Kann man Gott verstehen? bzw. Braucht Gott Medien? Und dementsprechend zwei schlichte Antworten: Nein, Nein und Ja, Ja.

Gott könne man nicht verstehen, wie könnte man denn? Denn es sei offenbar, dass Gott nicht offenbar sei, nicht mit letzter Evidenz intelligibel. Dieser konstitutive Evidenzmangel des Menschen Gott gegenüber sei nicht durch Militanz zu kompensieren, wie es Hörisch als den ›Preis des Monotheismus‹ befürchtet. Vielmehr lebten wir in absoluter Kontingenz, unter Daseinsumständen, auf die wir uns irgendwie einen Reim machen müssten. Welchen aber und wie? Man könne jedenfalls nicht darüber schweigen, sondern müsse davon reden, auch wenn hier keine letzten Worte erschwinglich seien. Im Reden solle man sich an das Begründete halten, an die Schöpfung. Und damit schliesst Hörisch Gewichtiges aus: die Perspektive der Erlösung, sei es in Hoffnung oder Gewissheit. Das Erdendasein solle man als Geschenk verstehen und verdanken. Gegen jede Tendenz zur Gnosis – in deren Horizont er die Heilsgewissheit fälschlicher-

weise bringt – gehe es um eine enthusiastische Gelassenheit in fröhlicher Schöpfungsfrömmigkeit.

Damit scheint Hörisch nolens volens zu einer Goetheschen Heiterkeit zu neigen in etwas unglücklicher Frontstellung gegenüber allem was ihm nach Gnosis riecht. Davon jedenfalls ist seine zweite Antwort bestimmt: Christus sei der Vermittler, ja der Mittler *kat'exochen*. Darin klingt bei Hörisch merklich seine Wahlverwandtschaft zu Goethe mit. Aber ganz anders als Goethe hat Hörisch Lust zur Paradoxie. Er argumentiert Inkarnationstheologisch (dezidiert nicht Kreuzestheologisch), dass das Begründete, Christus, stärker als der Grund sei. *Nemo contra Deum nisi Christum ipse*. Daher sei Theologie Mediologie, eine Konversionswissenschaft sondergleichen. Dazu brauche es allerdings eines näher elaborierten Medienbegriffs. Medien seien ›extension of man‹, Absenzüberbrücker, Unwahrscheinlichkeitsverstärker, Interaktionskoordinatoren und Synthesis von Sein und Sinn (Hörischs Ontosemiologie hat das letzte Wort).

Den fröhlich offenen Schluss bildete Hörischs Frage nach ›protestantischeren Medien‹. Da die Sinnfocussierung immer schwerer werde, immer schwerer den Inhalt in Medien zu konvertieren, gerate der Protestantismus unter Konversionsdruck. Wie das Was zum Wie werden lassen? Wie vermitteln, wovon die Rede sein soll? Während die AV-Medien eine Neigung zum Spinozismus hätten, dürfe der Protestantismus nicht mit der Gnosis kokettieren. Aber wie konvertieren, was nicht ›AV-konvertibel‹ ist? Die Aufgabe seh' ich wohl, allein mir fehlt der Glaube an die Medien ...

Prof. Dr. Hubert Knoblauch,

Religiöse Erfahrung und populäre Religion

Hubert Knoblauch ging es im Anschluss an die phänomenologisch orientierte Wissenssoziologie zuerst einmal um die Klärung der hermeneutischen Dimension der Soziologie. Im Blick auf die Religion stellte er dabei (mit Schütz und Luckmann) die Theorie der Transzendenzen als besonders zentral heraus – mit dem Resultat: Von Religion im engeren Sinne ist dort zu sprechen, wo ‚grosse‘ Transzendenzerfahrungen mit einer auf Zeichenhaftigkeit beruhenden – und konstitutiv sozialen – Deutung verbunden sind, die eine Trennung von Alltag und anderen Wirklichkeiten vollzieht.

Das Mittelglied des Vortrags bildete Knoblauchs zeitdiagnostische These, dass wir es heute mit einer zunehmenden Kommunikativierung der Lebenswelt zu tun hätten – diese mache auch von der Religion nicht halt, sondern transformiere sie.

Eine (?) Form transformierter Religion sei die *populäre Religion*. Dabei seien die *Medien* der wesentliche Motor zur Entwicklung von einer auf Brauchtum und Sitte beruhenden Volksreligiosität zu einer

solchen vom *Markt* dominierten Religion spätmoderner Individuen. Anders als ›Medienreligiosität‹ (die religiöse Aufladung der Medien) meint populäre Religion: Die Medien verändern die Strukturen der Religion in der Weise, dass traditionelle religiöse Themen und damit die ›grossen Transzendenzen‹ (insofern ist sie auch nicht einfach eine Religion des Trivialen) mit Gattungen und Veranstaltungstypen der Massenmedien bzw. populären Kultur kombiniert werden (Journalismus, Populär-Literatur, Talk-Show usw.). Ähnlichkeiten bestehen mit dem, was als Volksreligiosität bezeichnet wird (Tischgebet, Wandschmuck, Wahrsagerei, Wallfahrten, religiöse Feste, usw.). Dabei bleibt auch solche populäre Religion stets kulturbezogen – was als religiös gilt, steht in einer kulturellen Tradition: Das Problem der modernen, religiösen Religion liege darum nicht im Verlust dieser Tradition, sondern in deren Transformation.

Als Beispiele verwies Knoblauch auf die v.a. ausserhalb Europas stark wachsenden evangelikalen, charismatischen und pfingstlerischen Bewegungen, während das Moment der Erfahrungsreligiosität innerhalb Europas weniger in christlicher als in alternativer Ausprägung gefunden werde (keltische oder germanische Rituale, schamanistische Techniken, psychologisches Wissen, Okkultismus, usw.). Bestimmend sei dabei sowohl für die ›christliche‹ wie auch für die ›alternative‹ Variante, dass sich Privatheit nicht gegen Öffentlichkeit setze, sondern sich gerade in ihr realisiere – die Subjektivierung der Religion mündet also nicht in eine individualisierte Religion: So besonders die Erfahrungen für die je Einzelnen sind, die Bedeutung von Kommunikation und Medien für die gegenwärtigen Lebenswelten führen dazu, dass sie einer von Markt und Medien bedingten Tendenz zur Standardisierung unterworfen sind.

– Interessant ist, dass sich in den ›theologischen‹ Vorträgen dieser Tagung, in denen die theologische Relevanz ›gelebter Religion‹ besonders hervorgehoben wurde, wenig Interesse für die von Knoblauch in religionssoziologischer Perspektive beschriebenen Phänomene ›populärer Religion‹ zeigte.

PD Dr. Thomas Erne,  
Rhetorik und Religion

Thomas Erne versuchte, den Programmbegriff ›gelebter Religion‹ und die damit (in phänomenologischer Perspektive) in Blick kommende Vieldeutigkeit, Horizonthaftigkeit, Leibhaftigkeit und Metaphorizität von Religion für die praktisch-theologische Arbeit nützlich zu machen – d.h.: gelebte Religion soll als Phänomen eines mitimplizierten Sinnüberschusses in lebensweltlichen Horizonten beschrieben werden.

Mit der Sinnkrise der Moderne geselle sich die Erneuerung von Selbstverständlichkeiten; aber nicht mehr als Besitz aller, sondern in

pluralen sozialen Formen von vielen. Wo es darum nicht mehr um eine allen gemeinsame Wertordnung gehe, aber doch um momentane Gemeinsamkeit in Situationen, in denen gehandelt werden muss, soll der Blick auf die rhetorische Dimension der Lebenswelt weiterhelfen: Diese hat mit den Gesprächshorizonten zu tun – in denen manches in den Blick kommen kann, weil vieles ausgeblendet wird, in denen Sinn zugleich stabilisiert und labilisiert wird.

Welche praktisch-theologischen Perspektiven ergeben sich für Erne daraus? Der Gottesdienst, als Phänomen des Rhetorischen begriffen, wird zum momentanen Distanzgewinn: Chaotische, weil unbestimmte Unbestimmtheit wird zu gutartiger, weil bestimmter Unbestimmtheit. Indem so Religiöses nicht auf bestimmte Ausdrucksformen (im Sinne einer invarianten Schöpfungsordnung) reduziert wird, soll die Veralltäglichungsfähigkeit des christlichen Gottesdienstes so gesteigert werden, dass die gewohnten rituellen Formen immer wieder hinter sich gelassen werden, um sie im Horizont des in ihnen verborgenen Sinns neu anzueignen.

## Ankündigung der Tagung des IHR:

### Der Name Gottes

1./2. Juli 2005

Heinrich Assel (Koblenz),

Theologie des Gottesnamens

Walter Burkert (Zürich),

Götternamen in Griechenland:

Eigennamen, Beinamen, Identifikationen.

Christoph Uehlinger (Zürich),

Die Namen Gottes im Alten Orient

Friedhelm Hartenstein (Hamburg),

Der Name Gottes und die Geschichte Gottes

Hans-Christoph Askani (Paris),

Hermeneutik im Zeichen des Namens Gottes

Albert de Pury (Genf),

Der Gottesbegriff Elohim als Eigenname im Alten Testament

Erhard Blum (Tübingen),

Das Alte Testament kennt nur einen Namen Gottes: Jhwh

Kristin de Troyer (Claremont),

Namen und Titel Gottes in der griechischen Bibel (LXX)

Philipp Stoellger (Zürich),

Hermeneutik und Pragmatik des Namens

Lieven Boeve (Leuven), (Titel offen)

Günter Bader (Bonn),

Das Unendlichkleine des Namens

## Ankündigung der Seminare des IHR im SS 2005:

Ingolf U. Dalferth,

Forschungsseminar ›Religion und Emotion: Angst‹

Mi 19.00–21.00, alle 14 Tage;

Beginn: 30. 3. 2005;

Ort: Collegium Helveticum.

Im Zusammenhang mit dem Seminar findet am 13./14. Mai 2005 ein Kompaktseminar mit Prof. Dr. Arne Grøn (Kopenhagen) statt.

Klaus Weimar/Philipp Stoellger,

›Literaturwissenschaft und Theologie im 20. Jahrhundert‹

Mi 16.15–18.00.

Konrad Schmid/Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger,

Interdisziplinäres Forschungsseminar ›Monotheismus und Trinität‹

Fr 14.15–16.00.

## Kolloquien des hermeneutischen Netzwerks

›Herméneutique: mythes, images‹

Seit einigen Jahren gibt es ein hermeneutisches Netzwerk, das unser Zürcher Institut mit hermeneutischen Institutionen des französischsprachigen Bereichs verbindet (in Brüssel, Dijon, Lausanne, Lille, Neuchâtel, Paris und Poitiers). Bezweckt wird der Austausch über hermeneutische Forschungen, vor allem in Form von Kolloquien, an denen auch junge Forscherinnen und Forscher ihre Arbeiten zur Diskussion stellen können. Der Vertrag wurde 2001 von allen betroffenen Universitäten unterschrieben.

Am 10. und 11. Dezember 2004 findet das nächste Kolloquium an der Universität Charles de Gaulle – Lille 3, in Lille (Frankreich) statt. Das Thema lautet: »Les instruments de la compréhension. Enquête sur les concepts de l'herméneutique«. Ziel ist es, die Werkzeuge, das begriffliche ›Organon‹ der hermeneutischen Arbeit besser zu erfassen und kritisch zu bedenken. Mit diesem Kolloquium verbindet sich das Projekt eines ›Wörterbuches der hermeneutischen Grundbegriffe‹, das demnächst in Angriff genommen werden soll.

Das übernächste Kolloquium ist in Zürich geplant, am 29. und 30. September 2005. Da es zum ersten Mal ausserhalb des französischsprachigen Bereichs stattfinden wird, soll es der Thematik der Übersetzung gewidmet sein! Eine der ursprünglichen Bedeutungen des griechischen Verbs ›hermeneuein‹ ist ja ›übersetzen‹, und so gehört dieser Aspekt seit je zur hermeneutischen Arbeit, wobei verschiedene Ebenen betroffen sein können: das Übersetzen von der einen in die andere Sprache, von der einen in die andere Kultur,

von der einen in die andere Weltanschauung, von den einen in die anderen Verstehenskategorien, usw. Im Kolloquium soll auch auf konkret laufende Übersetzungsprojekte eingegangen werden sowie auf laufende Forschungen zur Thematik von jungen Forscherinnen und Forschern.

Kontakt: [Pierre.Buehler@access.unizh.ch](mailto:Pierre.Buehler@access.unizh.ch)

## Nachrichten aus dem ZKH

Rückblick: Tagung ›Genese und Grenzen der Lesbarkeit‹  
vom 19./20. November 2004

Diskutierte Beiträge (Veröffentlichung geplant für 2005):

### *Literaturwissenschaft I*

Klaus Weimar,

Die Wörter ›lesen‹ und ›lesbar‹, ihre Verwandten und Bedeutungen

Peter Fröhlicher,

Grenzen der Lesbarkeit nach Mallarmé

Horst-Jürgen Gerigk,

Gibt es unverständliche Dichtung?

Marius Neukom,

Die Lesbarkeit von Robert Walser

Peter Rusterholz,

Unlesbarkeit der Texte – Irrtum und Wahrheit der Methoden

### *Psychologie/Neurowissenschaften*

Lutz Jäncke,

Was unser Gehirn liest und wie wir das Gehirn lesen

Daniel Hell,

Nicht das Gehirn, sondern der Mensch fühlt und denkt.

Diagnostische und therapeutische Auswirkungen einer Sprachverwirrung in der Psychiatrie

### *Literaturwissenschaft II*

Villő Huszai,

Utopien des Ganzen

### *Theologie*

Günter Bader,

Verflochtenheit.

Ein Versuch zur Lesbarkeit des Gottesnamens

Christina Reuter,

»... aus Jungfern werden Bräute, aus Lesern entstehen Schriftsteller«:

Der Leseakt bei Johann Georg Hamann

Philipp Stoellger,

Genese als Grenze der Lesbarkeit.

Über die Grenzen der Lesbarkeitsmetapher

### *Rechtswissenschaft*

Marcel Senn,

Die Bewegungsfähigkeit des Interpretieren.

Ein Beitrag zur kulturwissenschaftlichen Pädagogik  
der Textinterpretation in der Rechtsgeschichte

*Kunst- und Medienwissenschaft*

Jörg Huber,

Der Anspruch auf Unlesbarkeit der Bilder  
und die Lesbarkeit seiner Behauptung

**Ankündigung der Ringvorlesung des ZKH im SS 2005:**

**Sprachen der Macht.**

**Gesten der Er- und Entmächtigung in Text und Interpretation**

Mi, 6.4., 20.4., 18.5., 1.6., 15.6., 29.6.;

Zeit: 18.15–20.00;

Ort: Hauptgebäude der Uni, Rämistr. 71, Hörsaal KOL-F-150.

Vorträge:

6.4. Prof. Dr. K. Weimar,

Der Blick der Macht und die Übermacht des Überblicks.

Klopstock und sein König

20.4. PD Dr. Jan Bauke,

Macht und Ohnmacht poetischer Sprache –

dargestellt an Friedrich Nietzsches ›Also sprach Zarathustra‹.

18.5. Dr. Philipp Stoellger,

Souveränität im Spiel der Zeichen.

Zum Schein der Macht in religiöser Rede.

1.6. Prof. Dr. P. Bühler,

›Umgang mit auktorialer Nicht-Vollmacht‹ bei Kierkegaard.

15.6. Prof. Dr. B. Boothe,

Er- und Entmächtigung in der Psychotherapie.

29.6. Prof. Dr. P.-U. Merz-Benz,

Die Welt von Text und Interpretation –

ein operativ geschlossenes Sinnsystem.

Zum Thema:

»So spricht der Herr« heißt es bei den Propheten. »Ich aber sage Euch ...« heißt es in der Bergpredigt Jesu. Beides sind außerordentliche Gesten der Autorisierung mit dem Anspruch auf höchste Vollmacht. Und beides sind Gesten der Autoren dieser Texte, mit denen sie über einen kleinen Umweg ihren Text autorisieren. Solche Gesten und ihre Figuren beeindruckten, provozierten Aversionen oder können Angst machen. In jedem Fall sind sie näherer Aufmerksamkeit wert, um ihnen nicht zu erliegen, sei es in Unterwerfung oder zu schneller Ablehnung.

Denn es gibt viele Verwandte, nähere und ferne, dieser Gesten der Macht, sei es in der Psychotherapie oder in den grassierenden

Evaluationen, bei denen ganze Fakultäten auf die Couch gezwungen werden. Analytiker, Therapeuten und Großevaluatore[n] schreiben den Anderen etwas zu, urteilen über sie und suggerieren eine Vollmacht des unparteiischen Beobachters. Diese Gesten haben Schule gemacht, nicht zuletzt in der Interpretation der Wissenschaften selber. ›Ex cathedra‹ wird gelesen und gesagt, was Sache ist, was uns der Text sagen will und wie die entsprechenden Fragen lauten, auf die man bereits die Antworten hat. So zu interpretieren, setzt Maßstäbe, schließt andere Lesarten aus und deklariert, was richtig ist.

Interpretation ist demnach nicht frei vom Spiel der Macht – weder im Schreiben noch im Lesen. Wer schreibt, schafft Lesewelten, und wer liest, lebt vorübergehend darin. Diese kleinen Welten sind stets geordnet nach Maßgabe ihres Autors. Als Schöpfer einer ›small world‹ ist ein Autor daher vielerlei Versuchungen ausgesetzt, denen er nicht immer widerstehen wollen oder können. Er macht stets Gebrauch von seiner potentia – die nie eine potentia absoluta war und zudem mit jedem Gebrauch etwas kleiner wird. Denn bekanntlich schreibt die Sprache mit. *Wie* aber macht er Gebrauch von seiner Macht, wie zeigt sie sich und was zeigt sich daran?

Nach den Spuren der Macht – und nicht zuletzt auch ihrer Kritik – im Spiel der Zeichen zu fragen zielt auf Gesten und Figuren im Text, auf die Ermächtigungs- und Entmündigungsgesten eines Autors, auf die Macht der Sprache in diesem Spiel – und darin auch auf den Gebrauch, die der Leser von den Texten macht.

Denn Leser haben einige Freiheiten, wie sie sich zu dieser Ordnung der Textwelt verhalten wollen. Jeder Leser gerät nolens volens in die Rolle eines Bewohners der kleinen Textwelten. Und je nach Lektüre macht er Gebrauch von seinen Bürgerrechten in dieser Welt – wenn ihm die denn verliehen werden vom Autor. Andernfalls lebt er als Eindringling zwischen den Zeilen, greift anarchisch nach der Herrschaft über die Zeichen oder bleibt in kritischer Distanz, um deren Ordnung zu beschreiben.

Der übliche Blick auf die Gesten der Souveränität von Lesen und Schreiben wird in diesen Fragen *gewendet* – auf die Strukturen und Figuren der Sprache in Texten und auf deren Verwender. So zu blicken zielt auf eine Sprachphänomenologie der Macht, ihrer Spuren und manifesten Gesten; ihrer Kritik und der korrespondierenden Machtlosigkeit bis zur Ohnmacht.

**Ankündigung des interdisziplinären Kolloquiums des ZKH  
im SS 2005:**

Brigitte Boothe/Peter Fröhlicher/Peter-Ulrich Merz-Benz/  
Paul Michel/Philipp Stoellger:

Interdisziplinäres Kolloquium ›Sprachen der Macht.

Gesten der Er- und Entmächtigung in Text und Interpretation‹  
(Termine nach Vereinbarung).

---

## Impressum

Herausgeber:

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie  
an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich

Kirchgasse 9 • 8001 Zürich

Tel: 01/634 47 53 oder 01/634 47 51 • Fax: 01/634 49 91

e-mail: [hermes@theol.unizh.ch](mailto:hermes@theol.unizh.ch)

url: [www.unizh.ch/hermes/](http://www.unizh.ch/hermes/)

ISSN 1660-5403

Redaktion und Gestaltung:

Philipp Stoellger / Stefan Jooß

---