

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 blosser 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 Bärenienst. 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 gemeinigen 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 eingestiet 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 Zwielicht wie Zeiten im Übergang. Sie namhaft zu machen, versucht das Ortlose an einen Ort zu binden – oder es dort aufzuspüren, wo es sich eingestiet 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. Justizabel wird das bei ›dingfest‹ zu machenden Grenzverletzungen: wenn die Aggressionen 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 unregelten Räumen lebt der ›lack of moral sense‹: wo gefafft 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 Sumpfbüthen 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 Affektenteknik 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 halbwahr 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. Affektetechniken, 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 innewohnen, 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«¹.

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«².

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

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

² 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.