

Die Verwaltung der Gefühle in Theorie, Macht und Phantasie

Hermann Schmitz

Gefühle und ihre Verwaltung in der Theorie

Gefühle sind räumlich ortlos ergossene, leiblich ergreifende Atmosphären, vergleichbar dem Wetter und der reißenden Schwere, wenn man ausgeglitten ist und entweder schon stürzt oder sich gerade noch fängt: also solchen in den spürbaren Leib eingreifenden Mächten, die nicht selbst leibliche Regungen sind, aber nur am eigenen Leib, wenn auch manchmal als Widersacher, gespürt werden. Ebenso werden Gefühle nur im eigenleiblichen Spüren als ergreifende Mächte wirksam, aber allerdings kann man sie als Atmosphären darüber hinaus oft auch in der Umgebung wahrnehmen.

Wenn man das hört, möchte man sich die Augen reiben: Der Mensch, der so etwas sagt, scheint in der heutigen Welt ein Monstrum zu sein, ein Spinner oder Mythologe, der von moderner Naturwissenschaft und Psychologie nichts wissen will. Aber das ist Phänomenologie. Sie unterscheidet sich von der Naturwissenschaft und der Psychologie, die es dieser nachzutun sucht, nicht durch Unwissenschaftlichkeit, durch Fortlassen genauer Begriffe und Begründungen, sondern durch eine andere Methode und Interessenrichtung. Die Naturwissenschaft verdankt ihr Prestige einer intelligenten Filterung des Erfahrungsinhaltes und noch intelligenteren Konstruktionen über den abgefilterten Rest mit dem Erfolg, dem Menschen in vielen Fällen verlässliche Prognosen für das zu bieten, was er erfahren kann, wenn er sich mit wachen Sinnen zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten befindet. Dagegen interessiert sich der Phänomenologe dafür, was er jeweils gelten lassen muß, wenn er ernst nimmt, was er vorfindet, d.h. welchen Sachverhalten er dann die Anerkennung, daß es sich um Tatsachen handelt, nicht im Ernst verweigern kann, egal, ob er sie mag oder nicht. Phänomenologie kommt auch nicht ohne Konstruktionen aus, ist aber dem Konstruieren im Dienst des Vor-

hersagens so entgegengesetzt, wie das Graben in die Erde beim Ausschachten für Brückenpfeiler dem Schwung der durch leeren Raum zum anderen Ufer reichenden Brückenkonstruktion.

Die von mir vertretene, phänomenologisch gestützte Gefühlsauf-fassung schlägt dem ins Gesicht, was der aufgeklärte Europäer bisher mit völliger Selbstverständlichkeit vom Gefühl hält. Nach ihm sind Gefühle private Seelenzustände, während der Raum die Domäne der Physik sein soll, in der keine Gefühle vorkommen, wohl aber Gehirn-zustände, auf die man neuerdings, um die Domäne der Physik total zu machen, Seelenzustände zurückführen will. Diese vermeintliche Selbstverständlichkeit ist das Erbe des Diktats der antiken Philosophen, genauer eines Paradigmenwechsels, der sich unter deren Federführung – aber nicht nur in ihren Reihen – in der zweiten Hälfte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts (noch kurz vor Platons öffentlicher Wirksamkeit) ereignet hat und seither die europäische Intellektualkultur mit wenigen Ausnahmen (z.B. im spätantiken Neuplatonismus) beherrscht. Das neue Paradigma ist psychologistisch, reduktionistisch und introjektionistisch.

Psychologistisch, das heißt: Das Erleben des einzelnen Menschen, das anfangs auf halbautonome Regungsherde verteilt und für ergreifende Mächte – etwa Götter und Gefühle wie Eros und Wut (Lyssa) – offen war, wird in einer privaten Innenwelt abgeschlossen und dort der Regie einer zentralen Instanz (etwa der Vernunft oder des freien Willens) über die unwillkürlichen Regungen anvertraut. Demokrit, der Pionier des neuen Paradigmas, bezeichnet demgemäß das Innere des Menschen als buntes und leidensreiches Vorratshaus von Übeln und rät dagegen: „Das unbotmäßige Leid einer schmerz-erstarren Seele verjage durch Vernunft!“¹ 'Seele' (*psyché*) ist der erste Name dieser Innenwelt, mit der die Person gleichsam ein Haus bekommt, in dem sie Herr sein kann.

Reduktionistisch bedeutet: Die Außenwelt, d.h. die empirisch zugängliche Welt abzüglich aller Innenwelten, wird abgeschliffen bis auf Merkmale aus wenigen Standard-Sorten, die bequem intermomentan und intersubjektiv identifizierbar, quantifizierbar und selektiv variierbar, daher für Statistik und Experiment tauglich sind, und deren hinzugedachte Träger, die bei Demokrit, der auch Protagonist des Reduktionismus ist, die Atome und später – mit metaphorischer und großenteils unaufrichtiger Anleihe beim Leitbild des festen Körpers – die Substanzen sind. Was übrig gelassen wird, sind haupt-

sächlich Gestaltmerkmale an der Oberfläche fester Körper, allgemeiner die später so genannten primären Sinnesqualitäten wie Größe, Gestalt, Zahl, Ruhe, Bewegung, Anordnung, Lage im Raum. Sie bilden heute noch die gesamte Abstraktionsbasis der Physik, d.h. alles, was diese vom empirischen Weltstoff registriert.

Introjektionistisch, das heißt: Der Abfall der Abschleifung wird in den Innenwelten abgeladen und als 'bloß subjektive' Privatsache, als nicht ganz verlässlich bestimmbarer und unübersichtlicher Restposten der Vergegenständlichung, behandelt. Auch damit geht Demokrit voran, indem er die spezifischen, später 'sekundär' genannten Sinnesqualitäten als konventionell (νόμος, *nomos*) hinstellt, während bloß die Atome und das Leere echt seien.² Damit ist auch schon der größte Fehler dieser psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen Vergegenständlichung getroffen: Beim Abschleifen der Außenwelt und summarischen Wegstopfen des Abfalls in die Innenwelten hat man das Abgelegte zum größten Teil gar nicht zur Kenntnis genommen und nur auf die Farben, Töne, Gerüche usw., die sekundären Sinnesqualitäten, geachtet. Vergessen wurden der spürbare Leib und die leibliche Kommunikation³, ferner die Bedeutungen, d.h. die Sachverhalte, Programme und Probleme und ihre binnendiffusen Ganzheiten, nämlich die Situationen in dem von mir oft und ausführlich explizierten Sinn und darunter die vielsagenden Eindrücke, die natürlichen Einheiten der Wahrnehmung, schließlich auch die hier thematischen Atmosphären in jedem Sinn, sowohl als Wetter wie als Gefühl und in den Zwischenformen zwischen Wetter und Gefühl.

Für die Gefühle brachte dieses oberflächliche Verfahren der Introjektion zwar nicht das Schicksal völligen Verschwindens aus dem Blick wie beim spürbaren Leib, der gleichsam unter den Tisch der Vergegenständlichung fiel, aber einen kümmerlichen Eckplatz in der Intellektualkultur. Es fehlte sogar an einem passenden Namen. Man sprach von *pathos* (πάθος), *passio*, Passion, Leidenschaft oder von Emotion; dieses Wort bezeichnete den Aufruhr (des Volkes), ehe es in die Rede über Gefühle übernommen wurde.⁴ Diese Bedeutungshöfe zeigen eine Sicht, die von den Gefühlen nur vom Standpunkt der mit ihrer Bewachung und Bearbeitung beauftragten personalen Zentrale der Seele, etwa der Vernunft, Notiz nimmt. Da ist 'Affekt' schon besser, aber auch als Affekte werden die Gefühle nur im Hinblick auf die Vernunft und das von ihr in der Seele austarierte

Gleichgewicht betrachtet, als Störenfriede, die ihr bzw. ihm etwas antun.

Für Kant besteht das Gefühl in Lust und Unlust und ist der perfekt introjizierte, nämlich für Objekte der Außenwelt blinde Seelenzustand, „wodurch gar nichts im Objekt bezeichnet wird“.⁵ Damit vergleiche man, was die großen Dichter seines Landes und seiner Zeit seit Klopstock aus dem Gefühl herausholen! Dann zeigt sich, welchen Vorteil das poetische Kultursystem vor dem intellektuellen dadurch gewonnen hat, daß es von der Verkümmern des Gefühlsverständnisses durch die psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistische Vergegenständlichung bewahrt blieb. Nach Kant hat man den Gefühlen in der älteren Phänomenologie, von Brentano bis Scheler, wenigstens einen Gegenstandsbezug in Gestalt der sogenannten Intentionalität zurückgegeben, aber dabei nichts von ihrer innenweltlichen Privatisierung genommen und sie obendrein durch den Vergleich mit Intentionen oder Absichten rationalisiert. Der erste Theoretiker, der zu einem originalen Gefühl als Atmosphäre und andeutungsweise auch zur Leiblichkeit des affektiven Betroffenseins von ihm zurückfand, war von der Theologie her Rudolf Otto mit seiner Entdeckung des Numinosen, das zittern macht (*tremendum*) und zugleich entzückt (*fascinans*). Er hat sich dafür, weil er theoretisch-phänomenologisch nicht genug gerüstet war, verständnislose Vorwürfe von Kantianern gefallen lassen müssen.⁶

Rudolf Otto findet damit zum ursprünglichen Gefühlsverständnis der Griechen vor der demokritisch-platonischen Wende zurück. Wie er das Heilige, verstehen die vordemokratischen Griechen das Erotische als Atmosphäre, als die goldene oder süße Aphrodite, ohne die dem Mimnermos (fr. 1, Diehl) das Leben nichts wert ist, an die nach Pindar (6. olympische Ode 35) ein junges Mädchen bei der Verführung durch Apollon zuerst zart rührt (ψαύει, *psauēi*). Es ist der schimmernde Glanz und Zauber der Sphäre des Erotischen, womit der Mensch in Berührung kommt, was ihm nahe geht (μέλλει, *mellei*) und ihn hinreißt, noch nicht die private Lust geschlechtlichen Genusses. Bis ins 5. vorchristliche Jahrhundert hatten die Griechen noch kein Wort für 'Lust' außer für entgangene (bei Homer: „ἦδος“, *ädos*); „ἦδονή“ (*hädönä*) bedeutete Geruch. Erst gegen Ende des Jahrhunderts, als der Paradigmenwechsel geschehen ist, pariert die Lysistrate des Aristophanes den Einwand, die Männer würden den von ihr zur Erzwingung des Friedens angezettelten Sexualstreik der

Frauen mit Gewalt brechen, mit dem Argument: „Da ist keine Lust drin“ (*Lysistrate* V. 163). Aus der goldenen Aphrodite ist die private Geschlechtslust geworden, nach deren Aussicht die sexuelle Aktion sich richtet.

Der Theoretiker des durch diese Introjektion abgelösten frühgriechischen Gefühlsverständnisses ist Empedokles, der seinen Schüler aufruft, die Augen richtig aufzumachen, so daß er bemerkt, was los ist, und dann da draußen die Liebe zu sehen, gleich an Länge und Breite, die auch den menschlichen Gliedern eingepflanzt sei, wodurch die Sterblichen Liebes sinnen und einträchtige Werke vollenden, indem sie diese Liebe 'Freude' und 'Aphrodite' nennen.⁷ Die Liebe des Empedokles ist noch unbetroffen von der psychologischen Abgrenzung einer Innenwelt; sie ist eine atmosphärische, leiblich ergreifende, in den Gliedern wirkende Macht, in der alle Dinge zusammenkommen und nach einander verlangen, so wie sie in dem entgegengesetzten Groll sich entzweit verschieden gestalten.⁸

Eine auffällige Wiedergeburt dieses frühgriechischen Gefühlsverständnisses ereignet sich im Urchristentum. Die urchristliche Liebe ist der heilige Geist als ein Hochgefühl von Liebe, Freude und Freimut, das kein privater Seelenzustand ist, sondern eine die Erwählten tragende Atmosphäre, in der sie ebenso sind wie die von Liebe ergriffenen und geformten Wesen nach Empedokles: „Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm“ (1. Johannes 4,16). Dieses „in“ ist ganz konkret räumlich zu verstehen wie in vielen urchristlichen Zeugnissen, z.B. dem Zeugnis des Hermas vom Jähzorn, der den heiligen Geist aus dem Menschen vertreibt, wie ein Gefäß überläuft, wenn man zu viel hineinschüttet.⁹ Ebenso ist Pseudo-Paulus zu verstehen, der im Kolosserbrief von Begierde, Habsucht, Zorn und Pathos schreibt, worin die Adressaten vor ihrer Bekehrung herumgingen (3,5-8). Eine solche Atmosphäre ist auch der Friede; die uns noch geläufigen Redensarten 'Gehe hin in Frieden', 'Er möge ruhen in Frieden' sind im urchristlichen Sinn von einer räumlich ausgedehnten Atmosphäre, in der sich jemand aufhält, zu verstehen.¹⁰ Sogar die Person des Heilands verdunstet gleichsam zu einer Atmosphäre. Der Gnostiker Markos wagt sich demgemäß an die Aufforderung: „Nimm den Bräutigam auf und gehe in ihm herum.“¹¹ Ignatius von Antiochien fordert die Gläubigen auf, im Gebet *ein* Geist, *eine* Hoffnung in der Liebe und unsträflichen Freude zu sein: das sei Jesus Christus¹², von dem Paulus sagt: „Der Herr ist der

Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ (2. Korinther 3,17). Dieser Geist verbreitet also Freiheit, wo immer er (räumlich ausgedehnt) ist, und saugt die Figur des Herrn gewissermaßen in sich auf. Noch im 4. Jahrhundert stößt Basilius von Caesarea auf Christen, die sich lieber die Zunge abbeißen würden, als bei der Preisung des Vaters und des Sohnes auf die Worte „im heiligen Geist“ zu Gunsten der Worte „mit dem heiligen Geist“ zu verzichten.¹³

Die ergreifenden Gefühle tragen ihre Konflikte unter sich aus, wie nach 1. Johannes 4,18: „Vollkommene Liebe treibt die Furcht aus.“ Das ist buchstäblich so gemeint, wie bei Hermas¹⁴ die Vertreibung des heiligen Geistes durch Zorn oder die Klage des Paulus über das Gesetz der Sünde, die in seinen Gliedern wohnt und tut, was er nicht will (Römerbrief 7,16f. u. 21-24). Nicht die Seele, die bei Paulus keine Rolle spielt, sondern der Leib wird demnach ergriffen von einer der beiden einander feindlichen, als Atmosphären räumlich ergossenen Mächte Geist und Fleisch, die sich bei Paulus entgegenstehen wie Liebe und Groll bei Empedokles, da der Geist Liebe und Freude, das Fleisch Streit und Eiferung wirkt. Eine ähnliche Konzeption des Gefühls läßt den Chor im *Agamemnon* des Aischylos fragen: „Wieso denn schwebt beharrlich mir diese Angst als Vorsterherin des grauerblickenden Herzens vor [...] und setzt sich nicht, sie ausspeiend nach Art wirrer Traumbilder, gelehrige Kühnheit auf den lieben Thron des Gemüts?“ (V. 975-984). Das griechische Wort „φρήν“ (*phren*), das ich hier mit 'Gemüt' übersetze, meint auch das Zwerchfell und ist also psychophysisch ebenso doppelsinnig wie unser Wort 'Herz' im metaphorischen Gebrauch. Aischylos und Paulus, die vordemokratischen Griechen und die Urchristen, verbinden sich in einem archaischen Verständnis des Gefühls als eigenmächtig ergreifender, den Leib oder die Glieder beherrschender Atmosphäre, weil sie beide von der psychologisch-reduktionistisch-introjektionistischen Vergegenständlichung unberührt sind; die Übernahme des Platonismus durch die dem Urchristentum nachfolgenden Apologeten und Kirchenväter ist die Unterwerfung der Christen unter diese Denkart des nacharchaischen Griechentums. Vor die Hoffnung auf leibliche Auferstehung und Verwandlung, die keiner Seele bedurfte, schiebt sich die unsterbliche Seele, die im irdischen Leben an den Körper gefesselt ist.

Die Verwaltung der Gefühle in der Selbst- und Weltbemächtigung

Das archaische, der Introjektion vorausgehende Gefühlsverständnis bringt demnach die Gefahr mit sich, die Ergriffenheit zur Besessenheit zu steigern und den ergriffenen Menschen passiv dem Wirken und der Konkurrenz der ergreifenden Gefühle auszuliefern. Dadurch ergibt sich ihm das Bedürfnis nach Stärkung seiner Eigenmacht. Zu der Verwaltung der Gefühle in der Theorie durch die Vergegenständlichung, wovon ich bisher gesprochen habe, tritt daher ein zweiter Typ von Gefühlsverwaltung, die Verwaltung der Gefühle im Interesse der Macht über sie. Die Konzeption für das Verfahren dieser Verwaltung liefert die psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistische Vergegenständlichung, da sie optimale Chancen für menschliche Selbst- und Weltbemächtigung bereitstellt. Die psychologistische Abgrenzung und Zentrierung des Erlebens bringt die unwillkürlichen Regungen unter die Regie der Person, die ihnen als Vernunft, eventuell mit freiem Willen, mit Beruf und Vermögen zur Beherrschung gegenübertritt. Da die Introjektion diese Regungen aus der Außenwelt abgezogen hat, kann das Bedürfnis nach Weltbemächtigung zunächst zurücktreten, obwohl der Reduktionismus ihm äußerst günstige Aussichten bietet, die aber erst in der Neuzeit genützt werden. Dazu bedurfte es eines langen Durchgangs der westeuropäischen Menschheit durch die harte Schule menschlicher Selbstbemächtigung im Christentum, wodurch das affektive Betroffensein überhaupt auf das Interesse an Macht gesammelt und demgemäß geformt wurde, so daß eine gebündelte affektive Energie zusammenkam, bereit zum Ausbruch in technisch-imperialistische Weltbemächtigung, sobald ihre Fesselung an Gott sich löste.

Sogleich mit der Prägung des neuen Paradigmas wird die menschliche Selbstbemächtigung durch Herrschaft der Vernunft über die unwillkürlichen Regungen zu einem leitenden Thema der Philosophen: bei Demokrit, aus dessen nur in dürftigen Trümmern erhaltenen Sentenzen ich schon ein Beispiel gegeben habe¹⁵, und dann forciert bei Platon. Besonders dessen Seelenteilungslehre ist dafür maßgeblich, gleichsam zum Kristall geronnen in dem Gleichnis aus *Staat* (588b-e): Der Mensch im Menschen bewacht zusammen mit dem Löwen im Menschen das Ungeheuer im Menschen. Der äußere Mensch dieses Gleichnisses ist die Seele, die psychologistisch abgeschlossene und zentrierte Innenwelt; der innere, eigentliche Mensch

in diesem Menschen ist die Vernunft, die nach dem Prinzip 'divide et impera' herrscht, indem sie die Affekte unter sich entzweit und einen von beiden Teilen in ihren Dienst stellt. Dieser Teil ist der Löwe, nämlich der Herd derjenigen Affekte, die auf eine Ehrkränkung aggressiv reagieren, insbesondere also zorniger Mut. Der Trick der Vernunft besteht darin, den Impuls dieses Herdes von der Richtung gegen Kränkungen von außen abzulenken auf die kränkende Beschämung dadurch, unwillkürlichen sinnlichen Regungen unterworfen zu sein, und den Löwen so zu bewegen, sich mit dem Menschen im Menschen gegen das vielköpfige Ungeheuer im Menschen, die begehrlische Sinnlichkeit, zu wenden.

Zu den wichtigsten Folgen dieser Umorientierung gehört die Neubestimmung der charakteristischen Tugend griechischer Sittlichkeit, der *Sophrosyne*. Vor Platon ist *Sophrosyne*, dem etymologischen Sinn nach, der heile Zustand der φρόνη, also des schon vorhin erwähnten Regungsherdes, dessen Namen wir mit 'Zwerchfell', 'Gemüt', 'Gesinnung', 'Denkweise' übersetzen können; jedenfalls schwingt Leibliches mit. Dieser heile Zustand ist etwa das, was die Franzosen 'bon sens' nennen, die Ausgewogenheit des Stehens auf dem sittlichen Schwerpunkt, die dem Menschen den Blick für das rechte Maß und die Selbstsicherheit gibt, wodurch er vor labilem Taumeln zwischen Extremen (z.B. Überheblichkeit und Entmutigung) bewahrt bleibt. Schön arbeitet Thukydides diesen vorplatonischen Sinn in einer fingierten Rede des Spartanerkönigs Archidamos heraus.¹⁶ Platon macht aus der *Sophrosyne* den Gehorsam des schlechteren Seelenteils, der unwillkürlichen sinnlichen Regungen, gegen den besseren, aber kleineren, nämlich die mit den introvertierten Aggressionsaffekten verbündete Vernunft, entsprechend im Staat den Gehorsam der großen Masse der Bevölkerung gegen das Regime der sich auf die Polizeitruppe, die sogenannten Wächter, stützenden Philosophen. Die unwillkürlichen Regungen, besonders die sinnlichen und unter diesen die geschlechtlichen, haben nach Platons Hauptwerk *Staat* kein anderes Recht als das auf Ausübung ihrer Pflicht, der Vernunft und damit der personalen Selbstbeherrschung zu gehorchen; freier Spielraum zur Entfaltung ihrer Eigenart ist ihm ein Greuel, so daß er sich zu dem an Tolstoi erinnernden Verdikt hinreißen läßt: Sie sollen verdorren (δέον ἀρχμεῖν, *deon auchmeïn*; *Staat* 606 d). Dem entspricht die rücksichtslose politische Befehls-

gewalt des platonisch gebildeten Vernunftspezialisten nach Platons Dialog *Politikós*.

Die antiken Philosophenschulen (Aristoteliker, Stoiker, Kyrenaiker, Epikureer) haben mit je eigenen Modifikationen diese Überbetonung der personalen Selbstermächtigung gegen die unwillkürlichen Regungen fortgeführt. Merkwürdig genug hat sich aber auch das westkirchliche Christentum, als es nach Verebben des urchristlichen Geistes in die Bahn des Platonismus eingeschwenkt war, diese Stoßrichtung zu eigen gemacht, nur daß an die Stelle der Vernunft als Machthaber der erwünschten Gefühlsverwaltung nun der mehr oder weniger freie Wille gesetzt wird. Bei Augustinus, dem dogmatischen *chief whip* der Westkirche, kontrastieren auf das Seltsamste die völlige Hilflosigkeit des Menschen gegen den ihn nach Belieben erwählenden und verwerfenden Gott und das Motiv des Hasses gegen die *concupiscentia*, die sinnliche und namentlich geschlechtliche Begierde, die durch die Wollust der Eltern bei der Zeugung schon den Säugling mit der zum ewigen Tod in der Hölle führenden, nur durch die Taufe ablösbaren Erbsünde befleckt. Dieses Motiv ist die Kränkung der Eigenmacht des Willens, die Gefahr der Impotenz, daß das männliche Geschlechtsteil sich nicht bewegt, wenn wir wollen, aber bewegt, wenn wir nicht wollen.¹⁷ Wäre nicht diese Unsicherheit, würde Augustinus einem sündlosen Adam auch die geschlechtliche Begierde gönnen.¹⁸ Von anderen Leidenschaften als der geschlechtlichen (z.B. vom Zorn) überwältigt zu werden, demütigt nach Augustinus den Menschen weniger, weil wir dann uns selbst, nicht dem Körper, unterliegen.¹⁹ Diese Bemerkung zeigt, wie früh das Interesse an Selbstermächtigung gegen die unwillkürlichen Regungen auf den Anspruch übergreift, den Körpern ebenso überlegen zu sein. Von der Selbstbemächtigung führt der Weg zur Weltbemächtigung.

Dieser lange Weg, dessen wichtigste Etappe auf dem Boden des weströmischen Reiches das christliche Jahrtausend zwischen dem das Christentum politisch legitimierenden Edikt von Mailand (312 n. Chr.) und der Katastrophe politischer Überheblichkeit des Papsttums bei seinem Scheitern unter Bonifatius VIII. (1303) ist, wird durch die extensiv und intensiv massive Verstärkung der Gefühlsverwaltung im Christentum gebahnt. Man kann sagen, daß die psychologischerduktionistisch-introjektionistische Vergegenständlichung, im Altertum eine intellektuelle Konzeption in den Spuren Demokrits und des platonischen *Timaios*, erst durch das Christentum zum Feuer ge-

worden ist, dessen Brand die Massen angesteckt und schließlich die Energien der technisch-imperialistischen neuzeitlichen Weltbemächtigung freigesetzt hat. Das Transportmittel dieses Feuers war die Höllenangst. Sie entsprang dem Leitbild eines allmächtigen Gottes, der die Menschen nach ihrem Tod radikal polarisiert: Eine relativ kleine Schar Auserwählter wird zu nie endender Seligkeit in seiner Gegenwart eingeladen, die weit größere Masse aber einer unvorstellbar schrecklichen Dauerqual ohne Ende ausgeliefert, und niemand weiß, zu welcher Gruppe er gehört; dafür kommt es auf die relative Sündlosigkeit im Augenblick des Todes an, und dieser Augenblick kann jederzeit eintreten, so daß man sich jederzeit ängstlich bewachen muß, ob man nicht gerade einer Todsünde, auf der Gnadenentzug und Hölle steht, verfallen ist.

Solche Todsünden sind keineswegs nur Tatsünden, über die der Mensch willkürlich verfügen kann, sondern auch sogenannte Kapitalsünden, Sünden des Gefühls und der Gesinnung wie Stolz, Wollust, Geiz und die *acedia*, d.h. das traurige Gefühl der Haltlosigkeit, daß alles – und insbesondere der Geist des Christentums – sinnlos ist, mit der daraus folgenden Trägheit. Der alarmierenden, auf Dauer gestellten Bewachung seiner selbst dient die Pflicht zur Gewissensforschung und zum anschließenden Sündenbekenntnis mit folgender Büßerstrafe im Institut der Beichte, die nach dem Beschluß des 4. Laterankonzils 1215 jeder Christ einmal jährlich vor seinem Ortspfarrer, unter dessen Augen er lebt, in der österlichen Zeit abzulegen hat; sie muß nach Thomas von Aquin übersichtlich, freiwillig, rein, tapfer, beschämt, weinerlich, demütig, heftig, wahr, klipp und klar, schlicht, umfassend, selbstanklägerisch und vom Willen zu Gehorsam getragen sein²⁰ und sollte möglichst oft wiederholt werden, damit die immer neue Peinlichkeit des Bekenntnisses derselben Sünde einen Teil der sonst fälligen zeitlichen Sündenstrafen (namentlich im Fegefeuer) ersetzt.²¹

Diese Beichtpflicht ist einerseits eine enorme Schule objektivierender Selbstbeobachtung im Dienst der Selbstbemächtigung; der Christ sucht mit einem Sündenregister in der Hand seine Seele ab wie ein Soldat als Wachtposten den Horizont auf das Auftauchen eines möglichen Feindes. Andererseits wird dadurch alles affektive Betroffensein in das Interesse an Macht eingesammelt, zunächst in die Orientierung dieses Interesses auf einen Allmächtigen, auf dessen Gunst alles ankommt, und auf dessen irdische Beamte, die diese

Gunst verwalten und straff hierarchisch organisiert sind, mit einem Stellvertreter Gottes an der Spitze, dem Papst, der die vom Apostel Petrus geerbte Schlüsselgewalt besitzt, im Namen Gottes über ewige Seligkeit und Verdammung zu verfügen. Dieses passive Verhältnis des Christen zur Macht und ihren originalen oder leihenden Inhabern wird ergänzt durch ein aktives, das einerseits im Zugang zum Machthaber durch jederzeit möglichen Immediatvortrag im Gebet mit von Christus verheißener Wunscherfüllung besteht, andererseits in der Gelegenheit, im Namen Gottes und im Auftrag seiner Stellvertreter gegen dessen und deren Feinde, Heiden und Ketzer, mit Waffengewalt zu kämpfen, z.B. als Kreuzfahrer.

Auf diesem Wege geht das transzendente Machtinteresse allmählich in ein irdisches über, namentlich deshalb, weil der Stellvertreter Gottes zugleich Herr eines großen, aber gefährdeten Reiches in Italien, des Kirchenstaates, ist und seine geistliche Autorität bedenkenlos in den Dienst der Konsolidierung dieser territorialen Machtstellung und seiner Bereicherung stellt. Einen wichtigen Anstoß erhält diese Entwicklung beim 4. Kreuzzug 1202-04, als sich die Kreuzfahrer bewegen lassen, statt ins heilige Land nach Konstantinopel zu fahren und das dortige christliche Kaiserreich plündernd zu erobern, und der Papst ihr Tun, das ihn von der lästigen Konkurrenz des griechisch-orthodoxen Christentums zu befreien scheint, nach anfänglichem Zögern gutheißt. Die Umwendbarkeit religiöser Machtausübung in rücksichtslose Verfolgung sehr irdischer Zwecke ist hier einmal auf breiter Front vorgemacht worden und hat den Weg für Nachahmer geebnet. Auf diese Weise verliert die Bindung des affektiven Betroffenseins an das Thema der Macht ihre transzendente Richtung. Die französische Regierung unter Philipp dem Schönen hat das durchschaut. An ihrer neuen Nüchternheit bricht sich der überhöhte Machtanspruch des Papsttums unter Bonifatius VIII. Gleichzeitig entdeckt Meister Eckhart das Verfahren, durch Radikalisierung der von Augustinus verkündeten völligen Ohnmacht des Menschen vor Gott zu gänzlicher Gelassenheit Gott zu überholen. Er sitzt aber noch am grünen Tisch der Scholastik. Reichlich zwei Jahrhunderte später schiebt Francis Bacon den grünen Tisch weg und gibt dem Menschen das Signal zu eigener Machtergreifung, die Selbstbemächtigung durch Weltbemächtigung zu ergänzen.

Fortan überstürzen sich die politische Eroberung der Erde im europäischen Imperialismus und die rationale Eroberung der Natur

durch die mathematische Naturwissenschaft und die in deren Spuren tretende moderne Technik. Damit kommt endlich die reduktionistische Komponente der Vergegenständlichung voll zum Tragen. Vorher konnte sie zurücktreten, weil die systematische Objektivierung der Außenwelt Nebensache blieb, solange die Kultur von der Aufgabe absorbiert war, Selbstbemächtigung auf der Grundlage des Psychologismus und der Introjektion an der Seele zu exerzieren. In dieser Zeit begnügte man sich mit einer semi-reduktionistischen Vergegenständlichung der Außenwelt, namentlich im Gefolge der aristotelischen Elementenlehre mit den zwei Qualitätenpaaren warm-kalt und trocken-feucht, von denen nur das zweite reduktionistisch durch Gestaltmerkmale definiert war.²² Erst im 17. Jahrhundert bekennen sich die Reduktionisten wieder zu Demokrit als Vorbild (z.B. Gassendi, Locke, der junge Leibniz). Demokrits Atomismus wird zum Leitbild der Gefühlsverwaltung in der modernen Aufklärung, die dem einzelnen Menschen als atomarer Person genügend Vernunft zutraut, um ihn nach seinem Belieben auf die Suche nach Glück (*pursuit of happiness*) schicken zu können, ohne von dem daraus resultierenden Krieg aller gegen alle eine Katastrophe zu fürchten, vielmehr in der von Kant formulierten Hoffnung, daß der „Antagonismus“, die „ungesellige Geselligkeit der Menschen“, zur „Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird“.²³ Aus diesem Grund verbündet sich die Aufklärung mit dem Kapitalismus und der Marktwirtschaft und setzt auf den unmöglichen Einklang der einander widersprechenden Ideale von Freiheit und Gleichheit.

Die Verwaltung der Gefühle in der Phantasie

Die Philosophen und in deren Gefolge die Theologen sowie die Naturwissenschaftler und modernen Aufklärer, die säkularisierten Erben der Theologie, haben die Gefühle also mit einer sehr einseitigen, nämlich bloß auf Macht durch menschliche Selbst- und Weltbemächtigung ausgerichteten Tendenz verwaltet. Ihnen ist aber in derselben europäischen Kultur ein überaus mächtiger Konkurrent der Gefühlsverwaltung gegenübergetreten, in Gestalt des Kultursystems der Phantasie, das hauptsächlich von der Dichtung besetzt wird. Zur Eigentümlichkeit der europäischen Kultur scheint mir zu gehören, daß die Kultursysteme des Behauptens in Philosophie, Wissenschaft und Religion zwar viel mehr von der Wirklichkeit ausblenden als

z.B. die entsprechenden ostasiatischen Kultursysteme und für diese Einseitigkeit auch einen besonders rigorosen Dominanzanspruch erheben, andererseits aber dann, wenn nichts behauptet werden soll, der kulturellen Entwicklung viel Spielraum lassen, so daß sich verschiedene Kultursysteme recht frei entwickeln können, und das kommt besonders der Dichtung zugute. Ich will das am klassischen und prototypischen Beispiel der Liebe zeigen, verstanden als geschlechtliche Paarliebe. Um diese von anderen Liebesformen zu unterscheiden, sprechen wir von Erotik und tun dann so, als ob der griechische Eros dasselbe sei wie die Liebe der Geschlechter (einschließlich der Homoerotik) in unserem Sinn. Sogar Goethe erlag diesem Irrtum, als er eine Strophe seiner *Urworte. Orphisch* mit *Ἔρως, eros* überschrieb.

In vorhellenistischer Zeit ist Eros bei den Griechen aber etwas viel Allgemeineres und Unbestimmteres, nämlich ein unspezifischer, dunkler Zuwendungsdrang, das Gegenteil des panischen Abwendungsdranges Phobos, vergleichbar dem Willen im Sinne von Schopenhauer und wie dieser vorzugsweise am Geschlechtstrieb zu erkennen, aber auch fähig, sich zu Hunger und Durst, Habgier, Herrschsucht, Jagdlust, Zerstörungswut, blinder Kampfgier, Mordlust, Todesverlangen, Würfelspielsucht, Eitelkeit der Frau und Ruhmsucht der Männer, Heimweh oder umgekehrt Trieb zur Ausfahrt über See, Schaulust, Kleptomanie und anderem mehr zu gestalten.²⁴ Als heftig, aber ohne fest bestimmtes Ziel vorantreibende Erregung ist er den Griechen bis in die mittlere Komödie des 4. Jahrhunderts v. Chr. hinein unheimlich und ihrem Streben nach personaler Selbstermächtigung zuwider; sie malen ihn düster, aber neigen auf Grund seiner Dynamik und Spannweite dazu, ihm einen Platz als oder beim Urprinzip zuzugestehen, auch darin Schopenhauers Einschätzung des Willens vergleichbar.

Eros ist nicht Erotik; Erotik als *fascinans* ist für die vorhellenistischen Griechen vielmehr Aphrodite, die goldene, der schimmernde, nur halb personifizierte Glanz des Erotischen in unserem Sinn. Im Zeichen der Aphrodite steht für die Griechen eine Hälfte dessen, was für uns geschlechtliche Paarliebe sein kann. Aphrodite ist die faszinierende, lockende, verführerische Erotik, die die Griechen in der Knabenliebe und mit Hetären ausleben, eine Liebe ohne Lebensgemeinschaft. Die liebevolle Lebensgemeinschaft von Mann und Frau steht bei den Griechen auf einem anderen Blatt und hat einen ande-

ren Namen: *Philia* von *philos*, einem Adjektiv, das das Eigene nicht im juristischen Sinn des Eigentums bezeichnet, sondern als das, woran man hängt, was man – selbst noch nach einer Entzweigung – als sich zugehörig empfindet. In dieser Weise gehören Eheleute wie Odysseus und Penelope zusammen: intensiv, aber ohne *fascinans*, Entzücken oder Enthusiasmus. Die Herzlichkeit ist bei Odysseus im Verhältnis zu seinem Vater Laertes stärker ausgeprägt als gegenüber der Gattin, der er sich dennoch mehr zugehörig fühlt, so daß er auf der zehnjährigen Irrfahrt fast magnetisch zu ihr gezogen wird. *Philia* ist geschlechtliches und häusliches Zusammengehören mit starker Bindekraft, aber ohne verführerischen Glanz.

Die Römer kennen keinen Eros. *Cupido* ist geschlechtliches Begehren, *amor*, fast dasselbe, was wir „Liebe“ nennen. Die vieldeutige Unheimlichkeit des Eros findet bei den Römern keine Resonanz. Vielleicht deswegen gelingt ihnen die Synthese der geschlechtlichen Paarliebe, die den Griechen in Aphrodite und *Philia* auseinanderfiel. Entscheidend ist dafür die Durchdringung mit dem spezifisch römischen Motiv der *fides*. *Fides* ist eine Atmosphäre, die den Geber und Nehmer verbindet; man kann sie geben und in ihr sein (wie im urchristlich verstandenen Frieden). Sie ist nicht in private seelische Anteile des Gebers und Nehmers aufteilbar, daher ebenso Treue (von Seiten des Spenders) wie Vertrauen (von Seiten des Empfängers), woraus im Christentum der religiöse Glaube wurde. Ferner ist sie eine anspruchsvolle, gebietende Atmosphäre mit Autorität. In beiden Hinsichten gleicht sie den Gefühlen, und dadurch wird sie fähig, mit der Liebe zu verschmelzen. Liebe als Gefühl ist wie *fides* eine Atmosphäre mit bindender Autorität. Das haben die römischen Liebeselegiker mit Catull an der Spitze und Properz und Tibull in der Nachfolge erkannt und daraus eine geschlechtliche Paarliebe konzipiert, in der die faszinierende, zur Leidenschaft verführende Aphrodite mit der Liebe als Lebensgemeinschaft, dem *foedus* der Liebenden, in einer Weise zusammenfällt, die den Griechen in vorhellenistischer Zeit versagt geblieben war. Diese Konzeption ist für das europäische Liebesverständnis seither maßgeblich geblieben, wenigstens als Ideal.

Mit dieser römischen Synthese hat die Verwaltung des Gefühls in der dichterischen Phantasie das erotische Leitbild im Abendland anhaltend umgeprägt. Um eine zweite, dem hohen Mittelalter angehörige Revolution dieses Leitbildes durch die Gefühle verwaltende dichterische Phantasie zu beleuchten, muß ich kurz in die Phänome-

nologie der Gefühle abschweifen. Ich habe Atmosphären, die Gefühle sind, als Gestalten im Sinne der Gestaltpsychologie und thematisch gebundene Gefühle als zentrierte Gestalten charakterisiert. Mit der Zentrierung hat sich am Beispiel optischer Gestalten der Gestaltpsychologe Wolfgang Metzger befaßt.²⁵ Er unterscheidet Zentrierung im Verdichtungsbereich von Zentrierung im Verankerungspunkt. Verdichtungsbereich einer Gestalt ist die Stelle, wo sich ihre Eigenart anschaulich sammelt, beim Eichenblatt der charakteristisch gezackte Umriß, Verankerungspunkt dagegen die Stelle, von wo die Gestalt sich anschaulich aufbaut, beim Blatt der Ansatz am Stiel. Ich habe diese Begriffe in die Theorie der zentrierten Gefühle übertragen. Wenn z.B. ein gefährlicher Mensch einen anderen Menschen mit dem Tode bedroht, ist dessen Furcht einerseits Furcht vor dem Mörder, andererseits Furcht vor dem Tod; jener ist Verdichtungsbe- reich, dieser Verankerungspunkt der Furcht. Im kritischen Augenblick gilt die Furcht primär dem Mörder, nicht dem Tod; das ist auch biologisch zweckmäßig, weil man sich nur gegen jenen, nicht gegen diesen wehren kann. Daran zeigt sich, daß die Furcht mit der Gabelung ihres Zentrums nicht nur auf ein Kausalverhältnis reagiert – denn dann wäre der Mörder nur sekundär ihr Objekt als Ursache des eigentlich gefürchteten Todes –, sondern physiognomisch oder gestalthaft gegliedert ist.

Ebenso wie zur Furcht gehört die Gabelung des Zentrums zum Zorn, der nur als Zorn auf jemand über etwas möglich ist. Dagegen gibt es zwar Freuden an etwas (Verdichtungsbereich) und über etwas (Verankerungspunkt), aber auch Freuden, die es nur an etwas und nicht über etwas sind, und umgekehrt. Daß wirklich ein gehaltvoller Unterschied vorliegt, zeige ich gern am Beispiel der Freude des Kandidaten nach bestandem Examen. Wenn es sich um bloße Freude *über* das Bestehen handelt, wird der Kandidat den gefährlichen und wohl auch peinlichen Vorgang gern los sein und ohne Bedauern vergessen, während er sich die dem Erfolg verdankten Chancen aus- malt; bei Freude *am* bestandenen Examen wird er dagegen liebevoll bei der Erinnerung verweilen. Ähnlich kann z.B. die Freude an einer schönen Landschaft bei ihr verweilen lassen, ohne daß irgend etwas im Blick wäre, worüber man sich freute.

Die Unterscheidung zwischen Verdichtungsbereich und Veranke- rungspunkt eines zentrierten Gefühls liefert den Leitfaden zum Be- greifen einer wichtigen Stufe in der Geschichte des europäischen Lie-

bens, wobei dichterische Gefühlsverwaltung den Wechsel besorgt hat. Seit die Liebe bedacht wurde, haben sich Dichter und Philoso- phen an ihr versucht, aber das relative Gewicht ihrer Bemühungen hat sich verschoben: Bis tief ins Mittelalter hinein führten die Philo- sophen, danach die Dichter. Charakteristisch für die Liebestheorien der Philosophen ist das Gewicht, das sie auf den Verankerungspunkt legen, den sie für eine Liebe mit gegabeltem Zentrum hinter den Verdichtungsbereich stellen. Das gilt für Platon, Aristoteles, Cicero und Augustinus. Ihr Epigone ist im hohen Mittelalter Alcher von Clairvaux, dessen einflußreicher Traktat *De spiritu et anima* lange für augustinish gehalten wurde. Er faßt diese Liebesauffassung in der Definition zusammen: „Liebe ist Ergötzung des Herzens von je- mand an etwas wegen etwas, beim Verlangen in Bewegung und bei Freude im Ruhezustand.“²⁶ ‘An etwas wegen etwas’: Jenes ist der Verdichtungsbereich, dieses der Verankerungspunkt. Die Liebe mit Verankerungspunkt mediatisiert den Geliebten; er füllt nicht das Zentrum, sondern steht darin nur im Vordergrund, um den Veranke- rungspunkt, um den es geht, durchscheinen zu lassen.

Der Minnesang steht fast ganz im Zeichen dieser philosophischen Liebesauffassung. Die Dame wird um ihrer Vorzüge, ihrer Schön- heit, ihrer Tugend, ihres Anstandes willen geliebt und ange- schwärmt. Man kann sich daher auch durch bloße Nachricht von ih- ren Vorzügen in sie verlieben; dann wird die Liebe zu der von den Troubadours besungenen Fernliebe. Die beharrliche Bindung des Verdichtungsbereiches an den Verankerungspunkt verleiht der Min- nesängerliebe einen eigentümlich steifen Zug, wodurch sie an ein Puppenspiel erinnert. Ähnliches gilt vom antiken Liebesroman, z.B. Heliodors *Aithiopiká*, der bis ins 17. Jahrhundert das Entzücken höf- ischer Leser war, auf uns aber (abgesehen vom Roman des Longos) wie flache Unterhaltungsliteratur wirkt, weil die Geliebte in diesen Liebesgeschichten auf einen idealen Verankerungspunkt von Tu- gend, Schönheit oder dergleichen projiziert wird, also nie das Profil einer an sich selbst bemerkenswerten Figur erhält.

Der Bruch mit diesem leitbildlichen Liebesverständnis, wobei die Dichter den Philosophen die Führung in der Auslegung der Paarliebe abnehmen, ereignet sich in Gottfrieds *Tristan*. Das Neue an Gott- frieds Liebespaar ist, daß es und der Dichter jede Legitimation durch einen Verankerungspunkt der Liebe ausschlägt und statt dessen gleichsam in provozierender Nacktheit eine unbedingte geschlechtli-

che Paarliebe in den Raum gestellt wird, ohne jede Andeutung einer Zensur mit erhobenem Zeigefinger. Gottfried weicht damit nicht nur von seinen Vorarbeitern am Tristanstoff Thomas und Berol ab, sondern er tut es demonstrativ mit sorgsam gesetzten Signalen.²⁷ Diese Liebe braucht keinen Verankerungspunkt mehr und verschmäht ihn. Nur durch Fortfall des Verankerungspunktes wird der moderne Liebesroman möglich, der sich in die persönlichen und gemeinsamen Situationen der Liebenden und Geliebten vertieft und die Verstrickungen der Liebe daraus entwickelt, statt die Figuren auf den Hintergrund eines legitimierenden Ideals zu projizieren. Damit überrundet das Kultursystem der Phantasie das Kultursystem des Behauptens in der Verwaltung eines für das Sehnen der Menschen zentralen Gefühls, der geschlechtlichen Paarliebe. Es sprengt so an dieser Stelle die Engen der psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen Vergegenständlichung: Persönliche und gemeinsame Situationen mit den sie füllenden Atmosphären des Gefühls, die von der Schienung des Hinblicks auf den Verankerungspunkt der Liebe ausgeblendet waren, werden zur Vertiefung in sie offen für Dichtung und durch diese angeregte Phantasie. Das kommt nicht nur dem Lieben und Geliebtwerden zugute, sondern, viel allgemeiner: der Befreiung der Gefühle vom Joch des Psychologismus und Reduktionismus.

Anmerkungen

- 1 Die Fragmente der Vorsokratiker. Hg. v. Hermann Diels u. Walter Kranz. 8. Aufl. Berlin 1954. Fragmente 68 B 149 u. 290.
- 2 Ebd., 68 B 125.
- 3 Vgl. z.B. Schmitz, Hermann: Der unerschöpfliche Gegenstand. Bonn 1990, 2. Aufl. 1995. S. 115-153; Der Spielraum der Gegenwart. Bonn 1999, S. 211-214.
- 4 Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band I. Basel 1971, Sp. 94.
- 5 Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. 3. Aufl. Berlin 1799, S. 4 u. 9.
- 6 Vgl. Schmitz, Hermann: System der Philosophie. Bd. 3. Teil 4: Das Göttliche und der Raum. 2. Aufl. Bonn 1995, S. 74-89.
- 7 Diels/Kranz (Anm. 1), 31 B 17 Z. 20-24.
- 8 Ebd., 31 B 21 Z. 7f.
- 9 Hermas: Der Hirt. Mandatum V 1, 2,3; V 2, 5.
- 10 Schmitz (Anm. 6), S. 33-35.
- 11 Irenaeus Adversus Haereses I 13, 3.

- 12 Brief an die Magnesier 7, 2.
- 13 Basilius: De spiritu sancto. Kap. 25. In: Mignes Patrologia Graeca. Bd. 32. Sp. 180 A.
- 14 Hermas (Anm. 9).
- 15 Diels/Kranz (Anm. 1), S. 588.
- 16 Historiae I 84.
- 17 Augustinus: De peccatorum meritis et remissione 2, 36 (XXII).
- 18 Augustinus: Contra Julianum 4, 57.
- 19 Augustinus: De civitate Dei 14, 23.
- 20 Summa theologiae Teil III Supplement q. 9 a. 4.
- 21 Ebd. q. 10 a 2 c., q. 8 a. 5 ad 4, q. 18 a. 2 obi. 4 et ad 4.
- 22 Aristoteles: De generatione et corruptione 329b 24-32: Das Trockene ist von sich aus berandet, aber von außen schwer zu beranden, für das Feuchte (Flüssige) gilt das Gegenteil. Die entsprechenden Definitionen für das Warme und Kalte sind Verlegenheitslösungen.
- 23 Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Kants gesammelte Schriften. Hg. v. d. königlich-preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 8. Berlin 1912/23. 4. Satz. [Nachdr. Berlin 1968, S. 20]
- 24 Vgl. Schmitz, Hermann: System der Philosophie. Bd. 3. Teil 2: Der Gefühlsraum. 3. Aufl. Bonn 1998, S. 440-446: Eros als Drangmacht. Belege für die angegebene Differenzierung dort S. 442.
- 25 Metzger, Wolfgang: Psychologie, 5. Aufl. Darmstadt 1975, S. 175-179.
- 26 Mignes Patrologia Latina. Bd. 40. Spalte 813.
- 27 Vgl. Schmitz, Hermann: Die Liebe. Bonn 1993, S. 182-191.

Menschliche Gefühle wie Trauer, Wut, Mitleid oder Langeweile lassen sich einerseits als anthropologische Konstanten betrachten. Andererseits erweisen sich menschliche Emotionen als historisch veränderbar und kulturell je anders überformt. Was unter Gefühl, Affekt, Psyche und Seele verstanden wird, variiert in hohem Maße.

Dieser Band untersucht in einem Panorama von der Antike bis zur Gegenwart, wie Gefühle in verschiedenen Epochen und Kulturen artikuliert und inszeniert werden. Gezeigt wird, wie sich schicht- und geschlechtsspezifische Vorstellungen von Emotionalität wandeln, welche Rolle Gefühle in der Kommunikation spielen, wie sich das Verhältnis von Emotionen und Körperlichkeit verändert und welchen Einfluss Medien auf die Wahrnehmung von Gefühlen haben.

Die Autoren des Buches sind Renate Schlesier, Hermann Schmitz, Hartmut Böhme, Gerd Althoff, Werner Röcke, Helga Meise, Barbara Korte, Ute Frevert, Martina Kessel, Claudia Lenssen und Klaus-Peter Köpping.

ISBN 3-412-08899-4



www.boehlau

EMOTIONALITÄT

Zur Geschichte der Gefühle



Herausgegeben
von

Claudia Benthien, Anne Fleig
und Ingrid Kasten

Literatur – Kultur – Geschlecht

Studien zur Literatur- und
Kulturgeschichte

In Verbindung mit
Jost Hermand, Gert Mattenklott,
Klaus R. Scherpe und Lutz Winckler

herausgegeben von
Inge Stephan und Sigrid Weigel

Kleine Reihe
Band 16

EMOTIONALITÄT

Zur Geschichte der Gefühle

Herausgegeben
von

Claudia Benthien,
Anne Fleig
und Ingrid Kasten



2000

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Dieses Buch ist aus einer Universitätsvorlesung im Sommersemester 1999 an der Freien Universität Berlin hervorgegangen, die vom Graduiertenkolleg »Körper-Inszenierungen« im Zusammenhang mit dem SFB »Kulturen des Performativen« veranstaltet wurde. Die große öffentliche Resonanz hat uns darin bestärkt, das Thema weiter zu verfolgen und in der vorliegenden Form zu vertiefen. Wir möchten dem Böhlau Verlag für die ausgezeichnete Zusammenarbeit danken, namentlich Iris Gehrke und Sandra Hartmann. Unser besonderer Dank gilt Barbara Koehler für ihre umsichtige und engagierte Erstellung der Druckvorlage.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Emotionalität :

zur Geschichte der Gefühle / hrsg. von Claudia Benthien ... –
Köln ; Weimar ; Wien : Böhlau, 2000
(Literatur – Kultur – Geschlecht : Kleine Reihe; Bd. 16)
ISBN 3-412-08899-4

© 2000 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln
Ursulaplatz 1, D-50668 Köln
Tel. (0221) 91 39 00, Fax (0221) 91 39 011
vertrieb@boehlau.de

Alle Rechte vorbehalten

Umschlagabbildung: Dierk Bouts, *Mater Dolorosa* (Ausschnitt),
um 1460, Art Institute of Chicago
Satz: Barbara Koehler, Berlin
Druck und Bindung: MVR-Druck, Brühl
Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier.
Printed in Germany
ISBN 3-412-08899-4

Inhalt

<i>Claudia Benthien, Anne Fleig und Ingrid Kasten:</i> Einleitung	7
<i>Renate Schlesier:</i> Die dionysische Psyche. Zu Euripides' <i>Bakchen</i>	21
<i>Hermann Schmitz:</i> Die Verwaltung der Gefühle in Theorie, Macht und Phantasie	42
<i>Hartmut Böhme:</i> Himmel und Hölle als Gefühlsräume	60
<i>Gerd Althoff:</i> Gefühle in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters	82
<i>Werner Röcke:</i> Die Faszination der Traurigkeit. Inszenierung und Reglementierung von Trauer und Melancholie in der Literatur des Spätmittelalters	100
<i>Helga Meise:</i> Gefühl und Repräsentation in höfischen Selbstinszenierungen des 17. Jahrhunderts	119
<i>Barbara Korte:</i> Theatralität der Emotionen. Zur Körpersprache im englischen Roman des 18. Jahrhunderts	141
<i>Martina Kessel:</i> Das Trauma der Affektkontrolle. Zur Sehnsucht nach Gefühlen im 19. Jahrhundert	156

Ute Frevert:

Vertrauen. Historische Annäherungen an
eine Gefühlshaltung 178

Claudia Lenssen:

Unterworfenen Gefühle. Nationalsozialistische
Mobilisierung und emotionale Manipulation
der Massen in den Parteitagfilmen Leni Riefenstahls 198

Klaus-Peter Köpping:

'Bauch haben'. Die Inszenierung von
Gemeinschaftsgefühl in Japan 213

Abbildungsnachweise 238