



# Leseprobe

PhD Jan Plamper

## **Geschichte und Gefühl**

Grundlagen der  
Emotionsgeschichte

---

"Ein lehrreiches, erhellend und glänzend geschriebenes Buch." *Süddeutsche Zeitung*

Bestellen Sie mit einem Klick für 29,99 €



---

Seiten: 480

Erscheinungstermin: 12. November 2012

Mehr Informationen zum Buch gibt es auf

[www.penguinrandomhouse.de](http://www.penguinrandomhouse.de)

# Inhalte

- Buch lesen
- Mehr zum Autor

## Zum Buch

---

### **Über die Macht der Emotionen von der Antike bis in unsere Zeit**

Wie verändern sich Moral und Ehre im Laufe der Zeit, was bedeutet Vertrauen in der Wirtschaftsgeschichte, was richtete die sprichwörtliche »German Angst« im 20. Jahrhundert an, und wieso befinden wir uns im sogenannten therapeutischen Zeitalter?

Gefühle schreiben Geschichte, sie bestimmen Macht und Politik. Triebe, Affekte und Leidenschaften sind kulturspezifisch, zeitlichem Wandel unterworfen und für den Lauf der Geschichte von immenser Bedeutung. Wenn Menschen lieben oder hassen, wenn sie ehrgeizig, rachsüchtig oder stolz sind, wenn sie Freude, Mitleid, Zorn oder Schuld empfinden – dann hat das Einfluss auf ihr Handeln. Diese scheinbar banale Erkenntnis eröffnet völlig neue Perspektiven auf vergangene Zeiten und ihre Auswirkungen auf die Gegenwart.

Gut erzählt und mit zahlreichen Beispielen aus der Vergangenheit führt Jan Plampers Buch in das boomende Forschungsgebiet der Emotionsgeschichte ein. Zugleich warnt er vor voreiligen Schlüssen und leichtfertigen Anleihen bei den Neurowissenschaften, die viele aktuelle Debatten – wie zum Beispiel die Frage nach der Willensfreiheit – bestimmen.

Jan Plamper  
GESCHICHTE UND GEFÜHL

Jan Plamper

G E S C H I C H T E  
U N D  
G E F Ü H L

*Grundlagen der Emotionsgeschichte*

Siedler



Verlagsgruppe Random House FSC-DEU-0100  
Das für dieses Buch verwendete FSC-zertifizierte  
Papier EOS liefert Salzer Papier, St. Pölten, Austria.

Erste Auflage

Copyright © 2012 by Siedler Verlag, München,  
in der Verlagsgruppe Random House GmbH

Umschlaggestaltung: Rothfos + Gabler, Hamburg

Lektorat: Christiane Fritsche, Düsseldorf

Bildredaktion: Dietlinde Orendi, München

Satz: Ditta Ahmadi, Berlin

Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck

Printed in Germany 2012

ISBN 978-3-88680-914-1

[www.siedler-verlag.de](http://www.siedler-verlag.de)

*Meinem Berliner Feel Tank*

## Inhalt

### **Geschichte und Gefühl: Eine Einleitung** II

Was ist Emotion? · Wer hat Emotion? · Wo ist Emotion? ·  
Haben Emotionen Geschichte? · Mit welchen Quellen lässt  
sich Emotionsgeschichte schreiben?

#### KAPITEL I

### **Geschichte der Emotionsgeschichte**

1. Lucien Febvre und die Emotionsgeschichte 53
2. Emotionsgeschichte vor Febvre 56
3. Emotionsgeschichte neben und nach Febvre 62
4. Der 11. September 72
5. Barbara Rosenwein und emotionale Gemeinschaften 78

#### KAPITEL II

### **Sozialkonstruktivismus: Ethnologie**

1. Von der Verschiedenheit des Fühlens 89
2. Gefühle in Reiseberichten und früher Ethnologie 95
3. Gefühle bei den Klassikern der Ethnologie 98
4. Frühe Emotionsethnologie der 1970er Jahre 106
5. *Linguistic turn* und Sozialkonstruktivismus 116
6. Sozialkonstruktivismus neben Rosaldo, Abu-Lughod und Lutz 130
7. Sozialkonstruktivistische Emotionsethnologie – ein Zwischenfazit 135
- EXKURS I: SOZIOLOGIE 138
8. Die 1990er I: Emotionsethnologie jenseits des Sozialkonstruktivismus 152
- EXKURS II: EMOTIONSLINGUISTIK 154

9. Die 1990er II: Sozialkonstruktivismus/Universalismus überwinden?	161
10. Neuere universalistische Emotionsethnologie	168

### KAPITEL III

#### **Universalismus: Lebenswissenschaften**

1. Paul Ekman und Basalemotionen	177
2. Fahrplan für Kapitel III	193
3. Charles Darwin, <i>Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren</i> (1872)	195
4. Die Anfänge der psychologischen Emotionsforschung	206
5. Emotionslabore und Laboremotionen	214
6. Wie gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen auch den Hirnraum ordneten	223
7. Hirnemotionsforschung	225
8. Freuds fehlende Gefühlstheorie: Annäherung an eine Leerstelle	231
9. Der psychologische Emotionsboom ab den 1960er Jahren	239
10. Eine synthetische kognitiv-physiologische Emotionstheorie: Das Schachter-Singer-Modell	239
11. Emotionen mit einer Bewertungsdimension: Die kognitive Psychologie und <i>appraisal</i> -Modelle	241
12. »Seelenerkundungsschacht«? Die Neurowissenschaften, fMRI und andere bildgebende Verfahren	244
13. Joseph LeDoux und die zwei Pfade der Angst	251
14. Antonio Damasio und die Somatic Marker Hypothesis	253
15. Giacomo Rizzolatti, Vittorio Gallese, Marco Iacoboni, die Spiegelneuronen und soziale Emotionen	258
16. Auf den Schultern von Zwergen	264
17. Affektarier aller Länder, vereinigt euch! Die Neurowissenschaften bei Hardt, Negri und Co.	279
18. Anleihen bei den Neurowissenschaften – vorläufiges Fazit	283
19. Jenseits aller Gräben: Kritische Neurowissenschaften und echte Kooperationsmöglichkeiten	286



KAPITEL IV  
**Perspektiven der Emotionsgeschichte**

1. Die Navigation der Gefühle: William Reddys Versuch, Sozialkonstruktivismus und Universalismus zu überwinden	297
2. Emotionale Praktiken	313
3. Neurogeschichte	319
4. Perspektiven der Emotionsgeschichte Politikgeschichte, soziale Bewegungen und Emotionen · Wirtschaftsgeschichte und Emotionen · Rechtsgeschichte und Emotionen · Mediengeschichte und Emotionen · Oral History, <i>memory</i> und die Emotionen · Historiker als emotionale Wesen	327
5. Ausblicke	345

**Schluss**

349

ANHANG

Dank	355
Anmerkungen	359
Bibliographie	431
Register	469
Bildnachweis	477

## Geschichte und Gefühl: Eine Einleitung

Kaum mehr als ein dunkler, ovaler, rosinegroßer Schatten, der unmittelbar in andere, heller gefärbte Hirnmasse übergeht – die Amygdala. Man kann sie vielleicht gar nicht herauspräparieren, ging mir durch den Kopf. Sie ist kein Organ wie die Leber oder die Milz. Die lassen sich aus anatomischen Plastikmodellen herausnehmen und wieder einsetzen. Gezeigt wurde mir die Amygdala in einem Schnitt des Gehirns, der aussah, als hätte man einen Blumenkohl in Scheiben zerlegt. Die Scheiben waren sorgfältig von einer Studentin auseinandergenommen worden, nachdem sie verschiedene Gehirne aus Eimern mit Formaldehyd gehoben und sich angesehen hatte, bis sie jenes fand, das so zerschnitten war, dass die Amygdala sichtbar war.

Schauplatz war der Rudolphi-Saal des Instituts für Anatomie der Berliner Charité, Europas größter Universitätsklinik, an einem frühen Dezembermorgen im Jahr 2009. Ich hatte gemailt, dass ich an einer Geschichte der Angst bei russischen Soldaten im Ersten Weltkrieg arbeitete und mir gerne einmal eine menschliche Amygdala ansehen würde, die ja für die Angst zuständig sei und von der ich immer wieder in der neurowissenschaftlichen Forschung gelesen hätte. Prompt bekam ich die Antwort, ich könne am Montag zum Anatomie-Kurs für Medizinstudierende kommen, wo man mir eine Amygdala zeigen würde. Ich traf noch vor dem Dozenten ein und erklärte den anwesenden, weiß bekittelten Viertsemestern mein Anliegen. Während sie ein von Formaldehyd triefendes Gehirn nach dem anderen aus den Plastikeimern hoben, bis sie das für meine Zwecke richtig präparierte fanden, warf ich einen Blick zum Nachbartisch. Auf ihn hieften gerade zwei Studentinnen einen schweren Bodybag, entfernten erst die blaue Plastikhülle, dann die um den Kopf gewickelten Gaze-Bandagen, drehten den enthäuteten, vorpräparierten Leichnam auf den Bauch, stützten das Kinn mit einem Holzblock ab, nahmen die zersägte Schädeldecke herunter und begannen sich mit Pinzette und Skalpell in die tieferen Bereiche des Gehirns vorzuarbeiten. Der Weg dieser Studentinnen am Nachbartisch zu den Regionen unterhalb der für Kognition zuständigen Großhirnrinde (Kortex) gleicht dem meiner eigenen historischen Forschung, schoss es mir plötzlich durch den Kopf. Auch die Studentinnen würden irgendwann auf die Amygdala stoßen, das Sanktum der Furcht, den basalen Sitz des basalsten aller Gefühle.

Amygdala, so nannte sie wegen ihrer Mandelform nach dem griechischen αμύγδαλο (»Mandel«) ihr Entdecker, der deutsche Anatom Karl Friedrich Burdach (1776 – 1847), im Jahr 1819.<sup>1</sup> Tierexperimente und Studien mit menschlichen Patienten bestimmten die Amygdala ab den 1930ern als das Hirnareal, in welchem alle neuronalen Prozesse ablaufen, die von Bedrohungsquellen (etwa einer Giftschlange) ausgelöst werden, das vegetative Nervensystem aktivieren (erhöhter Muskeltonus, schneller Puls – kurz: alles, was zum Weglaufen vor der Giftschlange nötig ist) und gemeinhin mit der Emotion »Furcht« oder »Angst« überschrieben werden. Neue bildgebende Verfahren wie Computertomographien erhärteten ab den 1980ern diese Sichtweise. Als ich die Medizinstudierenden am Anatomie-Tisch unter der grellen Neonlampe nach der Lehrmeinung über die Funktion der Amygdala fragte, waren sie sich einig: »Negative Emotionen, insbesondere Angst.«

Zum Bekanntheitsgrad der Amygdala hat vor allem der New Yorker Neurowissenschaftler Joseph LeDoux beigetragen, dessen Buch *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life* (1996) zum Bestseller und in zahlreiche Sprachen übersetzt wurde. LeDoux, der mit Mitgliedern seines Labors in der Band The Amygdaloids E-Gitarre im »Heavy Mental«-Stil spielt, spricht von den zwei Pfaden zur Angst, dem schnellen über die Amygdala und dem etwas langsameren über den Kortex.<sup>2</sup> Wenn ein bedrohlicher Reiz (die Schlange) aufgenommen wird, wird diese Information laut LeDoux in zwölf Millisekunden zur Amygdala geleitet, die das vegetative Nervensystem für eine evolutionsbiologisch verankerte Kampf-oder-Flucht-Reaktion (*fight-or-flight reaction*) aktiviert. Diese schnelle Reaktion kann über Leben oder Tod entscheiden, wird doch der Körper auf Wegrennen vor der Bedrohung oder auf Verharren und Kampf vorbereitet. In der doppelt so langen Zeit von 24 Millisekunden geht dieselbe Information an den Kortex, wo abgeglichen wird: Handelt es sich wirklich um eine Schlange oder etwa nur um einen schlangenförmigen Stock? Falls es sich um eine Schlange handelt, ist sie tot oder lebendig? Falls sie lebendig ist, ist es eine Giftschlange oder eine harmlose Schlangenart? Falls tatsächlich keine Gefahr besteht, sendet der Kortex Signale zur Amygdala, die das vegetative Nervensystem wieder beruhigt.<sup>3</sup> Die Suggestionskraft der hierzu gehörigen Graphik in LeDoux' Buch ist beachtlich. Sie dürfte häufiger als jede andere Graphik in Arbeiten zur Angst seit 1996 abgebildet worden sein.<sup>4</sup>

Das Wissen um die Amygdala ist inzwischen einer so breiten Öffentlichkeit bekannt, dass ich kaum ein Gespräch über meine historischen Studien zur

für emotionsrelevant gehalten werden.<sup>5</sup> Der fließende Übergang zwischen dem etwas dunkleren Fleck auf dem Hirnschnitt und den weniger dunklen Arealen daneben, der mir bei meinem ersten Blick auf die Amygdala ins Auge fiel, steht also sinnbildlich für die Schwierigkeit, sie klar abzugrenzen. Die Funktionen der Amygdala sind nicht weniger umstritten. Dass sie nur für negative Emotionen zuständig sei, gilt gemeinhin als überholt. Der Amygdala wird stattdessen mitunter zugeschrieben, für den Geruchssinn, für visuelle Wahrnehmung und für die Fähigkeit von Jazzmusikern, zwischen improvisierter und einstudierter Musik zu unterscheiden, verantwortlich zu sein.<sup>6</sup> Dazu kommt, dass die Verteilung und Verdrahtung der amygdaloiden Nervenzellen sich unterscheidet bei Nagetieren, an denen die meisten Experimente durchgeführt werden, und Menschen, über die Aussagen getroffen werden sollen.<sup>7</sup> Und schließlich sagt man mit Amygdala im Singular streng genommen nur die halbe Wahrheit, da in beiden Gehirnhälften Amygdalae vorhanden sind. Wie sie ineinandergreifen, ob sie arbeitsteilig funktionieren und, falls ja, für welche Funktionen sie jeweils zuständig sind, ist Gegenstand einer intensiven neurobiologischen Diskussion.<sup>8</sup>

All dies ging mir durch den Kopf, als ich aus der Anatomie hinaus in die fahle Berliner Wintersonne trat. Ganz andere Befunde waren mir bei der Lektüre ethnologischer Studien zur Angst begegnet. Die Ethnologie war nicht einem allgemeingültigen, neuroanatomisch verortbaren Mechanismus der Angstfunktion auf der Spur, sondern war auf den unterschiedlichen Umgang mit Angst in verschiedenen Kulturen und Epochen gestoßen. Das galt selbst bei soldatischer Angst, wie an einem Beispiel deutlich wird: Bis zu ihrer Unterwerfung durch die Briten Mitte des 19. Jahrhunderts führten verschiedene Stämme der Maori, Ureinwohner des heutigen Neuseelands, gegeneinander Krieg, und das häufig. Zeigte ein Maori-Krieger vor der Schlacht körperliche Anzeichen von Furcht wie etwa Zittern, so hieß es, er sei von *atua*, einer Art Geist, besessen, der durch die Verletzung von *tapu*, einem Kanon sozialer Regeln, verärgert worden sei. Zur Befreiung von *atua* wurde ein Ritual angewandt: Der Maori-Krieger musste zwischen den gespreizten Beinen einer stehenden Maori-Frau, die ihm vom sozialen Status her überlegen war, hindurchkriechen. Den Geschlechtsorganen der Frau, besonders der Vagina, wurde *atua*-befreiende Kraft zugeschrieben. Kroch der Krieger ohne Zittern zwischen den Beinen der Frau hervor, so ging er *atua*-befreit, also furchtlos in den Kampf. Zitterte er immer noch, so galt die rituelle Reinigung als fehlgeschlagen, und der Krieger konnte ungestraft zu Hause bleiben. Eine Heimsuchung durch *atua* während der Schlacht war anscheinend nicht vorgesehen; wir dürfen davon ausgehen, dass

kämpfende Maori-Krieger keine Angst empfanden. Das Modell soldatischer Angst der Maori ist eines, welches Furcht außerhalb des Kriegers ansiedelt. Die Furchtgenese findet nicht in seiner »Seele«, seiner »Psyche« oder seinem »Gehirn« statt, sondern in einer transzendenten Sphäre von *tapu*-Normen und höheren Wesen.<sup>9</sup>

Das Beispiel erschüttert unsere Vorstellung vom Universalismus soldatischer Angst empfindlich. Hiermit ist der zweite Pol aller Forschung über Gefühle angerissen: der weiche, antiessentialistische, antideterministische, sozialkonstruktivistische, kulturrelativistische, kulturspezifische, kulturkontingente. Zwischen diesen beiden Polen bewegt sich die wissenschaftliche Rede über Emotionen spätestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts. Die Begriffe, die sich um diese Pole gruppieren, sind nicht deckungsgleich. Wie sie sich zueinander verhalten, wie, wann und warum sie entstanden sind und wie sie sich voneinander unterscheiden, wie sie also genau zu kartographieren sind, ist noch unklar. Die Forschung steht hier ganz am Anfang. Wer aber in der ersten Dekade des 3. Jahrtausends an multidisziplinären – von *interdisziplinär* kann keine Rede sein – Tagungen mit Neurowissenschaftlern und Geisteswissenschaftlern teilgenommen hat, weiß, wie virulent diese Pole sind und dass sich um sie herum schnell verbitterte, sich feindselig gegenüberstehende Lager bilden können. Die Zweiteilung in Universalismus und Sozialkonstruktivismus ist schon des Öfteren bemerkt worden: Barbara Rosenwein schreibt, dass »manche Wissenschaftler Emotionen für angeboren halten, während andere sie als ›soziale Konstrukte‹ ansehen«<sup>10</sup>. Für Ingrid Kasten »stellt sich die Frage, wo und wie die Grenzen zwischen Universalien und Variablen zu ziehen sind«<sup>11</sup>. Peter Stearns und Carol Stearns sprechen von der Herausforderung, »das Beständige (das Tierische) vom Wandelbaren (das Kulturbedingte) zu trennen«<sup>12</sup>. Laut Rüdiger Schnell »haben wir es heute in der historischen Emotionsforschung mit zwei konträren Grundpositionen zu tun: Den einen zufolge sind die Gefühle der Menschen über Jahrtausende gleichgeblieben (nur die Ausdrucksweisen hätten sich geändert); den anderen zufolge haben die einzelnen Emotionen eine Geschichte, bedingt durch allgemeine historische Veränderungen.« Auch stehen in Schnells Augen »Universalisten und Evolutionstheoretiker [...] den Konstruktivisten gegenüber«<sup>13</sup>. Armin Günther fragt: »Haben Emotionen überhaupt eine Geschichte oder sind sie eine anthropologische Konstante?«<sup>14</sup> Und Catherine Lutz und Geoffrey White stellen schließlich fest, dass die »Emotionsliteratur von mehreren klassischen erkenntnistheoretischen Spannungen bestimmt wird. Zu diesen gehört die Unterscheidung [...] Universalismus/Re-

lativismus.«<sup>15</sup> Selbst dort, wo die Binäropposition Sozialkonstruktivismus versus Universalismus nicht auftaucht, hält man es meist für nötig, explizit zu erwähnen, dass man sich ihr nicht unterordnet, etwa wenn ein Themenheft über Emotionen aus der Perspektive der medizinischen Ethnologie betont, dass »sich die Aufsätze *nicht* auf Debatten zum Universalismus oder der kulturellen Spezifik bestimmter Emotionen konzentrieren«<sup>16</sup>.

Dass die Unterteilung in Universalismus und Sozialkonstruktivismus nicht gerade erkenntnisförderlich ist, ist ebenfalls oft angemerkt worden.<sup>17</sup> Und schon bei einem flüchtigen Blick in das 18. und 19. Jahrhundert wird deutlich, dass sie nicht gottgegeben, sondern menschengemacht ist. Sie entspringt einer anderen dichotomischen Denkfigur: Natur versus Kultur. Über weite Strecken der europäischen Ideengeschichte des 17. Jahrhunderts war »Natur« noch eine offenerere Kategorie: Oft allegorisiert (als Göttin Diana) und viel gehuldigt (in Naturtempeln), war sie wandlungsfähig und bewegte sich leichtfüßig auf ein Ziel zu, anstatt schlicht zu existieren, felsenfest und unveränderlich. Natur meinte »eine nie ganz in die Wirklichkeit umgesetzte Intention«; sie wurde »immer noch verstanden als Menge formbarer Möglichkeiten, nicht als unerbittliche, unumstößliche, starre Realität«<sup>18</sup>. Natur war etwas Modellierbares, etwas Wandelbares.

Dies änderte sich mit der Aufklärung. Im frühen 18. Jahrhundert kristallisierte sich der Gegensatz Natur versus Kultur heraus. Natur war nun nicht mehr wandelbar und nahm neue Eigenschaften an. Erstens wurde Natur von Staatstheoretikern als Vor-Staatlichkeit (der »Naturzustand« bei Thomas Hobbes), später als Vor-Geselligkeit (der »Naturzustand« bei John Locke und Jean-Jacques Rousseau) bestimmt. Zweitens wurde Natur als »primitiv« definiert, als Entwicklungsbeschreibung für fremde, nichteuropäische Völker. Drittens begannen die Aufklärer Natur mit dem menschlichen Körper gleichzusetzen, vor allem mit seinen innerlichen, wenig veränderlichen Aspekten, zu denen auch die Instinkte gezählt wurden (wie etwa von Julien Offray de La Mettrie und anderen »mechanistischen« Philosophen). Viertens schließlich verschmolz die Natur-Semantik mit der Umwelt, sodass Flora und Fauna zu »Natur« wurden.<sup>19</sup> Die letzten beiden Bedeutungen – Natur als Körper und Natur als Umwelt – entwickelten sich zunächst zu einer der Religion vorgelagerten Legitimationsinstanz und anschließend, im Zuge eines Prozesses, der hier der Kürze halber mit dem (durchaus problematischen) Begriff »Säkularisierung« bezeichnet wird, zur alleinigen, absoluten Legitimationsinstanz. Natur wurde in ein steinhartes *fundamentum absolutum* gegossen, wurde zur neuen Letztgewissheit.

Dieser Prozess ging im 19. Jahrhundert einher mit der Verbreitung der Ideen von Francis Galton und ihrer Vulgarisierung als »Eugenik« sowie mit der Professionalisierung und Institutionalisierung moderner Naturwissenschaft.<sup>20</sup> Auch in die Diskussion über die Methoden der Wissenschaften schrieb sich der Natur-Kultur-Gegensatz ein. So verwies der neukantianische Philosoph Wilhelm Windelband 1894 in seiner Antrittsrede als Rektor der Universität Straßburg auf einen Unterschied zwischen nomothetischer und idiographischer Forschung, der auch heute noch gerne bemüht wird: Nomothetische Naturwissenschaften zielen auf allgemeingültige Gesetze und bevorzugen als Methode das reduktionistische Experiment. Idiographische Geisteswissenschaften hingegen nicht auf das Universelle, sondern auf die Spezifik und Einzigartigkeit des Untersuchungsgegenstands.<sup>21</sup>

So wirkmächtig sind die Gegensätze von Natur und Kultur, von Universalismus und Sozialkonstruktivismus, dass, wollte man sie überwinden, eine Gruppentherapie für ganze Wissenschaftsdisziplinen notwendig wäre, wie die Wissenschaftshistorikerin Lorraine Daston meint. Erst auf der sprichwörtlichen Couch ließe sich das ideologische Erbe des 19. Jahrhunderts aufarbeiten und damit handhabbar machen.<sup>22</sup> In diesem Buch habe ich immer wieder versucht, mich gleichsam von der Couch zu erheben, das Fenster aufzustoßen und den Blick auf eine posttherapeutische Emotionsforschung freizumachen, auf eine Forschung also jenseits der Universalismus-Sozialkonstruktivismus-Dichotomie.

Meine Studie verfolgt zwei Ziele. Zunächst einmal ist sie eine Einführung in die Emotionsgeschichte und als solche eine Synthese, die bestehendes Wissen aufbereitet. Dies ist kein leichtes Unterfangen, da die Emotionsgeschichte im Augenblick förmlich explodiert. So ließe sich, bildlich gesprochen, auch sagen, dass dieses Buch dem Versuch gleichkommt, eine Rakete nach Abschuss von der Startrampe in ihrer Beschleunigungsphase fotografisch zu fixieren. Meines Erachtens ist eine solche Fixierung allein für die Emotionsgeschichte – also unter Ausschluss der Emotionspsychologie, -ethnologie und -philosophie – gerade noch möglich; das Publierte scheint sich noch bündeln zu lassen, auch wenn wir vermutlich vor einem *point of no return* stehen, an dem das Wissen ein Ausmaß erreicht, das nicht mehr von einer Einzelperson zu absorbieren ist. Um dem Ziel der Bestandsaufnahme gerecht zu werden, wird in diesem Buch zusammengefasst und eingeordnet, werden Mythen über das junge Forschungsfeld ausgeräumt, und es wird oft ausgiebig zitiert, damit geschichtsschreibende Leserinnen und Leser ihre eigenen gefühlsgeschichtlichen

Erkundungen auf einer verlässlichen Grundlage starten können. Wie immer bei solchen Überblicksdarstellungen gilt, dass die Vogelperspektive eben nur eine Vogelperspektive ist und alle eingeladen sind, mit der zitierten Literatur in den Tiefflug zu gehen, um statt des groben Bilds die Feinheiten und Details in den Blick zu nehmen.

Das Buch versteht sich jedoch nicht nur als Bestandsaufnahme, sondern auch als Intervention in einem sich rapide entwickelnden Forschungsfeld. Das wird in allen Kapiteln deutlich: Ich habe mich um eine neutrale Darstellung bemüht, aber gleichzeitig meine eigene Meinung so transparent wie möglich gemacht. Dies gilt besonders für meine kritische Einschätzung leichtfertiger Anleihen einiger Geistes- und Sozialwissenschaften – vor allem der Literatur- und Bildwissenschaften, aber auch der Politologie – bei den Neurowissenschaften, die derzeit so en vogue sind. Diese Anleihen gleichen oft einem Vollrausch, auf den ein entsetzlicher Kater folgen wird – davon bin ich überzeugt. Betont sei: *leichtfertiger* Anleihen, denn prinzipiell versprechen solche Anleihen wichtige Anregungen. Allerdings sollte man erst einen gewissen Alphabetisierungsgrad in den Neurowissenschaften erreicht haben, um zu wissen, woran man anschließt, wenn man denn anschließt. Auch diese Alphabetisierung will dieses Buch leisten – in Kapitel III. Freilich sind die beiden Ziele – Bestandsaufnahme und Eingriff – nicht voneinander zu trennen. Dass aber der Spagat zwischen fairer Abbildung des Feldes in seiner Gesamtheit und beherzter Intervention in diesem Feld möglich ist, ja sogar auf elegante Weise möglich ist, haben andere Arbeiten bewiesen, die mir als Vorbilder dienten und ohne die ich diese Studie nie gewagt hätte.<sup>23</sup>

Das Buch ist in vier Kapitel unterteilt. Kapitel I zeichnet historische Arbeiten über Gefühle in chronologischer Reihenfolge seit den Anfängen der Emotionsgeschichte im späten 19. Jahrhundert nach und setzt diese Entwicklung in Kontext mit gesellschaftlichen und politischen Ereignissen sowie mit anderen Wissenschaftsdisziplinen, die auf die Emotionsgeschichte einwirkten. Auf diese Weise wird gezeigt, dass auch die Emotionsgeschichte eine Geschichte hat. Kapitel II wendet sich dem sozialkonstruktivistischen Pol der Emotionsdebatte sowie jener Wissenschaft zu, die mehr als jede andere zur Erkenntnis beigetragen hat, dass Gefühle in unterschiedlichen Kulturen unterschiedlich verhandelt werden: der Ethnologie. In Kapitel III schwenkt das Objektiv zum anderen Pol, dem essentialistischen, und gibt einen Überblick über die experimentalpsychologische Emotionsforschung seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert, vor allem auch über die jüngere neurowissenschaftliche



Forschung. Dazu eine terminologische Anmerkung: Als Dachbegriff für Psychologie, Physiologie, Medizin, Neurowissenschaften und ähnliche Disziplinen verwende ich »Lebenswissenschaften«. Diese Bezeichnung geht auf die englischen *life sciences* zurück und kam als Sammelbegriff in den 1980er und 1990er Jahren auf, um den enger gefassten Begriff der »Biologie« um jene Disziplinen zu erweitern, die sich, wie die Kognitionspsychologie, Hirnforschung oder Neurocomputerwissenschaft, um nur einige zu nennen, auf die eine oder andere Art mit lebenden Organismen beschäftigen. »Lebenswissenschaften« trägt den fließenden Übergängen zwischen diesen Disziplinen Rechnung. Kapitel IV eröffnet schließlich Perspektiven auf zukunftsfähige Teilgebiete geschichtswissenschaftlicher Emotionsstudien. Mit der Aufteilung in Kapitel II zum Sozialkonstruktivismus und Kapitel III zum Universalismus behält also auch diese Arbeit die Dyade bei. Zu sehr hat das Gegensatzpaar alles bisher Geschriebene strukturiert, als dass sich ein – zumindest partiell – als Synthese angelegtes Buch diesem Erbe ganz entziehen könnte. Wenn *Geschichte und Gefühl* aber zur Problematisierung und letztlich zur Überbrückung des Grabens zwischen den beiden Lagern beitrüge, wäre viel gewonnen.

Zunächst jedoch widmet sich die Einleitung jenen grundsätzlichen »ersten« Fragen, die immer wieder beim Thema Emotionsgeschichte gestellt werden: Was ist Emotion? Wer hat Emotion? Wo ist Emotion? Haben Emotionen Geschichte? Vorausgesetzt sie haben Geschichte, wie kommt die Geschichtswissenschaft an diese Geschichte heran? Bei der Skizzierung von Antworten auf diese Fragen werden Suchbewegungen aus mehreren Wissensgebieten, vor allem aus zweieinhalb Jahrtausenden Philosophie, nachverfolgt. Erstens, weil diese philosophischen Suchbewegungen besonders einflussreich waren und somit als Gerüst für dieses Buch notwendig sind; zweitens, weil sie in den nachfolgenden Kapiteln zugunsten von Ansätzen aus Ethnologie und Lebenswissenschaften in den Hintergrund treten; und drittens, weil sie oft von anderen Themen und Dichotomien und eben nicht vom Universalismus-Sozialkonstruktivismus-Gegensatz beherrscht waren und dadurch erahnen lassen, wie neu – und überwindbar – diese Leitunterscheidung der jüngeren Emotionsforschung ist.<sup>24</sup>

*Was ist Emotion?*

»What Is an Emotion?«, dies ist der Titel eines berühmten Aufsatzes des amerikanischen Psychologen William James (1842–1910) aus dem Jahre 1884.<sup>25</sup> James lieferte auch eine Antwort auf seine Frage – wir kommen noch zu ihr –, aber dass Frage und Antwort von einem Psychologen stammen, sagt schon viel. Dies führt uns zu der vorgeordneten Frage, wer eigentlich definiert, was Emotionen sind. Denn der Diskurs über Emotionen wird nicht zu jeder Zeit von denselben Disziplinen dominiert, sondern diese wechseln sich ab, ja manche, wie jene von William James, die Psychologie, gab es in den Jahrhunderten davor noch gar nicht. Grob lässt sich für den Westen sagen, dass von der Antike bis zu den 1860ern in erster Linie Philosophie und Theologie, aber auch Rhetorik, Medizin und Belletristik das Emotionsdenken bestimmten und ab den 1860ern die Experimentalpsychologie sowie dabei in den letzten 20 Jahren die lebenswissenschaftlich-neurowissenschaftliche Experimentalpsychologie.<sup>26</sup>

Allerdings schreit eine solche Pauschalaussage förmlich nach Differenzierung. Zum einen ist das, was man als Metageschichte der Emotionen bezeichnen könnte, also wer wann mit welcher Autorität über Gefühle sprechen konnte und wie sich diese Sprechenden im zeitlichen Längsschnitt zueinander verhielten, nur in Ansätzen und für bestimmte Perioden geschrieben. Wir besitzen einigermaßen gesicherte Erkenntnisse lediglich für das antike Griechenland, das koloniale Nordamerika des 18. Jahrhunderts und Großbritannien im 19. Jahrhundert.<sup>27</sup> Auch in diesem Buch kann die *histoire totale* der Metaemotionsgeschichte – die Vernetzung der wenigen Wissensinseln zu einem Archipel und das sukzessive Auffüllen der dazwischenliegenden Ozeane – nicht geleistet werden; es können lediglich Anregungen gegeben werden, was bei ihrem Abfassen zu beachten wäre. Zum anderen ist das Bild der Ablösung von gut 2500 Jahren westlichen philosophisch-theologischen Emotionsdenkens durch gut 150 Jahre psychologische Emotionsforschung problematisch, da das Gefühlsdenken aus nichtwestlichen Kulturen für viele Menschen auf der Welt nicht minder wirkungsvoll war und ist. Mehr noch: Die Transferprozesse zwischen »westlichem« Emotionsdenken und »nichtwestlichem« waren vor dem Aufstieg der Psychologie zum Hauptstichwortgeber vor ca. 150 Jahren so vielfältig und multidirektional, dass sich eigentlich nicht einmal mehr »westlich« und »nichtwestlich« als Kategorien halten lassen.<sup>28</sup>

Es gibt eine weitere vorgeordnete Frage, um die wir nicht herumkommen. Meinen wir überhaupt denselben Gegenstand, wenn wir von »Emotion« in der

Neurowissenschaft bei Gerhard Roth im Jahr 2001 und von »Emotion« in der experimentellen Entwicklungspsychologie bei Klaus Scherer im Jahr 1979 sprechen? Von »Emotion« in der Geschichtswissenschaft bei der Historikerin Ute Frevert 2000 und vom englischen *emotion* in der Neurowissenschaft bei Jaak Panksepp 1998? Von »Gefühl« beim Physiologen und Psychologen Wilhelm Wundt 1863 und »Gemüthsbewegung« im deutschen *Brockhaus* im Jahre 1928? Vom französischen *les affects* bei den Philosophen Gilles Deleuze und Félix Guattari 1980, dem indonesischen *perasaan hati* Mitte der 1980er Jahre, dem englischen *affect* beim Philosophen Brian Massumi 2002 und den italienischen *emozioni* beim Kriminologen Cesare Lombroso 1876?<sup>29</sup> In einem Wort: Besteht genügend Einheit im Bedeutungsgehalt, der es uns erlaubt, diese sehr unterschiedlichen Bezeichnungen aus verschiedenen Feldern, Zeiten und Kulturen unter dem Begriff »Emotion« zu verhandeln?

Auf den ersten Blick sieht es nicht so aus. Selbst in einem eingegrenzten Feld wie dem der englischsprachigen Experimentalpsychologie wurden 92 verschiedene Definitionen von Emotion für den Zeitraum zwischen 1872 und 1980 gezählt.<sup>30</sup> Die Schwierigkeit der Definition von Emotion wird oft als ihr Hauptcharakteristikum gesehen, etwa wenn ein amerikanischer Kardiologe Emotion 1931 als »etwas Unbeständiges und Flüchtigtes« bezeichnet, »das wie der Wind kommt und geht, und man weiß nicht, wie«, oder wenn zwei Psychologen ein halbes Jahrhundert später konstatieren, »jeder weiß, was eine Emotion ist, bis er gebeten wird, sie zu definieren«<sup>31</sup>.

Drei Gründe sprechen jedoch dafür, alles Genannte unter »Emotion« zu bündeln. Erstens sind viele Emotionsoberbegriffe etymologisch miteinander verbunden. Wenn man die Linien von »Emotion« und »Gemüthsbewegung« zurückverfolgt, landet man beim lateinischen *movere* (»bewegen«). All diese Linien in einer Vielzahl von Sprachen aufzuzeigen und nachzuverfolgen wäre das Großprojekt einer umfassenden Begriffsgeschichte der Gefühle, die nur arbeitsteilig bewältigt werden könnte. Übrigens importieren selbst Kulturen, die nicht einmal ansatzweise über ein Emotionskonzept verfügen, oft das Wort »Emotion«, wie zum Beispiel die tibetische, wo man so oft mit der Frage von Nichttibetern nach dem Fehlen eines Wortes für Emotion konfrontiert wurde, dass ein Neologismus – *tschor myong* – für »Emotion« geschaffen wurde.<sup>32</sup> Zweitens kann man bei Vergleichen und Übersetzungsversuchen Gemeinsamkeiten und eben auch Unterschiede feststellen. In der Tat sind solche Übersetzungsversuche höchst produktiv, ja machen einen Großteil definitorischer Wissenschaft aus. Drittens schließlich würde Wissenschaft ohne Metabe-

griffe – Wissenschaft jenseits des Nominalismus – in radikale Kontingenz zurückfallen. Daran ist an sich zwar nichts auszusetzen. Da es aber einen Markt für antinomialistische Wissenschaft, aktuell auch für die der Emotionsgeschichte, gibt, wird diese Wissenschaft produziert werden.

Ich habe mich entschieden, »Emotion« als Metabegriff zu verwenden. Synonym benutze ich auch »Gefühl«. Gleichzeitig will ich mich vor der Arbeit der Historisierung nicht drücken: Daher bemühe ich mich den spezifischen Gebrauch beider Termini immer dann, wenn sie in der Quellsprache auftauchen, kenntlich zu machen. Anders das Wort »Affekt«: Weil es in letzter Zeit unter dem Eindruck der Neurowissenschaften zunehmend die Bedeutung des rein körperlichen, vorsprachlichen, unbewussten Emotionalen angenommen hat, kommt es in diesem Buch nicht als Metabegriff vor. Hätte ich »Affekt« als Metabegriff benutzt, hätte ich an vielen Stellen viele Worte machen müssen, um gegen diese derzeit dominante Bedeutung anzuschreiben und Elemente der Bewertung, Versprachlichung und des Bewusstseins mit hereinzubringen.

Doch zurück zu unserer Ausgangsfrage: Was ist Emotion? Heutzutage dominiert die Psychologie in neurowissenschaftlicher Kleidung weite Teile der öffentlichen und transdisziplinären wissenschaftlichen Rede über Emotionen. Allerdings leidet sie meist unter kollektiver Amnesie, was die eigene psychologische (ganz zu schweigen von der philosophischen) Ideengeschichte zum Thema Emotion angeht – auch wenn sich neuerdings in den Neurowissenschaften selbst die Stimmen mehren, die der Philosophie attestieren, »im Laufe ihrer gesamten Geschichte die naturwissenschaftliche Forschung antizipiert« zu haben.<sup>33</sup> Was nun folgt, ist eine mit groben Pinselstrichen gemalte Skizze des philosophischen Emotionsdenkens aus zweieinhalb Jahrtausenden. Dabei kommt immer wieder auch die Rezeption dieses Denkens – mithin in der Gegenwartspsychologie, einschließlich der »stillen« Rezeption, also: ohne dass die philosophischen Verbindungslinien bewusst wären – zur Sprache. Wenn am Ende der Reichtum und die Komplexität der Emotionsphilosophie zumindest ansatzweise erkennbar werden, haben die folgenden Seiten einen ihrer Zwecke erfüllt.

Eine der ersten überlieferten und zugleich eine der langlebigsten und einflussreichsten Definitionen stammt von Aristoteles (384 – 322 v. Chr.).<sup>34</sup> Er umschrieb das griechische *pathos* (im Plural *pathê*) wie folgt:

»Die Emotionen sind die Dinge, durch welche sich (die Menschen), indem sie sich verändern, hinsichtlich ihrer Urteile unterscheiden und welchen Lust oder Schmerz folgt, wie zum Beispiel Zorn, Mitleid, Furcht und was es sonst noch Derartiges gibt sowie die Gegenteile von diesen.«<sup>35</sup>

Dieses Zitat entstammt der *Rhetorik* und darin einer Passage, in der es um die Vernebelung des Urteilsvermögens von Rechtsprechenden durch Emotionen geht. Zielgruppe des Textes waren all jene, deren Tätigkeit in der Politik oder vor Gericht es erforderte, andere durch Redekunst emotional zu beeinflussen. Ihnen gab Aristoteles eine Art Ratgeber an die Hand. Im zweiten Teil des Zitats wird die angenehme oder unangenehme Qualität von Emotion hervorgehoben, die für die nachfolgende Liste von Emotionen wie auch für alle anderen gelten soll. Aristoteles unterteilte Emotionen also nicht, wie heute oft üblich, einfach in positive und negative, sondern für ihn hatte jede Emotion eine Qualität der Wahrnehmung – positiv oder negativ –, und jede Emotion in diesem frühesten aller Affektkataloge, dem noch viele folgen sollten, hatte einen Gegenpart.

Die Deutungen des Zitats gehen weit auseinander: Die einen sehen es als untypisch für Aristoteles und begrenzt auf den pragmatischen Kontext der Redekunst, die anderen als typisch für die aristotelischen und allgemeinen Emotionskonzeptionen der Stadtstaaten des klassischen Griechenlands (ca. 500 – 336/323 v. Chr.), die »Emotionen als Reaktionen verstanden, aber nicht auf Ereignisse, sondern auf Handlungen oder auf Situationen, die das Ergebnis von Handlungen waren, und die Folgen haben für das eigene relative Ansehen bzw. das relative Ansehen anderer«<sup>36</sup>. Für die einen klingen bei den aufgezählten Emotionen schon die Basalemotionen des Psychologen Paul Ekman im ausgehenden 20. Jahrhundert an, für die anderen sind Aristoteles' Emotionskonzept und seine Hervorhebung der Beurteilungskomponente ein Vorläufer der Ekman entgegengesetzten kognitiven *appraisal*-Experimentalpsychologie derselben Zeitperiode, und für wieder andere verweist es auf die aktuelle Sozialpsychologie und deren Betonung der zwischenmenschlichen, kommunikativen Funktionen von Emotion.<sup>37</sup> Wir sehen schon: Auch auf sehr altes Emotionsdenken werden gerne die Leitdifferenzen der jüngeren Forschung projiziert.

Doch verweilen wir bei Aristoteles und einer Einzelemotion, dem Zorn (*orgē*). In der *Rhetorik* heißt es:

»Es soll also Zorn ein mit Schmerz verbundenes Streben nach einer vermeintlichen Vergeltung sein für eine vermeintliche Herabsetzung einem selbst oder einem der Seinigen gegenüber von solchen, denen eine Herabsetzung nicht zusteht. Wenn dies also Zorn ist, dann ist es notwendig, dass der Zürnende immer einem Einzelnen zürnt, wie zum Beispiel dem Kleon, nicht aber dem Menschen, und zwar weil der Betreffende einem selbst oder einem der Seinigen etwas getan hat oder etwas tun wollte; auch (ist es notwendig, dass) jedem Zorn eine gewisse Lust folgt, welche aus der Hoffnung auf Vergeltung herrührt; denn es ist angenehm zu meinen, dass man das erreichen wird, wonach man strebt, keiner aber strebt nach dem, was für ihn unmöglich zu erreichen ist. Deswegen ist es gut gesagt, wenn es vom Zorn heißt: ›Der viel süßer als Honig, wenn er hinuntergleitet, in der Brust der Männer aufschwillt.‹ Es folgt nämlich deswegen eine gewisse Lust, und auch weil man in Gedanken bei der Vergeltung verweilt: Die dann entstehende Vorstellung nämlich bringt Lust hervor, wie die der Träume.«<sup>38</sup>

Demnach lässt sich Zorn auch nicht ausschließlich positiven oder ausschließlich negativen Emotionen zuordnen. Zorn ist zwar schmerzhaft, birgt aber gleichzeitig die Erwartung der »süßen« Rache in sich. Außerdem war eine zeitliche Dimension Teil von Aristoteles' Zornkonzept: Zorn hat ein Ende, während Hass zeitlich unbegrenzt ist. Schließlich hat auch die Vorstellungskraft Anteil am Zorn: Rache ist süß, und die süße Rache ist eine vorgestellte; Erwartung gedeiht hier im Reich der Phantasie.

Allgemein hat Aristoteles *pathê* mit der Welt der Phantasie in Verbindung gebracht und damit den Boden für ein weiteres Nachdenken über Ästhetik und Gefühle bereitet: Unterscheidet sich mein Mitgefühl für meinen Mitmenschen, dem ich nach einem Fahrradsturz zu Hilfe eile, von meinem Mitgefühl für den Romanhelden Oliver Twist, und wenn ja, wie? Lassen sich emotionale Reaktionen auf »echte« Umweltreize gleichsetzen mit emotionalen Reaktionen auf Kulturprodukte wie Romane, Filme oder Computerspiele? Und wie verhält es sich mit meiner Angst vor Spinnen, die in meinem Kopf zum unkontrollierten Selbstläufer wird und mich in einem fensterlosen Raum gefangen hält? Aristoteles hielt Gefühle ohne Rückbindung an die Wirklichkeit – reine *phantasia*-Produkte – für schwächer als Gefühle mit Weltbezug.<sup>39</sup>

Zu einem wurden *pathê* in der Tat erst bei Platon (424/423 – 348/347 v. Chr.) und seinem Schüler Aristoteles: Zuständen, die aus einem selbst kom-

men. Das war nicht immer so. Denn die »literarischen Figuren Homers sahen sich der Macht der Gefühle noch weitgehend schutzlos ausgeliefert«, und die Vorsokratiker definierten Emotionen ebenfalls als etwas, das von außen kommt, und nicht als etwas, das das Menscheninnere hervorbringt – die Parallelen zu den eingangs vorgestellten Maori-Kriegern, deren Furcht *atua* zugeschrieben wird, liegen auf der Hand.<sup>40</sup> Vielleicht wegen des langen Schattens der Emotionstheorien des klassischen Griechenlands passen viele Metaphern, in denen wir heute über unsere Gefühle sprechen, zur Vorstellung von Emotionen als äußerem Einfluss: Man wird von »Wut übermannt«, von »Freude erfasst« und wenn man sich verliebt, »erwischt es einen.«<sup>41</sup> Das heißt aber nicht, dass die griechischen Philosophen einbahnstraßenartigen Reiz-Reaktions-Schemata das Wort geredet hätten, ohne Raum für eine Dimension der Beurteilung und Einschätzung zu lassen. Im Gegenteil: Aristoteles definierte Angst als »eine Art von Schmerz oder Beunruhigung, herrührend aus der Vorstellung eines bevorstehenden verderblichen oder schmerzlichen Übels«, und sah diese – mitunter körperliche – Reaktion auf vorgestelltes zukünftiges Ungemach nicht als Automatismus, sondern gestand Überzeugungen, Meinungen und Glaubenseinstellungen die Kraft zu, den Emotionsablauf zu unterbrechen.<sup>42</sup> Aristoteles hätte also meine Furcht vor der im Wald erblickten Giftschlange mit dem imaginierten Übel, das mir durch ihren Biss droht, begründet, mir aber immer die Möglichkeit zugestanden, das Emotionsprogramm Furcht entweder gar nicht erst zu starten, etwa weil ich seit einem Besuch des Terrariums im Bostoner Zoo als Sechsjähriger eine ausgeprägte Schlangenliebe habe, oder es zu stoppen, weil ich durch Verhaltenstherapie als 40-Jähriger gelernt habe, meine Schlangenphobie in Schach zu halten.

Im Übrigen sind aristotelische Emotionen wegen der ihnen innewohnenden Beurteilungsdimension Gegenstand der Veränderung nicht nur bei einem selbst, sondern auch bei anderen, vor allem Jüngeren. Die Jugend bedurfte in Aristoteles' Augen der Gefühlsbildung, damit die richtigen Urteile eingeübt und zur Gewohnheit werden konnten.<sup>43</sup> Die mit der Stoa assoziierten Philosophen folgten Aristoteles bis zur Beurteilungsdimension ihrer Emotionsdefinition.<sup>44</sup> Sie schlugen aber einen anderen Weg ein, sobald es um die Erziehung der Jugend ging: Ihrer pantheistischen Meinung nach sollte man den größeren Zusammenhang und die Nichtigkeit der Emotionen sehen. Ziel sei es, ein Stadium der Emotionslosigkeit oder Seelenruhe – Apathie (*apatheia*), in der Folge auch Ataraxie – zu erreichen.<sup>45</sup> Wegen ihrer relativen Bedeutungslosigkeit im größeren pantheistischen Gefüge seien Liebe und die Ehe zu vermeiden. Diese Form

von Emotionskontrolle hat einen langen Nachhall – vom römischen Kaiser Mark Aurel (121 – 180), der in seinen *Selbstbetrachtungen* ebenfalls vom ataraxischen Ideal sprach und vor allem Politikern Ruhe empfahl, bis hin zur amerikanischen Philosophin Martha Nussbaum, die sich als »Neo-Stoikerin« bezeichnet und damit ein Verständnis von Emotion voraussetzt, welches das eigene Wohlergehen – daher die Betonung stoischer Seelenruhe – in den Vordergrund stellt, aber Emotion immer auch als Werturteil (*appraisal*) sieht.<sup>46</sup>

Im 2. Jahrhundert n. Chr. trat ein griechischer, durch Platon beeinflusster Arzt mit Gedanken zu Emotionen hervor, die Generationen von arabischen und europäischen Medizinern bis zur italienischen Renaissance beeinflussten. Galen (ca. 130 – ca. 200) wartete mit einer Temperamentenlehre auf, in der er Blut, Schleim, gelbe Galle und schwarze Galle jeweils zwei typischen Eigenschaften zuordnete.<sup>47</sup> Der Überschuss eines dieser Säfte führte, so glaubte Galen, zu einem ausgeprägten Temperament in einem Bereich:

	Warm	Kalt
	Starker Wille	Schwacher Wille
Trocken	Gelbe Galle	Schwarze Galle
Starke Gefühle	Choleriker: reiz- & erregbar	Melancholiker: traurig & nachdenklich
Nass	Blut	Schleim
Schwache Gefühle	Sanguiniker: heiter & aktiv	Phlegmatiker: passiv & schwerfällig

Abbildung 2  
Galens Viersäftelehre und die dazugehörigen Emotionstypen.

Therapiepotential sah Galen nicht in chemischen Mitteln oder Körperbeeinflussung, sondern in moralischer Erziehung und Mäßigung. Galens Viersäftelehre und vor allem die dazugehörige Humoralpathologie (Choleriker, Sanguiniker, Melancholiker, Phlegmatiker), also die Charakterisierung extremer, überschüssiger Emotionen, finden sich in abgewandelter Form noch bei Kant und einigen Psychologen des späten 19. und des frühen 20. Jahrhunderts wieder.<sup>48</sup>

Grundlegend für einen Großteil des Gefühlsdenkens seit Platon war die Vorstellung einer dreigeteilten Seele. Bei Platon bestand die Seele aus einem vernünftigen (*logistikon*), einem muthaften (*thymoeides*) und einem begehrenden (*epithymetikon*) Teil. Diese Annahme wurde schon durch Aristoteles und die Stoiker gestört, in der Spätantike aber am nachhaltigsten durch Augustinus von Hippo (354 – 430), der durch die Emotionsschriften der frühchristlichen Mönche beeinflusst war.<sup>49</sup> Augustinus schuf ein hierarchisches, stufenartiges



Seelenmodell, in dem die niedrigste Stufe rein vegetativ und körperlich war, während die höchste, siebte Stufe die der Gottesschau beziehungsweise göttlichen Erleuchtung war.<sup>50</sup> Die obersten beiden Stufen waren Männern vorbehalten. Außerdem ersetzte Augustinus die aristotelische und stoische Teilung des Emotionsprozesses in einen eher körperlichen Schritt der ersten Bewegung (*primus motus*) und einen zweiten kognitiv-moralischen der Bewertung durch eine einheitliche Kategorie der Emotionen (*motus*), die dem Willen unterworfen war:

»Dabei kommt es aber immer darauf an, wie des Menschen Wille geartet ist. Wenn er verkehrt ist, wird er auch verkehrte Regungen haben; ist er richtig, werden sie nicht nur unschuldig, sondern obendrein lobenswert sein. Denn in allen Regungen lebt ein Wille, ja mehr noch: sie alle sind nichts anderes als Willensregungen. Was ist Begierde und Freude, wenn nicht der Wille dem zustimmt, was wir wollen? Und was ist Furcht und Trauer, wenn nicht der Wille ablehnt, was wir nicht wollen?«<sup>51</sup>

Wegen der Erbsünde leite der Wille den Menschen jedoch in aller Regel in die falsche Richtung. Nur wer Gottes Gnade angenommen habe und seinen Willen an Gott als Fixpunkt orientiere, könne seine Gefühle zum Positiven wenden. Augustinus' Vorstellungen widersprachen dabei grundlegend den Ideen der klassischen griechischen Philosophen. Denn im Gegensatz zu den Stoikern, in deren pantheistischer Vorstellung das Göttliche der Erde und Natur inwohnte, war bei Augustinus das Göttliche unerreichbar in einer Sphäre der Transzendenz gelagert, und Emotionen waren auf das Leben nach dem Tod ausgerichtet; alles Irdische, der menschliche Körper eingeschlossen, war schmutzig und eine Übergangserscheinung.<sup>52</sup> Ganz anders auch als bei Aristoteles, in dessen Denkuniversum die emotionalen und kognitiven Dimensionen untrennbar waren, ist bei Augustinus die Emotion-Vernunft-Zweiteilung, für die Descartes gerne verantwortlich gemacht wird, schon angelegt.<sup>53</sup> Und in einem weiteren Widerspruch zu den Stoikern, deren Ideal das einer emotionalen Abgeklärtheit im Leben war, begrüßte Augustinus Emotionen im Leben, solange sie nur dem Willen unterworfen und auf das Göttliche ausgerichtet waren.<sup>54</sup>

Das Emotionsdenken des Mittelalters ist schlechter erforscht als das der Antike und hatte zudem kaum Einfluss auf die späteren Jahrhunderte, und so wird auch die Scholastik, insbesondere Thomas von Aquin (1225 – 1274), meist

als Appendix zu Aristoteles und Augustinus gesehen.<sup>55</sup> Wirkliches Neuland, so heißt es immer, betrat erst René Descartes (1596 – 1650). Descartes gilt nicht nur als einflussreichster Philosoph der Neuzeit, sondern auch als Begründer aller Dualismen, in erster Linie natürlich des Leib-Seele-Dualismus, aber auch des Gegensatzes zwischen Emotion und Vernunft.<sup>56</sup> In diesem Sinne ist auch sein »Ich denke, also bin ich« oft gedeutet worden, etwa vom Neurowissenschaftler Antonio Damasio, der an diesem Zitat *Descartes' Irrtum*, so der Titel seines Bestsellers von 1994, festmacht:

»Nimmt man ihn wörtlich, so beschreibt dieser Satz das Gegenteil meiner Ansicht von den Ursprüngen des Geistes und von der Beziehung zwischen Geist und Körper. Und da Descartes das Denken bekanntlich für eine Tätigkeit hielt, die sich völlig losgelöst vom Körper vollzieht, behauptet er in dieser Äußerung die radikale Trennung von Geist, der »denkenden Substanz« (*res cogitans*), und dem nichtdenkenden Körper, der Ausdehnung besitzt und über mechanische Teile verfügt (*res extensa*). [...] Darin liegt Descartes' Irrtum: in der abgrundtiefen Trennung von Körper und Geist, von greifbarem, ausgedehntem, mechanisch arbeitendem, unendlich teilbarem Körperstoff auf der einen Seite und dem ungreifbaren, ausdehnungslosen, nicht zu stoßenden und zu ziehenden, unteilbaren Geiststoff auf der anderen; in der Behauptung, dass Denken, moralisches Urteil, das Leiden, das aus körperlichem Schmerz oder seelischer Pein entsteht, unabhängig vom Körper existieren. Vor allem: in der Trennung der höchsten geistigen Tätigkeiten vom Aufbau und der Arbeitsweise des biologischen Organismus.«<sup>57</sup>

Jüngst ist dagegen argumentiert worden, dass Descartes durch die Rationalisierung Gottes, also die Behauptung, Gott sei der Ausbund der Vernunft – hierin unterschied er sich grundlegend von christlichen Philosophen wie Augustinus und Thomas von Aquin –, auch Emotionen gleichsam mit Vernunft aufgeladen hat. So sah seine Konzeption der Angst eine Instanz des Willens vor, etwa wenn Angstkontrolle nicht als die Unterdrückung von Leidenschaft verstanden wurde, sondern vielmehr als der Sieg einer Leidenschaft über eine andere: »nützliche Gedanken, die darauf abzielen, eine Leidenschaft (zum Beispiel Mut) zu entfachen, die einer anderen (zum Beispiel Angst) entgegenwirkt«<sup>58</sup>. Gleichwohl sollten solche revisionistischen Ansätze nicht über das unerhört Neue an Descartes hinwegtäuschen, etwa wenn er in *Die Leidenschaften der*

Seele verkündete, Emotionen »als Physiker« (*en physicien*) untersuchen und sie von der Seele abtrennen zu wollen, um sie wie alle lebenden Organismen (mit Ausnahme eben der menschlichen Seele) wie Mechanismen zu studieren.<sup>59</sup> Er benutzte das Beispiel des Fingers einer anderen Person, der sich dem eigenen Auge nähert: Auch wenn unser Geist weiß, dass es sich bei dem Finger um den Finger eines Freundes handelt, reagiert unser Körper mit dem Angst- und Schutzmechanismus, und wir blinzeln. Unser Geist erweist sich in dieser Situation als nutzlos, weil »die Maschine unseres Körpers so konstruiert ist, dass die Bewegung der Hand gegen unsere Augen eine weitere Bewegung in unserem Hirn auslöst, welche die Lebensgeister in die Muskeln treibt, die die Augenlider schließen«<sup>60</sup>.

Descartes' Emotionstheorie war es auch, auf die sich der Hofmaler von König Ludwig XIV., Charles Le Brun, stützte, als er mit seinen anatomischen Zeichnungen von Emotionen eine Verbindung zwischen Emotionen und medial repräsentierten (gezeichneten, fotografierten, mit Computern generierten) Gesichtern (und Gehirnen) begründete, die sich als enorm wirkungsvoll erweisen sollte.<sup>61</sup> Le Brun schuf eine gezeichnete Taxonomie von Gesichtsausdrücken bei bestimmten Emotionen, die bis ins 19. Jahrhundert hinein wirkte, aber schon zu seinen Lebzeiten Kritiker auf den Plan rief, die bemängelten, die idealtypischen Gesichter würden in ihrer Statik weder dem prozessualen Charakter noch dem Mischzustand von Emotion gerecht. Der Vorwurf, Emotion dürfe nicht als Reinform gedacht werden, wird im Übrigen im späten 20. Jahrhundert immer wieder gegen Theorien von Basalemotionen erhoben werden.<sup>62</sup>

Baruch de Spinoza (1632 – 1677) wird oft als Gegenmodell zum als Dualisten verstandenen Descartes gehandelt und hat in den vergangenen Jahren eine atemberaubende Renaissance in den körperzentrierten (*embodied*) Literatur-, Bild- und Sozialwissenschaften erlebt (zu ihnen mehr unten und in Kapitel III). Diese Konjunktur ist auch ablesbar an den Titeln von Damasio populärwissenschaftlichen Büchern, die vom kritischen *Descartes' Irrtum: Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn* bis zum affirmativen *Der Spinoza-Effekt: Wie Gefühle unser Leben bestimmen* reichen.<sup>63</sup> Man könnte behaupten, dass Spinozas heutige neurowissenschaftliche Anschlussfähigkeit der Ungezähmtheit und Vieldeutigkeit seines Denkens geschuldet ist, oder man kann die Spinoza-Renaissance zurückführen auf seine Absage an Dualismen (wegen seines Glaubens an die eine einzige göttliche Substanz wird er oft Monist genannt), die ihn Gefühle und Seele beide als Aspekte einer einzigen Wirklichkeit sehen ließ. Die Verbindung von naturwissenschaftlicher, geometrischer Reflexion mit Emotionsdenken in sei-

nem Hauptwerk *Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt* (1677) trägt ein Übriges zu seiner Attraktivität für neurowissenschaftlich interessierte Literaturwissenschaften und literarisch interessierte Neurowissenschaften bei.

Für Spinoza waren zunächst einmal der Geist und damit auch die Gefühle Teil der Natur; als solche gehorchen sie deren allgemeingültigen Gesetzen und lassen sich, wie alles andere, inklusive Gott, darstellen, »als handelte es sich um Linien, Flächen oder Körper«<sup>64</sup>. Weiter teilte Spinoza Gefühle in Handlungen und Leidenschaften ein, wobei Handlungen ihre Ursache in uns selbst haben, Leidenschaften dagegen außerhalb von uns verursacht werden – ohne dass sich aber Selbst und Außerhalb kategorial unterscheiden: Beide sind Natur. Gleichzeitig ging er von nur drei Grundgefühlen aus: Freude, Traurigkeit und das übergeordnete Gefühl Begierde/Verlangen (*cupiditas*). Diese Bausteine seines Gefühlsdenkens (und einige andere) kombinierte er auf komplizierte Weise zu Gesetzen von aphoristischer Einprägsamkeit, wie etwa:

»Achtunddreißigster Lehrsatz. Wenn jemand einen geliebten Gegenstand zu hassen begonnen hat, sodass die Liebe vollständig verdrängt wird, so wird er denselben, bei gleicher Ursache, stärker hassen, als wenn er ihn niemals geliebt hätte, und zwar umso stärker, je stärker vorher die Liebe gewesen ist.«<sup>65</sup>

An derartigen Lehrsätzen fanden wegen ihrer physikalisch-gesetzmäßigen Anmutung schon im 19. Jahrhundert Physiologen und später Experimentalpsychologen Gefallen.<sup>66</sup> Im aktuellen Spinoza-Boom wird vor allem der Monismus hochgehalten. Literatur- und Sozialwissenschaftler berufen sich auf ihn, um Materie – ob Alltagsgegenstände, Bäume oder arktisches Eis – aufzuwerten. Der Materie wird dabei nicht weniger Gefühl und letztlich Agens zugestanden als den Menschen selbst, ergo gelangt Materie auch in unseren Empathieradius und wird schützenswert, ja schutzbedürftig, was ökologischen und einer Reihe anderer postmarxistischer politischer Projekte entgegenkommt.<sup>67</sup> Weiter schätzen Literatur- und Sozialwissenschaftler am Monismus, dass er die Verkörperlichung von Denkprozessen möglich macht.<sup>68</sup>

Daneben beziehen sich auch einige Neurowissenschaftler auf Spinozas Monismus, da er die Erkenntnisse der Neurowissenschaften vorwegnahm, etwa mit dem Gedanken, »dass Geist und Körper parallele und wechselseitig miteinander verknüpfte Prozesse sind, die einander ständig nachahmen und wie zwei Seiten einer Medaille sind«, und »dass es tief im Inneren dieser parallelen

Phänomene einen Mechanismus zur Repräsentation von Körperereignissen im Geist gibt«<sup>69</sup>. Auch mit der Evolutionstheorie und der Idee der Homöostase, wonach Lebewesen nach Selbsterhaltung streben, sei Spinoza vereinbar, ja sogar seine Tugendlehre habe die Neurowissenschaft bestätigt: Es sei zwar »harte Arbeit, das menschliche Urteilsvermögen auszubilden und zu vervollkommen, doch bis zu einem gewissen Grade veranlasst uns die Verschaltung unseres Gehirns dazu, mit anderen zusammenzuarbeiten«<sup>70</sup>. In einem Wort: Bei Spinoza habe es sich um »den ersten Biologen« gehandelt.<sup>71</sup>

Thomas Hobbes (1588 – 1679) hat zwar nie eine eigenständige Schrift zu Emotionen verfasst, berührt aber in seinem Werk – von den frühen *The Elements of Law, Natural and Politic* über den *Leviathan* bis zu *De Homine* – als Stichwortgeber ständig Emotionen, mehr noch: »Kein Denker seiner Zeit misst ihnen so viel Bedeutung bei wie er.«<sup>72</sup> Als schreckliches Ausleben von Gefühlen (*passions*) beschrieb Hobbes den Naturzustand: »Keine Künste, keine Literatur, keine gesellschaftlichen Beziehungen, und es herrscht, was das Schlimmste von allem ist, beständige Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes – das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz.«<sup>73</sup> Dieser Zustand barg aber eine Hoffnung: dass sich nämlich für einen kurzen Zeitraum das Ausleben der Gefühle und die Furcht die Waage hielten, einander ausbalancierten und rationale Entscheidungen möglich machten. Diesem Equilibrium entspringe, so Hobbes weiter, der Gesellschaftsvertrag; nur er könne den Menschen aus dem Naturzustand führen.

Für Hobbes waren alle Gefühle Regungen des Körpers, die mit dem Willen in Verbindung standen und auf äußere Objekte ausgerichtet waren. Dabei gebe es nur zwei Richtungen der Regung, nämlich hin zu einem Objekt (Verlangen/Begierde oder *appetite*) oder weg von einem Objekt (Ablehnung oder *aversion*). Wenn wir ein Objekt weder begehren noch ablehnen, verachten wir es und halten unseren Körper (unser Herz) in der Mitte zwischen den beiden Regungen. Die beiden Richtungen erzeugen einen kurzen Katalog grundlegender (*simple* bei Hobbes) Emotionen wie Liebe, Trauer und Freude, und, in Verbindung mit anderen Faktoren, einen schier unendlichen Katalog weiterer Emotionen.<sup>74</sup> Festzuhalten ist bei Hobbes aber, »dass sein Hauptinteresse [...] nicht psychologischer Analyse, sondern einer Konzeption der menschlichen Natur galt, die menschliches Handeln erklären und eine klare Grundlage für staatliche Institutionen und die politische Regierung schaffen könnte«<sup>75</sup>.

Auf Staatstheoretiker wie Hobbes und seinen Widerpart John Locke (1632 – 1704) reagierten die schottischen Moralphilosophen des 18. Jahrhun-

derts, die elaborierte Gefühlssysteme schufen und die heute wieder viel diskutierte Kategorie der Empathie ins Spiel brachten. Anthony Ashley-Cooper, Earl von Shaftesbury (1671 – 1713), der mit den schottischen Moralphilosophen eng verbunden war, fragte – im Sinne des Utilitarismus – nach dem Nutzen von Emotionen und sah diese viel relationaler als etwa Hobbes: Seiner Ansicht nach war ein Teil der Emotionen, die natürlichen Leidenschaften (*natural affections*), vor allem auf Mitmenschen ausgerichtet, während die unnatürlichen Leidenschaften (*unnatural affections*) antisozial nur den eigenen Vorteil im Auge hatten.<sup>76</sup> Shaftesbury sah auch im Gegensatz zu Hobbes in der menschlichen Natur »endlich eine Überschneidung von Tugend und Eigeninteresse«<sup>77</sup>. Emotionen seien a priori moralisch wertvoll, und so ist auch das Streben nach dem Glück (*pursuit of happiness*) zu verstehen. Zueinander verhielten sich die verschiedenen Gefühle im Menschen »wie die Saiten eines Instrumentes«, die nach natürlicher Harmonie strebten.<sup>78</sup>

Noch einen Schritt weiter ging Francis Hutcheson (1694 – 1746), ebenfalls ein Moralphilosoph, der der Meinung war, Emotionen seien »naturgemäß ausbalanciert, wie Agonist und Antagonist im Gegenspielerprinzip der Muskeln«<sup>79</sup>. David Hume (1711 – 1776), der sich selbst als »heidnischen« Philosophen bezeichnete, erhob die Leidenschaften oder Affekte (*passions*) gar zu einer die Vernunft kontrollierenden Instanz: »Die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte.«<sup>80</sup> Für Hume hatte Vernunft per se keinen »evaluativ-repräsentationalen Inhalt«, damit kann also auch ein Mord durchaus vernünftig sein.<sup>81</sup> Unmoralisch wird der Mord erst durch die Einschaltung der Leidenschaften. Hume selbst betonte:

»Es läuft der Vernunft nicht zuwider, wenn ich lieber die Zerstörung der ganzen Welt will, als einen Ritz in meinem Finger. Es widerspricht nicht der Vernunft, wenn ich meinen vollständigen Ruin auf mich nehme, um das kleinste Unbehagen eines Indianers oder einer mir gänzlich unbekanntem Person zu verhindern. Es verstößt ebenso wenig gegen die Vernunft, wenn ich das erkanntermaßen für mich weniger Gute dem Besseren vorziehe und zu dem Ersteren größere Neigung empfinde, als für das Letztere.«<sup>82</sup>

Neben den Leidenschaften als die Vernunft kontrollierende Instanz betrifft der zweite, heute zunehmend beachtete Strang des Hume'schen Emotionsdenkens die Empathie (*sympathy* bei Hume). Laut Hume funktioniert Empathie nach einem Prozess, über dessen Komplexität die medizinische Metapher der »Ansteckung« nicht hinwegtäuschen kann: Wenn wir äußerliche Zeichen von Ge-

fühlen bei Mitmenschen (zum Beispiel Tränen, wenn jemand leidet) beobachten, bilden wir uns im Geist eine Vorstellung des Gefühls unseres Gegenübers, die dann in eine Verbindung (*association*) mit der Vorstellung der eigenen Gefühle treten kann und dadurch wiederum Gefühle auslöst, die das eigene Handeln (zum Beispiel Umarmen, um Trost zu spenden) bestimmen können.<sup>83</sup> Dieser Bereich des Hume'schen Emotionsdenkens – und desjenigen von Adam Smith (1723 – 1790) – wirft bis heute lange Schatten, von der »Gefühlsansteckung« beim Philosophen Max Scheler in den 1920er Jahren bis hin zum Konzept der emotionalen Intelligenz von John Mayer und Peter Salovey (popularisiert durch Daniel Goleman) sowie der Theory of Mind und der neurowissenschaftlichen Spiegelneuronen-Forschung.<sup>84</sup>

Mit der Aufklärung ordnete sich die Szenerie des Emotionsdenkens noch einmal neu. Die Inthronisierung der Vernunft forderte Opfer – die striktere Trennung zwischen Vernunft und Gefühl war ein solches Opfer. Folgerichtig wurde die als Un-Vernunft definierte Emotion bei den einen gefeiert, bei den anderen verdammt. Gefeiert wurde sie vor allem im sogenannten Zeitalter der Empfindsamkeit (ca. 1720 – 1800), als Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778) zum Wegbereiter des emotionalen Authentizitätskultes wurde. Er sah Menschen im Idealzustand als naturgleich und unverdorben vom beklagenswerten Einfluss der Kultur. »Der Mensch, der am meisten gelebt hat, ist nicht derjenige, der die meisten Jahre zählt, sondern derjenige, der das Leben am meisten als solches empfunden hat«, schrieb er in seinem Erziehungsroman *Emile oder über die Erziehung* (1762).<sup>85</sup> Gefühlsbildung bedeutete daher die Wiederheranführung des Menschen an seinen ursprünglichen Zustand weg von den Einflüssen der Kultur. Deshalb verwundert es auch nicht, dass Rousseau mobilmachte gegen Gefühle im Theater, die gespielt und daher unecht seien. Außerdem sprächen die von Schauspielern dargestellten Gefühle jene der Zuschauer auf gefährliche Weise an: Da »alle Leidenschaften untereinander verschwistert sind« und »eine einzige genügt, um tausend andere zu erregen«, drohe eine Überreizung und am Ende gar der Kontrollverlust des Sozialkörpers.<sup>86</sup>

Am deutlichsten kam die aufklärerische Trennung von Vernunft und Gefühl bei Immanuel Kant (1724 – 1804) zum Tragen – und zwar, anders als bei Rousseau, unter entschieden negativen Vorzeichen. Kant entwickelte zwar nie eine zusammenhängende Gefühlstheorie, kam aber immer wieder auf Emotionen zu sprechen und wies ihnen gegen Ende seines Lebens einen wichtigen Platz als »das Andere« der Vernunft zu. Nach anfänglichen, an Hume anknüpfenden Überlegungen über moralische Gefühle nahm er ab den 1790ern einen

entschieden antiemotionalen Standpunkt ein, der die bis heute virulente *emotio-ratio*-Binäropposition zum Ausdruck bringt. In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) definierte er Emotionen, die er in Affekte und Leidenschaften unterteilte, als unbezwingbar durch Vernunft und entkoppelte sie damit auch von jeder Art von Moral. Affekte waren für Kant etwas Plötzliches und galten ihm als »das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Zustande, welches im Subject die *Überlegung* (die Vernunftvorstellung, ob man sich ihm überlassen oder weigern solle) nicht aufkommen läßt.«<sup>87</sup> Während Affekte zumindest »einstweiliges Surrogat der Vernunft« werden können, befinden sich Leidenschaften weit außerhalb des Einzugsbereichs einer vernunftgeleiteten Moral: »Die durch die Vernunft des Subjects schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung ist *Leidenschaft*.«<sup>88</sup> Das bedeutete für Kant nichts anderes als: »Affecten und Leidenschaften unterworfen zu sein, ist wohl immer *Krankheit des Gemüths*; weil beides die Herrschaft der Vernunft ausschließt.«<sup>89</sup> Die innere Freiheit gründe auf Selbstkontrolle, und nichts bedrohe diese so sehr wie die Gefühle.<sup>90</sup> In einem Wort: »Leidenschaft [...] wünscht sich kein Mensch. Denn wer will sich in Ketten legen lassen, wenn er frei sein kann?«<sup>91</sup>

Was ist Emotion? Die Skizze der Antworten wichtiger Stichwortgeber auf diese Frage sei an dieser Stelle unterbrochen. Das Reservoir an Emotionsdenken ab ca. 1800 aus verschiedenen Disziplinen, davon zwei neu erfundenen, wird Gegenstand nachfolgender Kapitel sein – wenn Geschichtswissenschaft (Kapitel I), Ethnologie (Kapitel II) und Experimentalpsychologie (Kapitel III) beleuchtet werden. Selbstverständlich verlor die Philosophie seit dem 19. Jahrhundert Emotionen nicht plötzlich aus den Augen. Vielmehr haben Arthur Schopenhauer (1788 – 1860), Søren Kierkegaard (1813 – 1855), Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), Martin Heidegger (1889 – 1976) und Jean-Paul Sartre (1905 – 1980), um nur einige zu nennen, sowie eine sich rasant entwickelnde analytische Emotionsphilosophie der vergangenen zwei Jahrzehnte Bedeutendes zum Thema Gefühle beigetragen, was in den folgenden Kapiteln immer wieder zur Sprache kommen wird. Es sei auch nochmals betont, dass es sich um eine Skizze handelte und dass vieles noch in Bewegung geraten kann, wenn vergangene Emotionstheorien intensiver erforscht werden. Abgesehen davon sagt eine solche Skizze nichts über die Alltagsrelevanz des Emotionsdenkens für die Kulturen und Zeiten aus, denen es entstammt. Die Alte Geschichte beispielsweise hat gerade erst begonnen, griechische Emotionskulturen jenseits der Theorien von Platon und Aristoteles anhand anderer Quellen, vor allem von Stein- und Toninschriften, aber auch Papyri, zu untersuchen.<sup>92</sup>



*Wer hat Emotion?*

Bei der Rückschau auf das philosophische Emotionsdenken ist schon angelungen, dass nicht allen Menschen in gleichem Maße und auf die gleiche Weise die Fähigkeit zum Fühlen eingeräumt wird, etwa wenn Aristoteles die Jugend zum Objekt der Gefühlsbildung machte, die die richtigen Urteile noch einüben musste, bis sie habitualisiert waren. Von anderen Wesen wie Tieren und ihrer (Nicht-)Befähigung zu fühlen war noch gar nicht die Rede.<sup>93</sup> Das heutige Alltagsverständnis sieht Gefühle oft als das Allgemeinmenschliche, als das Ureigene und Intime, als Hort der Autonomie, als jene Stelle, an der sich menschliche Subjektivität in Reinform kristallisiert. Um diese Einzigartigkeit herzustellen und zu stabilisieren, bedarf es der Abgrenzungen, Unterscheidungen, Differenzen, kurz: der Produktion eines Anderen. Sie hat Textspuren hinterlassen, die nicht zuletzt deshalb so zahlreich sind, weil diese Produktion nie abgeschlossen, sondern instabil ist und immer wieder von Neuem Differenzen schaffen muss. Wer Antworten auf die Frage »Wer fühlt?« sucht, ist gut beraten, sich die Textspuren dieser Produktion des Anderen anzusehen. Wir nehmen hier zwei in den Blick: zunächst die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier, dann die Differenzierung zwischen Menschen und menschenähnlichen Maschinen.

Es gibt eine lange Tradition, Tiere mit Körper und Emotion, Menschen dagegen mit Geist und Vernunft in Verbindung zu bringen. Der Historiker Pascal Eitler hat anhand deutschsprachiger Lexika gezeigt, wie diese Tradition ab dem späten 18. Jahrhundert zunehmend mühsam aufrechterhalten wurde und immer häufiger einbrach, etwa als der *Zedler*, das größte Lexikon des 18. Jahrhunderts, 1745 begann, zwischen »Empfindungen« einerseits und den synonym gebrauchten »Gefühlen« und »Affekten« andererseits zu unterscheiden und Tieren die Fähigkeit zu Ersteren zwar zugestand, Letztere aber für Menschen reservierte: »Von [Gefühlen] sind die Bestien befreyet. Sie haben wohl Empfindungen gegenwärtiger Dinge; es fehlt ihnen aber das Nachdenken und Ueberlegen, weswegen sie von den Affecten nicht so sehr können beunruhigt werden.«<sup>94</sup> Ein halbes Jahrhundert später, als der Sentimentalismus im Zenit stand, erfuhr der Begriff »Empfindung« eine derartige Aufwertung, dass auch die Grenze zwischen menschlichen Gefühlen beziehungsweise Affekten und tierischen Empfindungen porös wurde, so Eitlers These.<sup>95</sup>

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wirkten zwei neue Entwicklungen destabilisierend für die Mensch-Tier-Unterscheidung in puncto Gefühle.

Zum einen stellte die Evolutionslehre und hier vor allem Darwins Schrift *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren* von 1872 die Mensch-Tier-Differenz in Frage, denn darin wies Darwin auf Parallelen beim Gefühlsausdruck seiner Hausgäste und seiner Haustiere hin. Zum anderen betrieb die aufstrebende Wissenschaft der Physiologie, einschließlich der Emotionsphysiologie, ihre Laborexperimente an Versuchstieren und entwickelte weitreichende Emotionstheorien anhand von Tiergehirnen und Tierorganen; hierbei wurden Tierreaktionen beobachtet, die menschlichen sehr nahe kamen. So brach ein großer Streit über die Vivisektion, also Eingriffe an lebenden Tieren, und die Frage aus, ob dabei tierische Gefühle verletzt würden. Dabei waren immer auch menschliche Gefühle für Tiere – vor allem Mitleid oder Mitgefühl – im Spiel.<sup>96</sup> Die Scheidelinie, die Menschen zu fühlenden Menschen macht, musste immer wieder neu in der Abgrenzung zu Tieren bestimmt werden.

Am Beispiel menschenähnlicher Maschinen – Automaten, Roboter, Androide – und ihren Repräsentationen in Kulturprodukten wie Romanen und Spielfilmen lässt sich ein ähnlicher Prozess verfolgen, der nicht weniger unsicher und daher produktiv im Sinne des Textertrags war. Auch hier besteht eine lange Tradition – von Menschen, die Gefühle gegenüber diesen Maschinen entwickeln, und von Maschinen, die ein emotionales Eigenleben entwickeln. Allein in der Literatur reicht diese Tradition von E. T. A. Hoffmanns Erzählung *Der Sandmann*, in der ein junger Mann sein Herz an eine mechanische Puppe verliert, bis zu Mary Shelleys *Frankenstein*, in dem das Freak-Ergebnis eines wissenschaftlichen Experiments, ein künstlicher Mensch, selbst Gefühle entwickelt. In der Filmgeschichte sind menschenähnliche Maschinen Legion, so in *Star Trek*, wo der Android Data aufgrund fehlender Emotionalität immer wieder merkwürdige Entscheidungen trifft, oder in Steven Spielbergs *A.I. – Künstliche Intelligenz*, ein Film über einen täuschend menschenähnlichen elfjährigen Roboterjungen im 22. Jahrhundert, der Gefühle empfindet und von seiner Menschenfamilie, deren eigener Sohn scheinot ist, geliebt wird – zumindest so lange, bis der leibliche Sohn aus dem Koma erwacht.<sup>97</sup> Wer nicht in der Lage ist, für eine menschenähnliche Maschine Gefühle zu empfinden, gilt dabei oft als emotional defizitäres Wesen und wird als unzureichend oder nicht ganz menschlich abgestempelt. Und auch in der experimentellen Psychologie untersuchte man die Empathiefähigkeit von Versuchspersonen, indem man ihr Mitgefühl für Avatare testete, denen in Stanley-Milgram-artigen Experimenten mit Elektroschocks Schmerz zugefügt wurde. Ergebnis:

»Obwohl alle Teilnehmer [der Studie] genau wussten, dass weder die virtuelle Fremde noch die Elektroschocks echt waren, reagierten alle Teilnehmer, die sie sahen und hörten, sowohl körperlich als auch auf der Ebene des Verhaltens und der subjektiven Empfindung, als sei sie echt.«<sup>98</sup>

Oft liegt derartigen Versuchen die Idee der Spiegelbildlichkeit zugrunde, wonach ich Mitgefühl nur dann haben kann, wenn ich mir mein Gegenüber als mir selbst ähnlich vorstellen kann, was wiederum voraussetzt, dass ich eine Vorstellung von mir selbst besitze – eine Idee, die seit Mitte der 1990er Jahre durch neurowissenschaftliche Forschung über Spiegelneuronen großen Auftrieb erfahren hat (mehr dazu in Kapitel III). Ergo wird meine Fähigkeit zum Mitgefühl mit anderen Menschen, aber auch nichtlebendigen, menschenähnlichen Gegenständen, zum Gradmesser meines Menschseins überhaupt.

Allerdings wurde ein interessanter Nebeneffekt des Mitfühlers mit menschenähnlichen Maschinen beobachtet: Wenn die Maschine dem Menschen zu ähnlich ist, kollabiert die Empathie und macht dem Ekel Platz. Wie man den richtigen Grad der Anthropomorphie erreicht, also die Maschine so designt, dass sie maximales Mitgefühl auslöst, ohne dass dieses in Ekel umkippt, ist eine Frage von praktischer Relevanz – und zwar nicht nur für Ingenieure, die Roboter für den Alltagsgebrauch als Haushalts- und Pflegehilfen in überalterten Gesellschaften wie Japan und Deutschland entwerfen, sondern auch für die Macher computeranimierter Filme. So sah sich das Produktionsteam von *Shrek* gezwungen, Prinzessin Fiona weniger anthropomorph zu gestalten, »weil sie begann, zu realistisch auszusehen, und die Wirkung spürbar unangenehm wurde«<sup>99</sup>. Der Robotiker Masahiro Mori hat diesen Effekt 1970 erstmals theoretisiert und mit dem Begriff des *uncanny valley*, des Tals des Unheimlichen, bezeichnet, das sich am besten graphisch darstellen lässt (Abb. 3).<sup>100</sup>

Die Philosophin Catrin Misselhorn erklärt das von Mori beobachtete Phänomen des *uncanny valley* in Analogie zu fehlerhafter bildlicher Wahrnehmung. Je mehr typische und herausstechende Merkmale Mensch und Maschine gemein haben, desto größer die Identifikation von Objekt und der Vorstellung vom Objekt. Gleichzeitig werden die eingeübten emotionalen Dispositionen gegenüber diesem Objekt aktiviert. Auch das Wissen um die Unechtheit des Objekts kommt ins Spiel, was die Empathie abschaltet. Man hat es laut Misselhorn mit »einem sehr schnellen Oszillieren zwischen vier Situationen« zu tun: Zunächst wird das Objekt wahrgenommen und der Identifikationsprozess mit einer zum Objekt passenden Vorstellung ausgelöst; dann kommt man an die

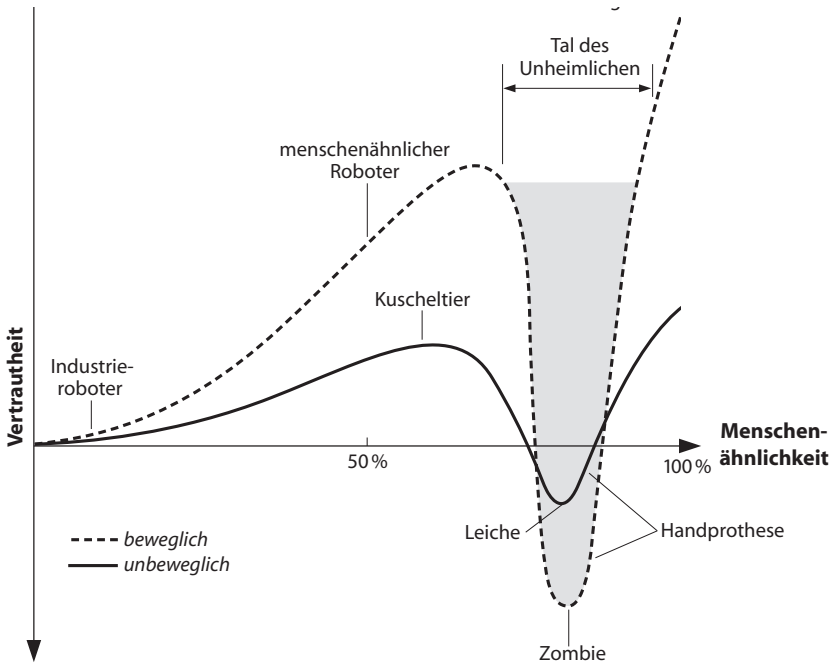


Abbildung 3  
Masahiro Mori und das Tal des Unheimlichen.

Schwelle der Deckung von Objekt und Vorstellung; die Deckung schlägt fehl; der Identifikationsprozess von Objekt und Vorstellung bricht ab, wird aber sogleich wieder von Neuem begonnen, weil das Objekt ja weiter wahrgenommen wird. »Dies erinnert an ein Radio, das bei schlechtem Empfang einen Sender sucht, der ständig von einem anderen Sender und schlichtem Lärm gestört wird.«<sup>101</sup> Emotional schlägt sich diese Störung als Ekel nieder.

Wer hat nun Emotion? Auf diese grundsätzliche Frage gibt es, so dürfte deutlich geworden sein, keine absolute Antwort. Sie wird von Menschen in verschiedenen Epochen und an verschiedenen Orten immer wieder neu beantwortet, und diese Antworten lassen in hohem Maße Rückschlüsse auf die Vorstellungen der Menschen von sich selbst und von ihren Gefühlen zu – das zeigen die Beispiele der Mensch-Tier-Unterscheidung und der anthropomorphen Maschinen. Die Antworten auf diese Frage hängen meist auch mit den großen Differenzen der Menschheitsgeschichte zusammen – sozialen Differenzen, Geschlechterdifferenzen, ethnischen Differenzen. Indigene in den Kolonien der europäischen Imperien, Frauen und Unterschichtenangehörige in Europa selbst, sie alle wurden ab dem 19. Jahrhundert in Großbritannien,

Frankreich oder Deutschland als a priori anders fühlend verstanden. Statt also die Frage »Wer fühlt?« zum Ausgangspunkt zu nehmen und apodiktisch klären zu wollen, lohnt es sich für die Emotionsgeschichte, die historisch wandelbaren Erwidern auf diese Frage zum Untersuchungsgegenstand zu machen.

### *Wo ist Emotion?*

Wie Emotionen lokalisiert werden, ist keine triviale Frage. Denn wenn Emotionen außerhalb des Menschen in Geistern oder Göttern angesiedelt werden, können sie die Menschen, falls diese grundsätzlich als Spielball transzendenter Kräfte angesehen werden, plötzlich überwältigen und nicht weniger plötzlich wieder verlassen. Verbunden mit einem solchen Konzept sind oftmals sehr geringe Einflussmöglichkeiten der Menschen auf Gefühle. So wurde die aufbrausende Natur einer Nordcheyenne-Indianerin von ihrem Stamm damit erklärt, dass sie einmal nachts aus dem Fenster geschaut hatte, was bei den Nordcheyenne mit einem Tabu belegt ist. Die Frau hatte den Eindruck, von einer von außen kommenden Kraft niedergestreckt worden zu sein, war kurz ohnmächtig geworden – und war, als sie wieder zu sich kam, ein anderer Mensch.<sup>102</sup> Wenn Emotionen aber im Menschen lokalisiert werden, wirken sich dieser Ort im Menschen – zum Beispiel das Organ – und die ihm zugeschriebenen Eigenschaften auf die daraus resultierende Emotionstheorie aus, wie wir schon bei Galen, seiner Humoralpathologie und den dazugehörigen emotionalen Prototypen (Choleriker, Sanguiniker, Melancholiker, Phlegmatiker) sahen.

Dabei hat die Verortung von Emotion im Körper oft praktische Folgen: Da die Ägypter dachten, das Gehirn sei für die Blutversorgung zuständig und für Gefühle das Herz, hatten sie keine Probleme damit, bei der Mumifizierung des Leichnams durch die Nase einen Haken ins Gehirn einzuführen, die Hirnmasse zu zerkleinern und mit einem Spatelmesser über die Nasenlöcher zu entfernen. Das Herz hingegen wurde in besonderen Vasen aufbewahrt.<sup>103</sup> Da, im Gegensatz zu den Ägyptern, der Neurowissenschaftler Joseph LeDoux Kind einer Zeit und eines Ortes ist, die das Gehirn zum Schauplatz von Emotion, Geist und vielem mehr erklärt haben, hatte er als kleiner Junge in Louisiana durchaus Probleme damit, für seinen Vater, einen Metzger, die Hirnmasse einer geschlachteten Kuh mit der Hand nach der Kugel zu durchforsten. Schließlich

schätzten es die Kunden des Vaters »nicht besonders [...] beim Essen ihres Kalbsbries plötzlich auf Blei zu kauen«. Der kleine Joseph hatte seine Schwierigkeiten, »das Gehirn einfach als Stück Fleisch [zu] behandeln und die Vorstellung, dass im Kuhhirn einmal der Geist der Kuh beheimatet war, beiseite [zu] schieben«<sup>104</sup>.

Folgenreich ist die Körperverortung von Emotion auch für deren sprachliche Verfasstheit, vor allem die bildliche oder metaphorische. Bei den australischen Pintupi-Aborigines werden, wie in vielen Kulturen, Kinder mit einem Stadium der Vor-Geselligkeit in Verbindung gebracht, zu dem ungezügelt Emotion, eine schwach ausgeprägte Willenskontrolle, Schwierigkeiten, sich die Folgen eigener Handlungen auszumalen, und ein starker Individualismus statt des Bewusstseins um die Verwobenheit des Selbst in soziale Netze gehören. Kinder werden als »unwissend«, »selbstvergessen« und interessanterweise auch als »taub« (*patjarru, ramarama*) bezeichnet. Warum »taub«? Weil bei den Pintupi-Aborigines Denkleistungen als Schlüssel zum Erwachsenwerden und zum Austritt aus der wilden Emotionalität gesehen werden, weil »denken«, »verstehen« und »hören« mit einem einzigen Verb, nämlich *kulininpa*, das buchstäblich »hören« bedeutet, in Verbindung gebracht werden, und weil der Hort des Denkens im Ohr vermutet wird – anders als der Hort des Fühlens, der sich im Magen befindet.<sup>105</sup>

Aufschlussreich ist auch ein interkultureller Vergleich der Augen und ihrer Signifikanz für Emotion. In vielen Sprachen, darunter Englisch und Deutsch, fungiert Licht als Metonymie für Glück und Zufriedenheit, und so beschreiben »leuchtende« oder »glänzende« Augen eine glückliche Person. Im Chinesischen spricht man dagegen von »gedehnten« oder »geweiteten Augenbrauen« (*yangshou shen-mei*). Die feinziselierten chinesischen Beschreibungen von Augenbrauen haben keine Entsprechung in den meisten anderen Sprachen. Um nur einige Beispiele zu geben: *chou-mei bu-zhan* steht für »zusammengezogene Augenbrauen ohne Entspannung« beziehungsweise »seine Augenbrauen aus Sorge runzeln«, *chou-mei ku-lian* für »besorgt aussehen«, *yang-mei tu-qi* für »sich ermutigt fühlen, nachdem man einen Ärger losgeworden ist«, *mei-fei sewu* für »mit tanzenden Augenbrauen und leuchtendem Gesicht – entzückt«<sup>106</sup>. Die Augenbrauen gehören somit in China zu den »unbestrittenen Indikatoren innerer Gefühle«<sup>107</sup>, sind hier also das Fenster zur Seele.

Gleichzeitig ist das Verhältnis zwischen Emotionskonzept, einschließlich seiner Lokalisierung, und seinen mündlichen, schriftlichen, klanglichen und bildlichen Repräsentationen nie fix, sondern in hohem Maße wandelbar. So war

trotz Körperkonzepten, die dem Gesichtsausdruck eine große Bedeutung zuwiesen, in der Hofmalerei des nordindischen Islams des 16. und 17. Jahrhunderts das Gesicht nicht Situs von Emotion. Körperbewegung, Farbe, Pinselstrich und Bildkomposition waren hier die entscheidenden Medien für Gefühlsausdruck.<sup>108</sup> Außerdem ist die Semantik von körperlicher Emotionsexpression selten gesichert, sondern oft vieldeutig: Neben der weitverbreiteten Bedeutung von Freude und Zufriedenheit kann das Lächeln in vielen Kulturen auch für Scham stehen, für die höfliche Einladung zur Kontaktaufnahme, ja sogar die Reaktion auf Tod oder Verlust sein.<sup>109</sup>

Übrigens: Man sollte sich hüten, außereuropäisch mit zeitlos zu verwechseln. Keines der bisher zitierten Beispiele ist in Stein gehauen und unveränderlich. Der Ethnologe Robert Levy stellte bei seiner Feldforschung auf Tahiti in den 1960er Jahren fest, dass die meisten seiner Interviewpartner den Ursprung für Gefühle im Darm vermuteten, einige wenige aber vom Herzen sprachen, was Levy auf christliche Missionare und Bibelstudien zurückführte.<sup>110</sup> Das Wandern von Emotionen von einem Körperschauplatz zu einem anderen ist immer auch eine (wissenschafts)historische Frage. Schließlich wäre es fatal, sich den Körper als zeitlos und pankulturell vorzustellen. Eigentlich spielt es erst eine Rolle, ob Emotion außerhalb des Körpers (zum Beispiel in Geistern oder Göttern) oder im Körper selbst angesiedelt wird, wenn man ein genaueres Bild von der Situiertheit des Körpers besitzt – ist er wirklich als Spielball transzendenter Einflüsse konzipiert, oder entspringen die Geister eigentlich dem Körper? In was für eine Kosmologie ist er eingebunden?

Im Übrigen muss man nicht erst Europa verlassen, um einen Eindruck davon zu bekommen, wie instabil die Körperlokalisierung von Gefühlen ist. Wenden wir uns noch einmal der Philosophie und Descartes zu, der 1649 schrieb, dass »die letztliche und unmittelbarste Ursache der Leidenschaften der Seele nichts anderes als die Unruhe ist, in welche die Lebensgeister die kleine Drüse in der Mitte des Gehirns versetzen«, und meinte damit die Zirbeldrüse oder Epiphyse.<sup>111</sup> Der britische Philosoph und Begründer der Assoziationspsychologie, David Hartley (1705 – 1757), der an John Locke und Isaac Newton (1642 – 1727) anzuknüpfen versuchte, war sich sicher, dass Emotionen durch äußere Reize entstanden. Sie brachten nach seiner Vorstellung das Nervenmark zum Vibrieren, was sich dann über »Äther« zum Hirn fortsetzte, wo die an Stärke abnehmenden Schwingungen sich als »Vibratiunkel« ins Gehirn einprägten. Emotionen waren also »Vibratiunkel«.<sup>112</sup> Wir sehen: Auch in der kanonischen westlichen Kultur sind die Verschiebungen bei der Lokalisierung von

Emotion im menschlichen Körper gewaltig. Daran anknüpfend wäre auch zu fragen nach der Wechselwirkung zwischen unterschiedlicher Emotionsverortung und Körperbewegung, und zwar vermeintlich basaler Körperbewegung wie Herzschlag, Puls, Magensaftsekretion. Können lokale Emotionskonzepte diese Körperbewegungen beeinflussen? Schlägt mein Puls schneller, wenn ich aus einer Kultur stamme, die beschleunigten Pulsschlag als Zeichen von Wut sieht, als wenn ich in einer Kultur sozialisiert wurde, in der dies nicht der Fall ist? Diese Schlüsselfrage soll vorerst offenbleiben; wir werden auf sie immer wieder zurückkommen.

### *Haben Emotionen Geschichte?*

Wie wir beim philosophischen Emotionsdenken gesehen haben, ändern sich die Antworten auf die Frage, was Gefühle sind, im Laufe der Zeit beträchtlich. Man könnte einwenden, dass jene Antworten eben nur unterschiedliche Konzeptionen und Bezeichnungen für etwas sind, das durch alle Epochen hinweg gleich geblieben ist. Dann hätten Emotionen keine Geschichte; allenfalls Emotionskonzepte wären historisch wandelbar. Viele Theorien am universalistischen Pol behaupten genau das: Sie stellen nicht in Abrede, dass Emotionen immer unterschiedlich konzeptualisiert wurden, sie behaupten aber, Emotionen hätten ein konstantes, überzeitliches und allgemeinkulturelles Substrat. Die Furcht im Angesicht des Gegners wäre damit beim römischen Legionär, beim mittelalterlichen Hellebardenkämpfer, beim Landser auf dem Schlachtfeld von Verdun und beim kongolesischen Kindersoldaten immer gleich und von denselben körperlichen Anzeichen begleitet – erhöhter Puls, geweitete Pupillen, Herzklopfen, Angstschweiß. Das Beispiel des neuseeländischen Maori-Kriegers, der *atua*-befreit und damit furchtlos in den Kampf zog, widerspricht alledem nicht, da das im Körper ablaufende Furchtprogramm nur in die Zeit vor dem Kampf verlagert wird, es aber dasselbe ist wie in allen anderen Kulturen und Epochen.

Mag sein. Fest steht aber auch: In der Selbstwahrnehmung – den Qualia, wie es in der Psychologie heißt – des fühlenden Subjekts wirken die Emotionskonzepte auf die Empfindung der Emotion ein. Beim Maori-Krieger war die Wirkung des Emotionskonzepts so ausgeprägt, dass er wahrscheinlich tatsächlich furchtlos auf vermeintlich universell bedrohliche Reize – der vor ihm stehende Gegner, der nach seinem Leben trachtete – reagierte. Es ist ein Beleg für



die Macht kultureller Muster, angeblich angeborene, automatische Emotionsprogramme außer Kraft zu setzen. Wir haben außerdem soeben von der Schlüsselfrage der Rückwirkung lokaler Emotionskonzepte auf körperliche Basisvorgänge wie den Puls gehört. In einem kleinen Vorgriff auf Kapitel IV sei eine erste Antwort aus der neueren neurowissenschaftlichen und kognitionspsychologischen Forschung angeführt, die einen Feedback-Kreislauf zwischen der Artikulation eines Emotionswortes und der Empfindung der Emotion festgestellt hat. Spreche ich den Satz »Ich bin glücklich« aus, so kann ein Mechanismus der Selbstprüfung in Gang gesetzt werden, ob ich mich in diesem Moment gerade wirklich glücklich fühle. Dieser Mechanismus ist offen, das heißt die Selbstprüfung kann zu dem Ergebnis kommen, dass ich mich nicht glücklich fühle, und daher auch das ausgesprochene Gefühl durchkreuzen, oder ich kann zum gegenteiligen Schluss kommen und andere, gleichzeitig gefühlte Emotionen überschreiben – auf letzterem Postulat beruht ein nicht geringer Teil der aktuellen populären Psychologie wie die Neurolinguistische Programmierung (NLP) oder Ratgeber, die alle auf die weltverändernden Folgen verbalisierter Gefühle bauen.<sup>113</sup> »Tatsache ist«, behauptet der Jurist und Skandinavist William Ian Miller, ein Spezialist für Emotionen in den Isländersagas, »dass eine Emotion ein Eigenleben bekommt, sobald wir sie benannt haben«<sup>114</sup>.

Nehmen wir einmal an, dass uns der Körper reelle, nicht überwindbare Grenzen beim Emotionsausdruck auferlegt, dass zum Beispiel die Angst des Kriegers vor dem Gegner während des Kampfes (oder bei den Maori: vor dem Kampf) nie mit verlangsamtem Puls einhergehen kann. Was ist aber damit gesagt? Da sich Geisteswissenschaften ohnehin für kulturelle Variabilität interessieren, wird die Bestimmung des Universellen langweilig, handelt es sich doch nur um *trivially true*, »auf triviale Weise wahre« Universalien.<sup>115</sup> Zudem schrumpft das Universelle auf ein kleines Häufchen zusammen, dem riesige Berge an Daten zu kultureller Verschiedenheit gegenüberstehen. Es ist eines der Charakteristika der Geschichtswissenschaft, auf diese Verschiedenheit – der Emotionskonzepte und kulturellen Muster – das Hauptaugenmerk zu legen. So weit – und vorerst nicht weiter – soll hier die Frage, ob Emotionen Geschichte haben, beantwortet werden. Es ist eine Gretchenfrage, und dieses ganze Buch versteht sich als Kompendium jener Antworten, die andere gegeben haben, sowie als Versuch, eigene Antworten zu formulieren.

*Mit welchen Quellen lässt sich Emotionsgeschichte schreiben?*

Emotionsgeschichte lässt sich, so mag es auf den ersten Blick scheinen, nur auf der Grundlage von Quellen schreiben, in denen Menschen über ihre Gefühle sprechen. Und da Gefühle spätestens seit der Romantik der Sphäre der Innerlichkeit und des Intimen angehören, waren diese Quellen ursprünglich nicht für die Veröffentlichung bestimmt und haben einen ausgeprägten Ich-Bezug, sind also sogenannte Ego-Dokumente wie Tagebücher, Autobiographien und Memoiren. Sofern es sich um Kommunikation handelt, so könnte man weiter annehmen, kann allenfalls die private Kommunikation zweier Personen in (Liebes-)Briefen, E-Mails, SMS-Nachrichten oder Telefongesprächen, die etwa ein Geheimdienst protokolliert, als Quelle für Emotionen dienen. Das würde Emotionsgeschichte für viele Jahrhunderte und Kulturen, in denen es diese Quellen nicht gab und gibt, sowie über einen Großteil der Menschheit, der nicht geschrieben hat, unmöglich machen. Dem ist jedoch nicht so. Denn schon heute bedient sich die Emotionsgeschichte fast aller Quellen, die der Geschichtswissenschaft zur Verfügung stehen, und wenn es Begrenzungen gibt, so unterscheiden sich diese kaum von den Grenzen der Quellenlage in anderen Teildisziplinen der Geschichtswissenschaft.

Das fängt mit der Archäologie an, die auf nur wenige Schriftquellen zurückgreifen kann. Trotzdem machen sich Archäologen seit Jüngstem zunehmend Gedanken, wie sich die Emotionen von historischen Akteuren ihrer »vor-« und »frühhistorischen« Epochen rekonstruieren lassen, vielmehr: wie sich die Rahmenbedingungen, unter denen historische Akteure Emotionen gehabt haben könnten, beschreiben lassen. So wird etwa versucht, das räumliche Arrangement einer Grabstätte nachzustellen, und dann spekuliert, wie die räumliche Beschaffenheit dieser Stätte auf die Gefühle der Akteure, die sie zu Ritualhandlungen für die Verstorbenen betraten, gewirkt haben könnte.<sup>116</sup> Freilich baut ein solches Vorgehen auf mehreren Vorannahmen auf: Erstens wird vorausgesetzt, dass Kelten, Römer oder Mongolen überhaupt Gefühle hatten, und zweitens, dass die räumliche Aufteilung des Grabes in irgendeiner Weise auf die Kelten, Römer oder Mongolen einwirkte. Doch weil die Archäologie grundsätzlich oft mit nicht weniger schwerwiegenden Prämissen arbeitet, sind diese – neuen – emotionsgeschichtlichen nicht per se verwerflich.

Ähnliches gilt für die Quellen der Diplomatiegeschichte, die sich nicht mehr nur als Geschichte der Außenpolitik eines einzelnen Nationalstaates definiert. Vielmehr wurde die Diplomatiegeschichte, nachdem die Sozial-

geschichte der 1960er und 1970er Jahre sie schon zu Grabe getragen hatte, in den vergangenen zwei Jahrzehnten als »Kulturgeschichte der Diplomatie«, das heißt als Geschichte, die der symbolischen und rituellen Dimension von Diplomatie Aufmerksamkeit schenkt, und als »Internationale Geschichte«, also als Verflechtungsgeschichte von Personen und Institutionen verschiedener Länder, wiedergeboren.<sup>117</sup> Wenn man genau hinsieht, sticht ins Auge, wie prominent Emotionen in den Zeugnissen der hohen internationalen Politik, der Begegnungen von Kaisern und Kanzlern, von Generälen und Generalsekretären, von Präsidenten und Parteiführern sind. Nachdem zum Beispiel die britische Königin Victoria 1841 einen Thronfolger geboren hatte, trug ihr Mann, Prinz Albert, dem preußischen König Friedrich Wilhelm IV. die Patenschaft an. Dieser willigte ein, was Proteste verschiedener Familienangehöriger Victorias und Alberts hervorrief, die dem Alter und Verwandtschaftsgrad nach Vorrang vor dem Preußenkönig gehabt hätten, aber übergangen worden waren. Herzog Ernst von Coburg, der deutsche Vater von Victorias Gatten Prinz Albert, meldete sich brieflich zu Wort und teilte seinem Sohn mit, er verstünde nicht,

»warum ihr dem König von Preußen diese Ehre zugedenkt, verzeihe mir wenn ich es offen ausspreche, dass ich es ganz unpassend finde; [...] Preußen [ist] der *Erbfeind unseres Hauses* [...], der über die Hälfte unseres Stammesbesitzes verschlungen und dabei jeden Tag bereit ist, auch den Rest noch sich zuzueignen; dabei hat der jetzige König sich mehr denn *ungefällig, höchst anmaßend* und ungerecht in denen uns zustehenden Anforderungen gegen uns gezeichnet [...]. Ist es daher noch möglich, so bitte [ich] Dich, die Sache ungeschehen zu machen, die den übelsten Eindruck in Deutschland, vorzüglich in ganz Sachsen machen muss. Mit wahren Kummer muss ich überhaupt bemerken, wie wenig dir das *Ansehen*, die *Ehre* und das *Interesse* des Hauses dem du angehört hast und noch *angehört* am Herzen liegt.«<sup>118</sup>

»Höchst anmaßend« und »ungerecht«, »Kummer« und »Ehre«: Wir haben es hier zu tun mit der emotional getränkten Sprache in der Korrespondenz des europäischen Hochadels, dessen dynastische Verbindungen in der Mitte des 19. Jahrhunderts die Politik noch auf vielfältige Weise bestimmten. Emotionsgeschichtlich fruchtbar wäre es zum Beispiel, dem Einsatz des Gefühlswortschatzes in verschiedenen Dokumentengattungen nachzugehen, wie in Briefen von Staatsoberhäuptern an Staatsoberhäupter, Schreiben von Staatsoberhäupter-

