

## ■ Wie schreibt man die Geschichte der Gefühle?

William Reddy, Barbara Rosenwein und Peter Stearns  
im Gespräch mit Jan Plamper<sup>1</sup>



**William M. Reddy** (geb. 1947), Ph.D. University of Chicago 1974, ist William T. Laprade Professor of History und Professor of Cultural Anthropology an der Duke University. 2001 legte er mit *The Navigation of Feeling* ein maßgebliches theoriebildendes Werk der Emotionsgeschichte vor, das zwar poststrukturalistischen Ansätzen verpflichtet ist, aber versucht, über diese hinauszugehen und mithilfe der Kognitiven Psychologie und Hirnforschung einen neuen Universalismus zu begründen. Bekannteste Konzepte: *emotive*, *emotional regime*, *emotional navigation*, *emotional liberty*. Forschungsschwerpunkte: Arbeitergeschichte; Ethnologie und Geschichte; Emotionsgeschichte.

Wichtige emotionshistorische Buchveröffentlichungen: *The Invisible Code: Honor and Sentiment in Postrevolutionary France, 1815–1848*, Berkeley 1997; *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, New York, 2001.

**Frage:** Sie wurden in den späten 1960er, frühen 1970er Jahren an der University of Chicago bei Joan Scott und William Sewell promoviert, waren Postdoc bei dem Ethnologen Clifford Geertz in Princeton und bei dem Psychologen Jerome Kagan in Harvard und begannen als Spezialist für die Arbeitergeschichte Frankreichs im 18. und 19. Jahrhundert. Wie kamen Sie zur Geschichte der Emotionen?

**Antwort:** Begonnen habe ich mit einer Studie zur französischen Textilindustrie, in der ich versucht habe, diese früheste aller mechanisierten Manufakturen als kulturelles Feld zu deuten. Es ging mir darum zu verstehen, wie sich die Vorstellung von »Arbeit als Ware« in neuen Ritualen (des Messens, der Bezahlung und der Disziplin) und neuen sozialen Praktiken (etwa unter den Mitgliedern arbeitender Familien oder in der Sphäre der Politik) niederschlug. In einer zweiten Studie habe ich dann meine Forschung auf das gesamte frühindustrielle Europa ausgeweitet. Wenn die Vorstellung von »Interesse« oder »Gewinn«

1 Bei dem vorliegenden Text handelt es sich um E-Mail-Interviews, die ich 2009 geführt habe. Der englische Originaltext (Jan Plamper, *The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns*, in: *History and Theory* 49 (2010) H. 2, S. 237–265) und meine geringfügig geänderte deutsche Übersetzung wurden von den drei Interviewpartnern gegengelesen und autorisiert. Die Fußnoten zu den Fragen stammen von mir, diejenigen zu den Antworten von den Interviewpartnern – mit Ausnahme einiger weniger Erläuterungen und Ergänzungen meinerseits, die ich mit dem Kürzel »J.P.« kenntlich gemacht habe. Für Kommentare zu meinen Fragen und für Übersetzungshilfen danke ich Christian Bailey, Pascal Eitler, Ute Frevert, Benno Gammerl, Ingo Gildenhard, Margrit Pernau, Robert Reifeld, Monique Scheer, Anne Schmidt und Eva Sperschneider.

kulturell – durch Ritual und soziale Praxis – vorgeformt ist, bevor sie Handeln motivieren kann, dann muss dies auch für das Konzept »Klasse« gelten – so meine damalige These.

Danach habe ich mich der kulturellen Semantik von »Vertragsfreiheit« (*freedom of contract*) zugewandt, wie sie für die französische Gesellschaft in Napoleons Code Civil von 1804 verbrieft wurde. Das Ergebnis war eine Arbeit, in der ich die Institution der Ehe mit zwei Formen »bourgeoiser« Arbeitsverhältnisse, nämlich mit der entlohnten Beschäftigung eines Beamten und der Arbeit im neuen Metier des Journalismus, verglich. Die Ehe habe ich mit einbezogen, weil mir Gender-Fragen analytisch genauso wichtig wie andere erschienen. Dabei wich die Ehe als Vertragsgegenstand freilich von der Norm ab: Im Unterschied zu anderen Verträgen waren ihre Bedingungen im Code Civil genau abgesteckt und bemerkenswerterweise blieben die beiden Vertragsparteien vor dem Gesetz nur solange gleich, bis die Ehe vollzogen war. In der Praxis gab es aber bei allen Arbeitsverträgen immer eine Reihe von Ausnahmen. Im Übrigen habe ich mich bei alledem noch als *labor historian* begriffen.

Meine ganze Forschung war ein Anschreiben gegen die Idee des »Eigeninteresses« (*self-interest*); ich wollte beweisen, wie blutleer dieses Konzept ist, wenn es nicht mit Praxis und kulturellen Strukturen gefüllt wird. Außerdem hat der Begriff »Eigeninteresse« ebenfalls eine Geschichte und sollte nicht unkritisch benutzt werden. Gleichzeitig fiel mir auf, dass sich die Geschlechtergeschichte für Emotionen zu interessieren begann, in erster Linie wegen des Stereotyps der Emotionalität von Frauen. Die vermeintlich zeitlose »emotionale Frau« wurde jedoch in verschiedenen Epochen in sehr unterschiedliche Denkfiguren gefasst, was wiederum nahelegte, dass Emotionen eine Geschichte haben. Daher schien mir, dass »Emotionen« vielleicht eine bessere Grundlage zur Konzeptualisierung des Individuums bieten als alle anderen damaligen Theorieangebote. Diese neue Grundlage könnte es ermöglichen, so hoffte ich, wieder Einheit zu stiften und die Zersplitterung sozialer Identitäten – in hochkomplexe Klassen, Geschlechter, ethnische und kulturelle Gruppen, Rassen, Sexualitäten, inklusive der Überschneidungen dieser Kategorien – zu überwinden.

Mitverantwortlich für diese Zersplitterung war natürlich der *linguistic turn*, der die Analyse sozialen Lebens mit liberaler oder marxistischer Theorie unmöglich gemacht hatte. Emotion, so schien es mir, könnte eine neue grundlegende Struktur zur Verfügung stellen, mit deren Hilfe die neue Komplexität ins Individuelle überführt werden kann. Schließlich frappte mich, wie sehr sich Historiker beim Thema Emotionen von ihrem »gesunden Menschenverstand« leiten ließen, ohne jegliche kritische Reflexion der kulturellen Konstruiertheit dieses zentralen Bestandteils des »westlichen« Selbst. So begann ich um 1995 an *The Navigation of Feeling* zu arbeiten.

**Frage:** Womit beschäftigen Sie sich momentan in der Emotionsgeschichte?

**Antwort:** Mit einem Folgeprojekt zu *The Navigation of Feeling*, einer Geschichte der romantischen Liebe, einer »westlichen« Schlüsselemotion, deren mannigfaltige Geschichte im Lichte von *emotives* womöglich ganz anders aussehen wird. Dieses Projekt ist auch als Intervention in die Sexualitätengeschichte gedacht, die ja meistens aus dem Blickwinkel des »Begehrens« im Sinne Foucaults und Lacans theoretisiert wird. Foucault und Lacan haben von Freud – nicht unkritisch, aber dennoch – den Begriff des Begehrens übernommen, dessen Wurzeln bis zu Augustinus von Hippo zurückreichen. Hier setzt meine Kritik an, denn Begehren ist ein eminent »westliches« Konstrukt, auf das sich keine Theorie mit Universalanspruch gründen lässt. Auch die jüngste neurowissenschaftliche Forschung trägt nicht zu einem besseren Verständnis des »sexuellen Begehrens« bzw. »sexuellen Appetits« und ihrer neurophysiologischen und neurochemischen Prozesse bei, höchstwahrscheinlich

deshalb, weil die Fähigkeit, »sexuelles Begehren« zu empfinden, kulturell variabel statt anthropologisch konstant ist.

Ich werde die These vertreten, dass das europäische Konzept der romantischen Liebe einer literarischen und lebensweltlichen Adelsmode des 12. Jahrhunderts entsprang, einer Art Untergrundbewegung, die gegen die extreme Theologie der Repression des Begehrens der Gregorianischen Reform protestierte. In den Augen der Troubadoure und ihrer Nachahmer war Liebe heilig: Liebe habe mit Selbstaufgabe zu tun, daher könne sie kein bloßer Appetit sein. Ich habe vor, diesen Wandel des 12. Jahrhunderts punktuell mit zeitgenössischen Sexualitätsmodellen in hinduistischen Bhakti-Tempeln und in Japans Kaiserelite während der Heian-Epoche zu vergleichen: In beiden Kontexten wurden »Liebe« und »Begehren« einander nicht gegenübergestellt, weil es schlicht kein Konzept des Begehrens als »sexueller Appetit« gab.

**Frage:** In Ihrem Aufsatz *Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions* (1997) beschreiben Sie ein Phänomen, das man als »das poststrukturalistische Dilemma« bezeichnen könnte: den Verlust eines Standorts, von dem aus in einem relativistischen Universum ethisch-politische Werturteile gefällt werden können. Sie weisen aber nach, dass sich diese Werturteile in die sozialkonstruktivistische Emotionsethnologie der 1980er einschlichen, obwohl sie angeblich auf den Müllhaufen des »Ethnozentrismus« befördert worden waren. Sie fordern dann die Wiedereinholung eines solchen Standorts, um jenes progressive politische Projekt fortzuführen, aus dem einst die verschiedensten Zweige des Poststrukturalismus gewachsen waren. Ergänzt sei in Klammern, dass Sie – wider den Vorwurf der Zugehörigkeit zu einem naturrechtsbasierten, anti-postmodernen Liberalismus – einmal gesagt haben, Ihre »Utopie würde auf jeden Fall eher wie Judith Butlers als wie Martha Nussbaums aussehen«. <sup>2</sup> Als nächstes überführen Sie in Ihrem Aufsatz das Gegensatzpaar Essentialismus/Sozialkonstruktivismus in die Sprechakt-Theorie von John Austin, indem Sie *constatives* (weltbeschreibende Äußerungen, z. B. »der Tisch ist weiß«) dem Essentialismus zuordnen, *performatives* (weltverändernde Äußerungen, etwa das »ja, ich will« der Braut auf dem Standesamt) dem Sozialkonstruktivismus. Mit *emotives* führten Sie ein Konzept ein, das den Weg aus dem poststrukturalistischen Dilemma weisen soll. Wie genau?

**Antwort:** Zunächst möchte ich festhalten, dass ich den von Ihnen zitierten Aufsatz für einen frühen Versuch halte und für eine viel befriedigendere Erörterung dieses Gegenstandes auf *The Navigation of Feeling* (2001) verweise.

Das Konzept der *emotives* weist nur dann einen Weg aus dem poststrukturalistischen Dilemma, wenn man vorab akzeptiert, dass es ein »etwas« außerhalb der Sprache gibt. Dazu muss man nicht mit Kant ein »Ding an sich« jenseits unseres Verstehens postulieren. Dieses »etwas« außerhalb der Sprache lässt sich je nach Belieben als das Vorhandensein multipler Sprachen innerhalb des »Selbst« oder innerhalb von »Erfahrung«, oder zumindest als Vorbedingung für das Zustandekommen Sinn-voller Sprache denken. Bekanntlich liegen die Anfänge des poststrukturalistischen Sprachkonzeptes in der strukturalistischen Linguistik (Fernand de Saussure, Roman Jakobson).

In einem Aufsatz neueren Datums stelle ich die These auf, dass es sich bei der strukturellen Linguistik um eine Sozialwissenschaft (die empirische Analyse menschlichen Sprachge-

2 Vgl. Reddys Replik auf Jeremy D. Popkins Rezension von William M. Reddy, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, Cambridge 2001. H-France Review Vol. 2 (November 2002), No. 119.

brauchs) und bei der daraus resultierenden Sprachtheorie um eine hypothetische Erklärung handelt.<sup>3</sup> Wenn man den epistemologischen Rahmen, in dem sie formuliert wurde, akzeptiert, dann muss man auch sagen, dass viele – aber nicht alle – Erkenntnisse der aktuellen Neurowissenschaften unseren Respekt verdienen, da sie den selben erkenntnistheoretischen Regeln gehorchen.

Die Neurowissenschaften sind weit über Saussure hinausgegangen und haben gezeigt, dass dutzende verschiedener Codes parallel funktionieren, wenn man ein Objekt »wahrnimmt« bzw. ein gesprochenes oder geschriebenes Wort versteht. Bis jetzt weiß keiner, wie man diese Codes getrennt voneinander lesen kann. Aber durch die Untersuchung von Reaktionszeiten, *event-related potentials*, fMRI-Bildern<sup>4</sup> usw. lässt sich ihre getrennte Funktionsweise und Interaktion nachweisen. Bekannt ist, dass verschiedene Dekodierungsebenen gleichzeitig funktionieren. Ein Beispiel: Menschen erraten die Bedeutung eines Wortes immer schon unbewusst, bevor sie die Phoneme, aus denen sich das Wort zusammensetzt, erfasst haben. Dieses unbewusste Erraten braucht den Input anderer Sinne (Sehsinn, Geruchssinn, Tastsinn), von denen jeder wiederum unterschiedliche Codes beansprucht. Zwischen all diesen Codes findet in ungeheurer Geschwindigkeit Übersetzungsarbeit statt.

Folglich wäre die Aussage »Als ich hörte, wie ich x sagte, dachte ich: Was sage ich denn da?« korrekt, und zwar unabhängig von Zeit und Raum; sie beansprucht universelle Gültigkeit. Die Überführung eines Gedankens in Worte ist immer auch eine Übersetzungsleistung. Sich den Gedanken anzuhören (statt ihn nur zu denken), erfordert noch einmal anders geartete Übersetzungsabläufe. Übersetzung aber – das wissen wir aus der Philosophie – wohnt immer ein Moment der Unbestimmtheit inne. Deshalb ist jede Aussage »ich fühle x« von doppelter Unbestimmtheit gekennzeichnet, weil sie eine Aussage über die »Entität« ist, die die Aussage formuliert, und gleichzeitig durch das Aussprechen diese Entität beeinflusst (oder verändert).

So gesehen sind Emotionsaussagen im Austin'schen Sinne weder konstatierend noch performativ. Sie bilden eine dritten Typus von Aussage: Deshalb habe ich den Begriff *emotives* für sie geprägt. M. E. sind *emotives* gleichzeitig funktional-beschreibend und selbsterkundend. Eine Emotionsaussage ist der Versuch, die zum Ausdruck gebrachte Emotion hervorzurufen, sie ist der Versuch zu empfinden, was man zu empfinden behauptet. Diese Versuche funktionieren in der Regel, aber sie können fehlschlagen. Wenn die Emotionsaussage fehlschlägt, ist sie insofern selbsterkundend, als man etwas Unerwartetes über die eigenen Gefühle erfährt.

Um nun von diesem Punkt zur Frage politischer Relevanz zu gelangen, muss man zwei weitere Brücken überqueren: Erstens muss man erkennen, dass Kollektive einen großen Einfluss darauf haben, wie Menschen *emotives* im Alltag benutzen; zweitens braucht man einen Standard, an dem man emotionales Leiden festmachen und messen kann. Unter »emotionalem Leiden« verstehe ich jede Art von Leid, auch körperlichen Schmerz, die von negativen Reaktionen begleitet wird, also: wirklich ungewollt ist.

Die erste dieser beiden Brücken lässt sich leicht überqueren. Wie ich andernorts geschrieben habe, gibt es in der ethnologischen und historischen Forschung zu Emotionen viele

3 William M. Reddy, *Saying Something New: Practice Theory and Cognitive Neuroscience*, in: *Arcadia – International Journal for Literary Studies* 44 (2009) H. 1, S. 8–23.

4 Functional Magnetic Resonance Imaging, dt. Funktionelle Magnetresonanztomographie. Beliebtestes bildgebendes Verfahren neben der Positronen-Emissions-Tomographie (PET) – J. P.

Belege dafür, dass jedes Kollektiv Emotionsideale und -normen hat, und dass Normen durch emotional aufgeladene Rituale, Formeln, Gebete, Eide usw. eingimpft werden.<sup>5</sup>

Die zweite Brücke bereitet größere Schwierigkeiten. Dem Konzept des »emotionalen Leidens« ist in den vergangenen Jahren in der Ethnologie viel Aufmerksamkeit zuteil geworden, und die Definition des Begriffs wird als dringliches Problem gesehen.<sup>6</sup> Leiden ist in hohem Maße zeit- und ortsgebunden. Normative *emotives*, die oft vorgeschrieben und oft wiederholt werden, können zu einem gewissen Grad die Art und Weise ändern, wie wir fühlen. Trotz alledem existieren (universelle) Grenzen für unsere Plastizität auf diesem Gebiet, genauso wie ein (universelles) physiologisches Substrat existiert, das bei einer solchen Bearbeitung manipuliert wird. Das Erlernen der Emotionsnormen eines herrschenden emotionalen Regimes bringt in der Regel Leiden unter der Disziplinierung mit sich. Die Art des Leidens, die normalerweise mit der Verletzung von Rechten (von der Folter bis zum Genozid) einhergeht, wird von den Tätern oft als Fortsetzung jener Art des Leidens gesehen, das bei der Einimpfung von Normen verursacht wird – etwa wenn man einen politischen Häftling »erniedrigt« oder eine Feindesnation »bestraft«.

Daher ist auch die Frage berechtigt, welche Arten des Leidens in einer konkreten Situation legitimerweise – durch wen, an wem – verursacht werden dürfen, und welche illegitim sind. Es gibt keine einfache Antwort auf diese Frage. Die Frage aber ist in höchstem Maße angebracht, und Annäherungen an Antworten sind äußerst hilfreich, wissenschaftlich wie politisch.

**Frage:** In welche Richtung hat sich Ihre Position hinsichtlich *emotives* und des poststrukturalistischen Dilemmas seit 1997 geändert?

**Antwort:** Seit der Veröffentlichung von *The Navigation of Feeling* habe ich zwei Aufsätze verfasst, die die Kompatibilität der *emotives*-Theorie mit den Wittgenstein'schen Lebensformen und der Praxeologie à la Bourdieu, Giddens, Ortner, Sewell u. a. aufzeigen.<sup>7</sup> Sofern möglich, habe ich die explosionsartige Weiterentwicklung der kognitiven Neurowissenschaft sowie der Neurowissenschaft der Affekte weiterverfolgt. Wie ich in meinem letzten Aufsatz ausführe, finde ich die kritische Haltung zu diesen Feldern in *The Navigation of Feeling* immer noch berechtigt, ja bestätigt.

**Frage:** An *emotives* ist kritisiert worden, dass sie die Spezifik von Verbaläußerungen pauschal auf alle anderen Äußerungen ausweiten, auch auf nonverbale Körperpraktiken wie Lächeln oder Weinen, kurz: *Emotives* sind des linguistischen Imperialismus bezichtigt worden. Barbara Rosenwein schrieb in ihrer – ansonsten enthusiastischen – *American Historical Review*-Besprechung von *The Navigation of Feeling, emotives* »privilegieren Worte gegenüber anderen Formen emotionalen Verhaltens, obwohl in manchen Kulturen (z. B. im mittel-

5 Vgl. Reddy, *The Navigation of Feeling*; ders., *Emotional Styles and Modern Forms of Life*, in: Nicole Karafyllis/Gotlind Ulshöfer (Hg.), *Sexualized Brains*, Cambridge, Mass. 2008, S. 81–100.

6 Vgl. z. B. den Band von Arthur Kleinman/Veena Das/Margaret Lock (Hg.), *Social Suffering*, Berkeley 1997, sowie Ramu Nagappan, *Speaking Havoc: Social Suffering and South Asian Narratives*, Seattle 2005.

7 Vgl. Reddy, *Emotional Styles and Modern Forms of Life*; ders., *Saying Something New:e*, in: *Arcadia: International Journal for Literary Studies* 44 (2009) H. 1, S. 8–23.

alterlichen Island) Erröten, Zittern und Anschwellen eine größere Rolle als Verbaläußerungen spielten«. <sup>8</sup> Was sagen Sie zum Logozentrismus-Vorwurf?

**Antwort:** Mir scheint es legitim und wichtig, jene Äußerungen – egal ob Verbaläußerungen, Gesten, Gesichtsausdrücke etc. –, die bewussten, intentionalen, im vollen Fokus der Aufmerksamkeit <sup>9</sup> getroffenen »Entscheidungen« entspringen, von Äußerungen zu unterscheiden, die unbeabsichtigt oder nur zum Teil im Fokus der Aufmerksamkeit getätigt werden. Erstere können *emotives* sein, letztere nicht, da *emotives* immer funktional-beschreibend und selbsterkundend sind. Wir äußern *emotives* (oder führen sie aus) in der Hoffnung, dass unsere Gesamtreaktion mit den Worten, die wir sprechen, oder den Gesten, die wir machen, übereinstimmt.

44

Viele meinen, dass Reaktionen wie Tränen oder Erröten jenseits solcher bewussten, direkten Entscheidungen liegen. Freilich lernen manche Menschen, diese Reaktionen – wenn auch nicht nach Belieben, so doch auf Wunsch mit beträchtlichem Erfolg – hervorbringen. Doch selbst diese Menschen bringen diese Reaktionen nicht durch direkte Willenskontrolle hervor, so wie es etwa mit dem Bewegen von Arm- oder Beinmuskeln möglich ist. Stattdessen benutzen sie Umwege, etwa indem sie sich ein passendes Ereignis vorstellen oder sich an eines erinnern. Aus diesem Grund werden Tränen oder Erröten oft als Marker der Authentizität gesehen, oder als Schlüssel zu einem inneren Zustand, den man zu verbergen sucht.

**Frage:** Ein weiterer Kritikpunkt an *emotives* ist, dass die Situation, in der Äußerungen getätigt werden, nicht ausreichend bedacht wird. Der »lebensverändernde« (*life-altering*) Feedback-Kreislauf, der beispielsweise durch meine Äußerung »Ich bin glücklich« vor meiner Psychotherapeutin in Bewegung gesetzt wird, die ich bezahle, um glücklich zu werden, ist etwas Anderes als die lebensverändernden Folgen derselben Äußerung in einer anderen sozialen Situation – etwa wenn ich trotzig erwidere »Ich bin glücklich« gegenüber meiner Mutter, die mir gerade versucht hat zu beweisen, dass ich mich in einer unglücklichen Liebesbeziehung befinde. Manche dieser kontextuellen Unterschiede zeigen sich an der Intonation, der Modulierung der Stimme – kurz: der Prosodie –, andere jedoch bleiben unsichtbar. Das *emotive*-Konzept würde vom Einbau eines Kontext-Vektors profitieren, meinen Sie nicht auch?

**Antwort:** Dieser Beobachtung kann ich nur zustimmen. Mir scheint, dass wir genau an diesem Punkt weiter forschen sollten. Es ist gut möglich, dass ein Teil der prosodischen Einbettung einer Äußerung gewünscht ist, ein Teil jedoch versehentlich oder unbewusst abläuft. Vielleicht trifft das sogar immer zu. Ich würde dieselbe Unterscheidung wie in meiner Antwort zur vorhergehenden Frage treffen: Eine Äußerung ist dann ein *emotive*, wenn sie Selbstbeschreibung oder Selbsterkundung bezwecken soll. Die Folgen dieses *emotives* können sich in die Äußerung selbst einschreiben. Man kann z. B. zu schluchzen anfangen, bevor man die Äußerung »Ich bin glücklich« vollendet hat.

**Frage:** *Emotional regime* ist ein weiteres Schlüsselkonzept von Ihnen. Sie definieren es als »die Reihe normativer Emotionen und die offiziellen Rituale, Praktiken und *emotives*, die diese ausdrücken und einprägen; eine notwendige Grundlage eines jeden stabilen politi-

8 Vgl. Barbara Rosenwein, in: *The American Historical Review* 107 (2002) H. 4, S. 1181.

9 »Aufmerksamkeit« bezeichnet in der Kognitionspsychologie etwas Ähnliches wie alltagssprachlich »Bewusstsein« – J. P.



schen Regimes«. <sup>10</sup> Nun drängt sich der Eindruck auf, dass es sich bei Ihrem prototypischen »politischen Regime« um den Nationalstaat handelt. Allerdings ist dieser Nationalstaat natürlich eine Erfindung der Moderne und damit vergleichsweise jung. In vielen historischen Epochen und Weltregionen gab es kein Gebilde, das in der Lage war, so tief wie der Nationalstaat ins soziale Leben hineinzuwirken. Stattdessen gehörten historische Akteure multiplen, überlappenden, überwiegend lokalen Gemeinschaften an.

Um nochmals Barbara Rosenwein zu zitieren: Selbst wenn man es auf Zentralstaaten anwendet, kann das Konzept »Varianten und Regionalismen übersehen. Ist es nicht wahrscheinlich, dass im 18. Jahrhundert Salons, Ehebetten und Gerichte – von den Armenhäusern ganz zu schweigen (von ihnen schreibt Reddy selbst) – ihre eigenen emotionalen Gemeinschaften bildeten, die von den vom Zeitalter der Empfindsamkeit vorgeschriebenen *emotives* (oder der Zivilität am Hof) abwichen«? <sup>11</sup> Was halten Sie davon, »emotionales Regime« konsequent im Plural zu benutzen? Und wenn man so verführe, wie unterscheiden sich dann »emotionale Regime« von Rosenweins »emotionalen Gemeinschaften«?

**Antwort:** Gegen den Vorschlag, »emotionales Regime« im Plural zu benutzen, habe ich keine Einwände. Als ich den Begriff konzipierte, schwebten mir die face-to-face-Gemeinschaften aus den klassischen ethnographischen Studien von Catherine Lutz oder Lila Abu-Lughod vor. <sup>12</sup> Auch in der kleinen, isolierten Gemeinschaft der Ilongot in Michelle Z. Rosaldos Klassiker *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life* werden emotionale Normen oktroyiert und emotionale Ideale verherrlicht. <sup>13</sup>

In *The Navigation of Feeling* halte ich fest, dass jede Gemeinschaft, die über face-to-face-Kontakte hinausgeht, von einer Vielzahl emotionaler Stile geprägt ist. Hier sei ergänzend angemerkt, dass manche dieser Stile in ihrem eigenen Kontext aufgezwungen werden, also in diesem Kontext die Kraft von Normen besitzen. Eine Stewardess, die nicht fröhlich wirken kann, verliert ihren Job. Gleichwohl lässt sich dieselbe Norm nicht auf einen Basketball-Trainer anwenden – amerikanische Basketball-Trainer sind berüchtigt für ihre Wutausbrüche. Manche face-to-face-Gemeinschaften innerhalb eines größeren Gemeinwesens schaffen es, Emotionsstile zu pflegen, die den transregionalen Normen des Gemeinwesens zuwiderlaufen. Wenn sie diese Stile nun mit Strafen wie Exklusion, Degradierung oder übler Nachrede durchsetzen, kann man sie als emotionale Regime bezeichnen. Jene Stile, die mehr oder weniger mit den emotionalen Normen des Machtzentrums im Gemeinwesen korrespondieren, kann man als Komponenten des emotionalen Regimes dieses Gemeinwesens ansehen.

**Frage:** Was halten Sie von der Vulgarisierung von Konzepten wie »emotionales Regime«, das viele Historiker ohne die *emotives* denken und synonym mit »Emotionsstil« einer Gruppe verwenden?

**Antwort:** Wir können das Politische nur insofern erfassen – etwa so wie das Konzept »Gefühlsstruktur« (*structure of feeling*, Raymond Williams) das Politische erfasst –, als wir

10 Reddy, *The Navigation of Feeling*, S. 129.

11 Barbara Rosenwein, in: *The American Historical Review* 107 (2002) H. 4, S. 1181.

12 Vgl. Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley 1986; Catherine Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*, Chicago 1988.

13 Michelle Z. Rosaldo, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge 1980.

begreifen, dass Emotionsstile aufgezwängt werden und dass alle, die sich nicht nach ihnen richten, bestraft und ausgeschlossen werden. Aus »Stil« wird »Regime«, sobald sich die Strafen und Exklusionen zu einer zusammenhängenden Struktur addieren und die Frage der Konformität für das Individuum entscheidend wird. Wenn z. B. zwei Personen einander im Restaurant vor Wut anschreien, wird man sie wahrscheinlich zum Verlassen des Restaurants auffordern. Es gibt also einen Emotionsstil für Restaurant-Besucher.

Dies ist einer von vielen möglichen Emotionsstilen, die für Verbraucher in einer Konsumgesellschaft gelten; was in einem Restaurant als schicklich gilt, gilt z. B. schon nicht mehr bei einem Fußballspiel. Man kann von einem »emotionalen Regime« sprechen, dem sich Verbraucher unterwerfen müssen, wenn wir bedenken, dass man in vielen industrialisierten Gesellschaften des Westens lebensnotwendige Güter nicht bekommt, wenn man sich nicht zumindest zu einem der verschiedenen Emotionsstile konform verhalten kann. In unserer Gesellschaftsform ist eine schizophrene Person, so wohlhabend sie sein mag, aufgrund dieser Konstellation verloren; sie ist auf Hilfe angewiesen, um sich ihr Essen zu besorgen.

**Frage:** Zentral in Ihrer Theorie ist, dass sie die Möglichkeit bereitstellt, über unterschiedliche emotionale Regime Werturteile abzugeben. Sie nennen das Manövrieren zwischen verschiedenen emotionalen Zielorientierungen »emotionale Navigation«, das Vorhandensein von Räumen (oder Praktiken), die Zielkonflikte mindern: »emotionalen Zufluchtsort«, die Folge emotionaler Zielkonflikte: »emotionales Leiden« und halten jenes emotionale Regime für ideal, welches ein Maximum an »emotionaler Freiheit« garantiert.

Zur Veranschaulichung: Die Tochter eines Kulaken<sup>14</sup> wäre während der Zwangskollektivierung wegen des Zielkonflikts zwischen der Liebe zu ihrem leiblichen Vater und Liebe zu »Väterchen Stalin« in verheerendes emotionales Leiden gestürzt worden. Leistete sie Stalin Gehorsam, so hätte sie ihren Vater denunzieren müssen und wäre für seine physische Vernichtung verantwortlich gewesen. Das emotionale Regime des Stalinismus hätte erfolgreiche emotionale Navigation für sie fast unmöglich gemacht, hätte sehr wenige emotionale Zufluchtsorte gelassen und wäre somit von einem geringen Grad an emotionaler Freiheit geprägt gewesen. Es war ein »schlechtes« emotionales Regime. Halten Sie dieses Beispiel für passend? Was, außer dem Zielkonflikt zwischen zwei Liebesobjekten, bedeutet »emotionales Leiden« noch?

**Antwort:** Ihr Beispiel ist ein knappes und kurzes, vielleicht ein verkürzendes. Es wirft viele Fragen auf. In einer Gesellschaft, die Kinder während der Pubertät in der Obhut der Eltern belässt, könnten Kinder, sobald ihnen die Macht zur Denunziation der eigenen Eltern gegeben wird, diese Macht nutzen, um ihre »emotionale Freiheit« gegenüber den Eltern auszuweiten. Dabei würden viele von ihnen Schuldgefühle entwickeln, wenn sie von ihrer neuen Macht Gebrauch machen. Will heißen: Man müsste die Situation genau unter die Lupe nehmen, um die Folgen einer solchen Politik zu bestimmen.

In *The Navigation of Feeling* habe ich die Auffassung vertreten, rigidere Regime (mit festeren Normen und einer strengeren Ahndung von Normverstößen) seien instabiler als Regime mit mehr Toleranz bei Normabweichungen. Vor Augen hatte ich den Gegensatz zwischen der Tugenddiktatur der Jakobiner und den französischen konstitutionellen Mon-

14 Von russ. *kulak* (Faust). Während des russischen Bürgerkrieges und v. a. der Zwangskollektivierung der Landwirtschaft ab 1928 von den Bolschewiki im diffamierenden Sinne auf vermeintlich wohlhabende Bauern angewandt, die als »Klasse« »liquidiert« werden sollten.



archien des 19. Jahrhunderts. Die rigiden Regime verursachen außerdem besondere Arten des Leidens, extremes, persönliches, plötzliches, ungerechtfertigtes Leiden, z. B. wenn man standrechtlich von einem Revolutionstribunal verurteilt wird. Das durch den Code Civil von 1804 verursachte Leiden (Langzeitarbeitslosigkeit etc.) war dagegen diffuser und schwerer definierbar. Des Weiteren war es weniger extrem, weil dem Individuum eine Reihe von Optionen und nicht zuletzt Hoffnungsschimmer blieben.

Allerdings muss man wirklich vorsichtig sein. Ich könnte mir vorstellen, dass zumindest ein Teil der Menschen in der Sowjetunion emotionale Zufluchtsorte an ihrem Arbeitsplatz fanden, da ihre Jobs sehr sicher waren und viele Betriebe Arbeitskraft »anhäuferten«, um die Produktionsquoten erfüllen zu können. Freilich können nur Sowjetexperten sagen, ob dem tatsächlich so war. Trotzdem scheint es mir durchaus denkbar, dass bestimmte Gruppen von Sowjetbürgern während der 1930er Jahre mehr emotionale Freiheit hatten, als ihre Zeitgenossen in Oklahoma oder Mississippi während der Großen Depression.

Meine Lieblingsanalogie zum Thema emotionale Anstrengung (*effort*) und emotionales Leiden ist die der Langstreckenläuferin. Je länger sie rennt, desto größer ist die Intensität ihrer physiologischen Reaktionen (Muskelschmerzen, Gelenkschmerzen, gefühlter Sauerstoffmangel). Wie die meisten Mitglieder der Spezies *Homo sapiens* verbindet sie diese Sinneseindrücke mit fehlender Selbstfürsorge (*self-care*). Selbstfürsorge ist ein Ziel von hoher Priorität für jeden Menschen, der die frühe Kindheit überlebt hat. Wenn dieses Ziel nicht erreicht wird, stellen sich Angstgefühle (*anxiety*) ein. Je intensiver der Schmerz, desto überzeugender der Eindruck, dass gerade etwas Lebenswichtiges vernachlässigt wird. Die hervorgerufenen Angstgefühle sind natürlich kulturell erworben, allerdings wird sie fast jeder gesunde Erwachsene auf die eine oder die andere Weise erworben haben. Eine Leistungssportlerin nun wird noch ein anderes Ziel von hoher Priorität haben, nämlich das Rennen zu gewinnen. Wenn die Leistungssportlerin etwa aus einem Olympia-Rennen als Siegerin hervorgeht und wir sie dafür bewundern, so bewundern wir u. a. ihre Fähigkeit, das Ziel des Sieges aufrecht zu erhalten – trotz häufiger, intensiver innerer Zielkonflikte, die mit Training und Wettkämpfen einhergehen. Wäre aber die Langstreckenläuferin Gefangene eines totalitären Regimes und würde nur zu gewinnen versuchen, weil ihre Peiniger mit der Hinrichtung eines anderen Gefangenen gedroht hätten, so würden wir ihren Sieg zwar immer noch bewundern, ihre Behandlung aber als Folter ansehen und ihre Erfahrung als »emotionales Leiden« (statt »emotionaler Anstrengung«).

Solche Kategorien anzuwenden, ist natürlich nicht einfach; trotzdem müssen wir diese oder ähnliche Kategorien verwenden – sonst können wir in der Geschichte keine politischen Werturteile mehr fällen. Wenn man z. B. neuzeitliche Infanteristen, die man über die allgemeine Wehrpflicht ausgehoben hat, mit dem Adjektiv »tapfer« (wie die Olympiateilnehmerin) belegt, so verweist dies auf eine andere politische Einstellung, als wenn man sie als »Opfer« bezeichnet.

Ich würde den Sieger einer römischen Gladiatorenschlacht, dessen Gegner in einem fairen Kampf starb, als »Opfer« bezeichnen, selbst im Moment seines Triumphes. Römische Sklavenaufstände wurden grausam niedergeschlagen, und Sklavenblut galt als wertloses Blut – dies ist gut dokumentiert. Im alten Rom wurde das high-priority-Ziel der Selbstfürsorge für Sklaven einfach anders als für vollwertige *cives* definiert; es galt als so nebensächlich, dass man es für Unterhaltungszwecke manipulieren konnte. Selbst wenn es Sklaven gab, die dies für gerecht hielten – ich kann es nicht gerecht finden. Ich poche darauf, dass die universell menschliche Fähigkeit zu emotionaler Anstrengung und die Fähigkeit zu emotionalem Leiden bei allen Menschen gleichermaßen geachtet werden muss. Meine bisherigen Beispiele hatten mit der Beschädigung oder Gefährdung des Körpers zu tun,

weil sich diese in wenigen Worten leichter darlegen lässt. Die Manipulation intersubjektiver emotionaler Bindungen kann aber genauso Leiden erzeugen. Natürlich ist es eine Herausforderung, dieses Leiden angemessen zu beschreiben.

**Frage:** Bestimmt die Architektur unseres Gehirns das Ausmaß des Leidens? Anders gesagt: Gibt es so etwas wie nicht hintergehbare hirnpfysiologische Einschränkungen der emotionalen Navigation, eine absolute Grenze, hinter der emotionales Leiden notwendigerweise beginnt? Oder ist der Raum für individuell und kulturell determinierte *agency* unendlich – wer entscheidet denn, was emotionales Leiden für ein Individuum bzw. eine Kultur bedeutet (etwa bei einem Masochisten oder einem Mönchsorden von Flagellanten)?

48

**Antwort:** Aus meinen Antworten auf andere Fragen geht eigentlich schon hervor: In gewisser Hinsicht ist alles durch die Architektur des Gehirns determiniert. Auf einer anderen Ebene bleibt die Antwort auf diese Frage unklar. Mir scheint eindeutig, dass Gemeinschaften immer wieder Individuen – durch die organisierte Wiederholung von Situationen, in denen intensiver Schmerz oder physisches Trauma verursacht wird – so abrichten, dass diese Individuen die Schmerzen oder Traumata unter Inkaufnahme geringen Leidens (im Sinne von Zielkonflikt) dulden. Julius Caesar muss viele derart abgerichtete Veteranen in seinen Legionen gehabt haben, als er schließlich den Rubikon überquerte. Das Beispiel von Caesars Legionen macht allerdings auch deutlich, dass die Abrichtung immer auch ein Ausleseprozess ist, bei dem all jene, die nicht mithalten können, auf der Strecke bleiben.<sup>15</sup>

**Frage:** Das größte Maß an emotionaler Freiheit scheint es in liberalen Demokratien mit starken Minderheitenrechten zu geben, d. h. in der idealen Gesellschaft vieler politisch progressiver Westler. Wird Ihre Theorie hier nicht zirkulär?

**Antwort:** Ich würde sagen, dass wir noch nicht wissen, welche Gesellschaftsform ein Minimum an emotionalem Leiden für alle garantiert. Falls einige westliche Demokratien diesem Ideal näher als zeitgenössische zentralistische sozialistische Staaten oder zeitlich vorhergehende europäische Monarchien gekommen sind, so ist dies – zumindest teilweise – dem Zufall geschuldet. Viel emotionales Leiden entsteht durch die Anpassung an die Normen eines vernunftbestimmten, selbstinteressierten Individuums – eines Individuums wohlgerichtet, das Demokratien einst »emanzipieren« wollten, als sei »das Individuum« eine anthropologische Konstante. Das Ausmaß an emotionalem Leiden hängt ab vom sozioökonomischen Status, ethnischer und geschlechtsspezifischer Identität, von der wirtschaftlichen Konjunktur etc. Ein Beispiel: Derzeit leben in den USA über 100.000 Schizophrenie-Kranke als Obdachlose ohne Medikamente oder Betreuung auf der Straße.

**Frage:** Trotzdem bleibt die Frage, warum Sie zuerst eine spezifische kognitionspsychologische Emotionstheorie entfalten und dann behaupten, eine bestimmte Gesellschaftsform werde dieser Theorie am ehesten gerecht, weil sie ein Höchstmaß an emotionalen Zufluchtsorten, emotionalen Navigationsmöglichkeiten und Freiheit garantiert, emotionales Leiden dagegen minimiert. Wäre die Alternative nicht, zuerst die eigenen politisch-ethischen Werte offen zu legen und dann zu sagen, dass eine bestimmte Richtung der Kognitionspsychologie am besten zu diesen Werten passt?

15 Für ein ähnliches Beispiel vgl. Harvey Whitehouse, Rites of Terror: Emotion, Metaphor and Memory in Melanesian Initiation Cults, in: Journal of the Royal Anthropological Institute 2 (1996) H. 4, S. 703–715.

**Antwort:** Mein Projekt war es, meine politisch-ethischen Werte vermittelt der kritischen Lektüre neurowissenschaftlicher Literatur zu finden, statt sie apriorisch vorauszusetzen – auch aus Frustration mit der Öde, die der Poststrukturalismus hinterlassen hat. Ich habe versucht, interessierte LeserInnen an dieser Suche teilhaben zu lassen.

**Frage:** Aus meiner Sicht folgt die Architektur von *The Navigation of Feeling* zwei komplementären Konstruktionsprinzipien, das eine dialektisch, das andere deduktiv-sozialwissenschaftlich. Dialektisch: Auf die universalistische These (Kapitel 1, »Answers from Cognitive Psychology«) folgt die sozialkonstruktivistische Antithese (Kapitel 2, »Answers from Anthropology«), die dann in einer emotionshistorischen Synthese aufgehoben wird (Kapitel 3, »Emotional Expression as a Type of Speech Act« und Kapitel 4, »Emotional Liberty«). Deduktiv-sozialwissenschaftlich: Teil I (»What Are Emotions?«) stellt die Theorie vor, die dann auf »historische Daten« in Teil II angewandt wird (»Emotions in History: France, 1700–1850«). Ein weiteres Indiz für den sozialwissenschaftlichen Charakter des Buches ist sein Stil, den man als luzide, jargon-frei und unbeleckt von postmoderner Ironie oder Sprachspielen bezeichnen darf. Halten Sie diese Beschreibung der Architektur des Buches für passend?

**Antwort:** Der Beschreibung des Buches als »dialektisch« stimme ich zu, unter dem Vorbehalt, dass die Synthese kritischer Lektüren der psychologischen und ethnologischen Forschung im Konzept der *emotives* liegt, die eine Geschichte der Emotionen plausibel machen. Allerdings würde ich die Methode nicht »deduktiv« nennen; eher »kritisch-empirisch« insofern, als nach Antworten in empirisch erworbener Evidenz gesucht wird, aber nur unter der Bedingung, dass die Epistemologie, die den Erwerb solcher Evidenz erlaubt hat, permanent kritisch hinterfragt wird. Was die Fachsprache angeht, so ist natürlich keine sozialwissenschaftliche Disziplin »jargon-frei«. Dennoch habe ich mich bemüht, den Text so zu gestalten, dass er für eine große Bandbreite gebildeter LeserInnen zugänglich wird.

**Frage:** Wenn man aber trotzdem davon ausgeht, dass ihr Buch von dieser sozialwissenschaftlich-deduktiven Logik geprägt ist, so müsste man Ihre Theorie doch nach der Qualität ihrer empirischen Anwendung beurteilen.<sup>16</sup> Nun sind viele der Meinung, dass die Anwendung der Theorie auf das französische historische Material der weniger geglückte Teil Ihres Buches ist. Die Zäsuren der französischen Geschichte sind die altbekanntesten; Ihrer Deutung der Quellen mangelt es etwas an der sprachlichen Feinkörnigkeit, die wir aus Ihren früheren Werken gewohnt sind. Muss man sich am Ende die Emotionsgeschichte à la Reddy als eine Geschichte vorstellen, die ein wenig von der philologischen Sensibilität einbüßt (das Augenmerk für Metaphern usw.), die wir im Zuge des *linguistic turn* erlernt haben?

**Antwort:** Der historische Teil besteht aus zwei Unterteilen: erstens einem Überblick über die Geschichte des 18. Jahrhunderts mit dem Versuch einer Erklärung der Instabilität der Jakobinerrepublik; zweitens einer detaillierten, auf zwei aufwändig erstellten Samples beruhenden Analyse der emotionalen Sprache der Plädoyers und eidesstattlichen Aussagen in zivilrechtlichen Klagen während der Restauration und Juli-Monarchie. Im ersten Unter-

16 So schrieb die Ethnologin Signe Howell in einem Kommentar: »However, as it stands, the argument [of emotives—J.P.] is suggestive rather than convincing. [...] Ultimately, the anthropological contribution to the study of cognition and emotion must be founded in empirical fieldwork.« Signe Howell zu William M. Reddy, *Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions*, in: *Current Anthropology* 38 (1997) H. 2, S. 342–343.

teil wollte ich schlicht zeigen, dass die Vergangenheit, beleuchtet durch *emotives*, anders aussehen könnte, und dass das Konzept der *emotives* jenen Sorten von historischer Erklärung neues Leben einhauchen könnte, um die sich einst die »neue« Sozialgeschichte und marxistische Historiker bemüht hatten. Im zweiten Unterteil wollte ich veranschaulichen, wie eine emotionshistorische, archivgestützte Fallstudie aussehen könnte. Im Fazit des zweiten Unterteils schreibe ich: »Greater ease of navigation [of feeling] was therefore purchased [in the early nineteenth century] at the price of a pervasive malaise, a sense of shame about the new ›bourgeois‹ society that found expression in myriad ways.«<sup>17</sup> Falls bei dieser Analyse einige philologische Feinheiten auf der Strecke geblieben sind, sei's drum. Ich halte fest, dass Peter Stearns, dessen Urteil über meine Theorie eher verhalten ausfällt, schreibt: »Simply in its nuanced statement of the nineteenth-century system [...] this book is immensely valuable.«<sup>18</sup>

**Frage:** Sie sind einer der wenigen Historiker, die sich gründlich in die Primärforschung einer Lebenswissenschaft, der Kognitionspsychologie, eingearbeitet haben. Hiermit meine ich, dass Sie nicht nur »Popularisierer« wie Antonio Damasio oder hie und da einen *Nature*-Aufsatz lesen, sondern enorme Mengen von Aufsätzen verarbeiten und in der Lage sind, deren Qualität nach lebenswissenschaftlichen Kriterien (Experimentaldesign, Sample-Größe usw.) zu beurteilen. Wie kam es dazu? Wie, und weshalb, haben Sie sich derart profunde Kenntnisse der Lebenswissenschaften angeeignet? Sollten wir uns alle vergleichbares Wissen aneignen, so wie sich in den 1970er Jahren Historiker mit Demographie und Statistik beschäftigten, in den 1980ern mit Literaturwissenschaft?

**Antwort:** Ich würde nicht empfehlen, dass sich alle Historiker in die Kognitionspsychologie oder Neurowissenschaft einarbeiten. Zur Kenntnis nehmen sollte man aber, dass sich in der Soziologie, den Politik- und Wirtschaftswissenschaften momentan Unterdisziplinen entwickeln, deren Forschung sich an kognitiver Neurowissenschaft orientiert – ich denke etwa an die *behavioral economics*. Meiner Meinung nach könnte die historische Disziplin durchaus von einem ähnlichen Trend profitieren. Trotzdem würde ich immer davor warnen, die neurowissenschaftliche Forschung unkritisch zu rezipieren. Warum? Weil die Forschungsergebnisse immer mit ad hoc konstruierten Modellen zustande kommen. Mit anderen Worten: Es gibt kein allgemeingültiges Modell der Kognition oder der Funktionsweise des Hirns, das die Geschichtswissenschaft »borgen« könnte.

Stattdessen gibt es eine Vielzahl von Modellen, die alle ihre eigenen Institutionen (Labors, Konferenzen, Zeitschriften, Handbücher), Leitwölfe und Anhänger haben. Zu den bekanntesten jüngeren Modellen gehören *cascade processing*, Spiegelneuronen, *emotion regulation*, *mental control*, *the chameleon effect* usw. Wie all diese Modelle zusammenpassen, ist Gegenstand hitziger Debatten auf Tagungen und in Sammelwerken oder Überblicksaufsätzen, aber ich kann keine Anzeichen einer einzigen, allumfassenden Theorie ausmachen. Die meisten Lebenswissenschaftler sind sich dieses Problems sehr bewusst. Was die erkenntnistheoretischen Implikationen der verschiedenen Modelle angeht, so tun sich Gräben auf, und dies ist natürlich wiederum relevant für jeden Versuch, ein Modell in eine deutende Wissenschaft – eine Geisteswissenschaft – wie die Historie zu übersetzen.

17 Reddy, *The Navigation of Feeling*, S. 311–312.

18 Vgl. die Rezension von Peter N. Stearns, in: *Journal of Interdisciplinary History* 33 (2003) H. 3, S. 474–475.

**Frage:** Allgemeiner gefragt, was halten Sie vom Rückgriff auf lebenswissenschaftliche Popularisierer wie Damasio?

**Antwort:** Wenn ich die Popularisierer lese, frustriert mich am meisten, dass sie eine einzige Theorie als die alleingültige und allgemein anerkannte darstellen. Sie spielen den Pluralismus der Forschung systematisch herunter und generalisieren die dramatischen Ergebnisse einiger weniger neuer, modischer Durchbrüche.

**Frage:** Wie erklären Sie sich den aktuellen Boom der Emotionsgeschichte? Würden Sie von einem »turn« sprechen?

**Antwort:** Mich freut das wachsende Interesse der historischen Zunft an der Emotionsgeschichte. Vielleicht ist es zu früh, von einem »turn« zu sprechen, aber ein Trend ist es allemal. Ich glaube, dass meine – oben erwähnten – Beweggründe, mich in diese Richtung zu bewegen, von vielen geteilt werden.

**Frage:** Worauf sollte sich die Theoriebildung der Emotionsgeschichte konzentrieren?

**Antwort:** Vielversprechende Studien auf dem neuesten theoretischen Stand stammen von Barbara Rosenwein und Nicole Eustace.<sup>19</sup> Beide untersuchen »emotional anstrengendes« (*effortful*) Selbst-Management (sowie sein Versagen) in Bezug auf politische Macht. Dies ist ein Schlüsselthema. Und, wie Ihre Fragen in diesem Gespräch deutlich machen, muss vieles in diesem Bereich noch vertieft werden. Hier wären sowohl theoretische Reflexion als auch empirische Forschung hilfreich.

**Frage:** In welche Richtung sollte sich die zukünftige Emotionsgeschichte entwickeln?

**Antwort:** Ich hoffe, dass Historiker die Geschichte der Emotionen nicht als gesondertes Forschungsfeld bei der Untersuchung adeliger oder gebildeter Eliten behandeln werden. Gewiss: Wir müssen Briefe und Tagebücher, Eheratgeber, Testamente und die Akten von Strafverfahren untersuchen. Aber Emotionsgeschichte geht weit über diese Quellen – und Schichten – hinaus. In meiner Fallstudie zu den französischen zivilrechtlichen Verfahren des frühen 19. Jahrhunderts habe ich eine Bandbreite von Quellen benutzt, die nichts mit der »subjektiven« Sphäre oder dem »Privatleben« im konventionellen Sinne zu tun hatten. Ich bin auf einen ungewöhnlichen Gebrauch von Emotionsvokabular und Ausdrucksmodi gestoßen, die auf ansonsten unsichtbare Phänomene verweisen – etwa die Fähigkeit von Anwälten, Emotionen für ihre Mandanten zu empfinden, oder »Rückstände« von Empfindsamkeit im Denken der Leute der 1820er und 1830er Jahre über Großzügigkeit oder Liebe. Die Emotionsgeschichte erlaubt es, Politikgeschichte, Sozialgeschichte und Kulturgeschichte in einem zu betreiben. Sie ist mehr als nur eine Ergänzung bestehender Forschungsfelder.

19 Vgl. Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca 2006; Nicole Eustace, *Passion Is the Gale: Emotion, Power, and the Coming of the American Revolution*, Chapel Hill 2008.



**Barbara H. Rosenwein** (geb. 1945) ist Professorin an der Loyola University Chicago. 1974 promovierte sie an der University of Chicago. Sie plädiert für ein nichtlineares, nichtteleologisches Narrativ der Emotionsgeschichte und hat eine Methode erarbeitet, mit deren Hilfe eine Vielzahl koexistierender »emotionaler Gemeinschaften« – die Emotionsnormen und Ausdrucksmodi verschiedener Gruppen – rekonstruiert werden können. Diese Methode hat sie 2006 in *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, einem Paradebeispiel für die praktische Umsetzung moderner Emotionsgeschichte, angewendet.

52

Bekanntestes Konzept: *emotional communities*. Forschungsschwerpunkte: Geschichte des Mittelalters, Emotionsgeschichte. Wichtige emotionshistorische Buchveröffentlichungen: Hg., *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca 1998; *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca 2006.

**Frage:** Sie sind von Hause aus Mediävistin und beschäftigen sich seit den 1990ern mit der Geschichte der Emotionen. Wie kam es dazu?

**Antwort:** Ich habe mich immer zunächst als Historikerin und erst danach als Spezialistin für das Mittelalter verstanden. Es gibt eine Konstante in meiner intellektuellen Entwicklung, die vielleicht hilft zu erklären, wie ich vom mittelalterlichen Klosterwesen zu Emotionen kam: Ich habe mich von Anfang an für die pluralen und bisweilen verborgenen Bedeutungen des Denkens, Verhaltens und der Institutionen der Menschen interessiert. Sie können das an meinem allerersten Aufsatz sehen, der folgenden Titel trug: *Feudal War and Monastic Peace: Cluniac Liturgy as Ritual Aggression*.<sup>20</sup> Mein zweiter, gemeinsam mit Lester K. Little verfasster Aufsatz behandelte *Social Meaning in the Monastic and Mendicant Spiritualities*.<sup>21</sup> Bevor ich begann, mich mit Emotionen zu beschäftigen, habe ich Bücher über den Zusammenhang zwischen cluniazensischem Klosterwesen und den Problemen der Anomie und gesellschaftlichen Zugehörigkeit geschrieben.<sup>22</sup> Und bei meiner Untersuchung der mittelalterlichen Immunitäten habe ich dieses Phänomen nicht wie die meisten Historiker als Zeichen monarchischer Schwäche gedeutet, sondern vielmehr als Methode für Herrscher, jene Art von Macht auszuüben, die der Verkündung von *tapu* (Tabu) innewohnt.<sup>23</sup>

Emotionen sind oft in den Texten verborgen, die Historiker untersuchen. Freilich sind manche mittelalterlichen Quellen voll Tränen und Verzückung, darunter auch die Chroniken, auf die Johan Huizinga zurückgriff, als er von den übersteigerten Leidenschaften des Spätmittelalters sprach.<sup>24</sup> Insgesamt aber sind historische Quellen trocken – es sei denn,

20 Vgl. Barbara H. Rosenwein, *Feudal War and Monastic Peace: Cluniac Liturgy as Ritual Aggression*, in: *Viator* 2 (1971), S. 129–157.

21 Vgl. dies., *Social Meaning in the Monastic and Mendicant Spiritualities*, in: *Past and Present* (1974) H. 63, S. 4–32.

22 Vgl. dies., *Rhinoceros Bound: Cluny in the Tenth Century*, Philadelphia 1982; dies., *To Be the Neighbor of St. Peter: The Social Meaning of Cluny's Property, 909–1049*, Ithaca 1989.

23 Vgl. dies., *Negotiating Space: Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca 1999.

24 Vgl. Johan Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen: Studie over levens- en gedachtevormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*, Haarlem 1919 (*Der Herbst des Mittelalters*, München 1924), der sich hauptsächlich auf die Chronisten des burgundischen Hofes, z. B. Georges Chastellain, stützt.



man schaut genau hin! Hier z. B. der Anfang einer Urkunde (einer normativen Quelle, die einem modernen Vertrag ähnelt) aus dem 10. Jahrhundert: *Dilecta uxore mea nomen Doddano, ego ... Euraldus, in pro hamore et bona volencia tua mihi bene servisti, propterea dono tibi res qui sunt sitas in pago Matisconense, in hagro Galuniacense, in villa Castello; in primis dono tibi manso indominicato, cum omni superposito vel acienciis suis.*<sup>25</sup>

Historiker sind kraft ihres Studiums in der Lage aus einem solchen Text etwas über die in wirtschaftliche Transaktionen involvierten Personen sowie über die Art und den Ort des Eigentums herauszulesen. Ihr Studium öffnet ihnen jedoch nicht die Augen für die Präsenz von Gefühl in diesem Text, der immerhin von einer »geliebten Gattin« spricht, die ein Geschenk für »Liebe« (*pro hamore*) und »Wohlwollen« (*bona volencia*) erhält. Derartige Formulierungen gelten in der Regel als zu vernachlässigende Gemeinplätze. Aber man kann sich doch fragen, wann und wie diese Formulierungen zu »Gemeinplätzen« wurden. Vielleicht sollten wir solche Gefühlsausdrücke ernst nehmen. Gewiss sind »geliebte« und »Liebe« nur kleine Worte. Doch Emotionen werden oft mit wenigen Worten ausgedrückt. »Ich liebe dich« ist eine kurze Verbalausage, die trotz ihrer Kürze eine beachtliche Wirkung haben kann.

Was mich angeht, so habe ich Emotionen in historischen Quellen erst erkannt, als ich durch ein äußeres Ereignis auf sie aufmerksam wurde, und zwar als ich gebeten wurde, einen Kommentar für drei Vorträge zu verfassen, nämlich von Lester K. Little, Richard Barton und Paul Freedman auf einer von Sharon Farmer organisierten Sektion zu »The Social Construction of Anger« auf der Jahrestagung der American Historical Association (AHA) im Jahre 1995. Diese Sektion war für mich der Anlass, ein Buch zu diesem Thema herauszugeben (*Anger's Past* – die drei AHA-Vorträge bildeten den Grundstock), und dieses Buch brachte mich dazu, genauer darüber nachzudenken, was Historiker über den Einfluss, die Darstellung und den Wandel von Emotionen in der Geschichte geschrieben bzw. nicht geschrieben hatten.<sup>26</sup>

**Frage:** 2002 veröffentlichten Sie den Aufsatz *Worrying about Emotions in History*, der zum *instant classic* wurde.<sup>27</sup> Dort kritisieren Sie jenen Linearprozess der Emotionskontrolle, den Norbert Elias in *Über den Prozeß der Zivilisation* (1939) postuliert hatte, und den Sie auf Johan Huizinga *Der Herbst des Mittelalters*, mittelbar auf die mittelalterliche Humoralpathologie und Darwins Konzept von »Energie« zurückführen. Bei Huizinga, Elias und vielen anderen – von Lucien Febvre bis zu dem Mediävisten Peter Dinzelsbacher – verhalten sich Emotionen wie aufgestaute Flüssigkeiten, die jederzeit hervorzubrechen drohen; Sie nennen es das »hydraulische Modell« der Emotion. Könnten Sie das hydraulische Emotionsmodell bitte für unsere LeserInnen erläutern?

**Antwort:** Schon Robert Solomon belegte Lesarten, gemäß derer Emotionen »unvernünftig« sind, mit dem Begriff »hydraulisch«.<sup>28</sup> »Hydraulisch« setzt eine Trennung von

25 »Meiner geliebten Gattin Dodda. Ich ... Euraldus, übereigne Dir, für Deine Liebe und Dein Wohlwollen, da Du mir gut gedient hast, deswegen das Eigentum in der Gegend von Mâcon und dem Gebiet von Jalogny und im Ort von Château. Insbesondere vermache ich Dir ein großes Anwesen mit allem Hab und Gut.«

26 Vgl. Barbara H. Rosenwein (Hg.), *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca 1998.

27 Vgl. dies., *Worrying about Emotions in History*, in: *American Historical Review* 107 (2002) H. 3, S. 821–845. Vgl. auch jüngst dies., *Thinking Historically about Medieval Emotions*, in: *History Compass* 8 (2010) (im Erscheinen).

28 Vgl. Robert C. Solomon, *The Passions*, Garden City 1976, S. 139–150.

Gefühl und rationalem Denken voraus – eine Vorstellung, die in vielem der subjektiven Erfahrung von Emotionen entspricht (Beispiel: »Ich wurde von Trauer überwältigt«). Wie das Beispiel schon andeutet, das hydraulische Emotionsmodell geht mit vielen populären »Emotionstheorien« konform. George Lakoff und Zoltán Kövecses haben einen Großteil der englischsprachigen Metaphern, denen das hydraulische Emotionskonzept zugrunde liegt, identifiziert; wahrscheinlich ließe sich ihre Studie auf andere Sprachen ausweiten. »Er explodierte« ist die gebräuchliche Umschreibung eines Wutausbruches, die Wut mit einem Gas unter Druck gleichsetzt, das nur darauf wartet, hervorzubrechen.<sup>29</sup> »Sie zitterte vor Angst« legt nahe, dass Angst sich des Körpers bemächtigt und ihn in Bewegung setzt.<sup>30</sup> Das hydraulische Emotionskonzept wurde von der James-Lange-Theorie gestützt, und es bildet die Grundlage für das Freud'sche Emotionskonzept.<sup>31</sup>

So sehr sich jedoch das hydraulische Konzept mit *common-sense*-Sichtweisen auf Emotionen deckt, so »entsetzlich unzulänglich« ist es, um es mit Martha Nussbaum zu sagen.<sup>32</sup> Vor allem wird es der Tatsache nicht gerecht, dass es bei Emotionen um etwas geht, nämlich: Dinge, die wir für wichtig erachten. Emotionen überwältigen uns nur deshalb, weil wir mit etwas konfrontiert wurden oder uns etwas widerfahren ist, was unser Wohlbefinden betrifft. Emotionen sind das Ergebnis unserer Werte und Wertungen. Kognitionspsychologische Ansätze tragen dieser Erkenntnis Rechnung. Wenn wir sie berücksichtigen, verstehen wir auch, auf welche Weise und warum sich Emotionen je nach Gesellschaft unterscheiden: Wo sich Werte und ihre Bezüge unterscheiden, unterscheiden sich auch die Emotionen, etwa im Fall des Ärgers – worüber ärgern sich Menschen und wie drücken sie dieses Gefühl aus?

**Frage:** Man kann viele Ihrer emotionshistorischen Studien ab der Veröffentlichung des Bandes *Anger's Past* (1998) als kritische Auseinandersetzung mit dem Elias-Paradigma sehen, welches Emotionen im Mittelalter als unvermittelt, impulsiv und explosiv imaginierte. Ferner ging das Elias-Paradigma davon aus, Emotionen seien erst im 16. Jahrhundert gezügelt worden – im Fahrwasser der absolutistischen Höfe und der »zivilisierenden« Impulse, die von ihnen ausgingen.<sup>33</sup> In jüngster Zeit haben Sie zudem Versuche kritisiert, aus evolutionspsychologischer Perspektive neues Leben in den Elias'schen Zivilisationsprozess zu hau-

29 Vgl. George Lakoff, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago 1987, Case Study I.

30 Vgl. Zoltán Kövecses, *Emotion Concepts*, New York 1990, Kap. 5.

31 Vgl. William James, *What is an Emotion?* In: *Mind* 9 (34) (1884), S. 188–205, hier S. 198: »Every perception must lead to *some* nervous result. If this be the normal emotional expression, it soon expends itself, and in the natural course of things a calm succeeds. But if the normal issue be blocked from any cause, the currents may under certain circumstances invade other tracts, and there work different and worse effects.« Die Metaphorik bei James ist die eines Flusses: Werden Emotionen eingedämmt, so brechen sie sich eine neue Bahn. Ähnliches gilt für Freud, der Emotionen mit Energieentladung vergleicht. Vgl. Sigmund Freud, *Das Unbewußte* (1915), in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Frankfurt a.M. 1981, S. 277: »... während die Affekte und Gefühle Abfuhrvorgängen entsprechen, deren letzte Äußerungen als Empfindungen wahrgenommen werden.«

32 Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001, S. 25.

33 Vgl. Rosenwein, *Anger's Past*, v. a. S. 237–240.

chen.<sup>34</sup> Im Augenblick arbeiten Sie an einem Buch, welches dem Elias-Paradigma ein neues Narrativ entgegensetzen sucht. Darf ich Sie bitten, zurückzublicken und nochmals den Weg zu Ihren aktuellen Bemühungen, das Elias-Paradigma zu ersetzen, nachzuzeichnen? Anders gesagt: Wie hat sich Ihr Denken zu diesem Thema entwickelt, und wo würden Sie sich im Moment situieren?

**Antwort:** Eigentlich ist es nicht mein Stil, eine These anzufechten, die in den 1930er Jahren aufgestellt wurde. Viel lieber würde ich sie würdigen für ihren Beitrag zur zeitgenössischen wissenschaftlichen Diskussion. Leider fußt die Mehrzahl der emotionshistorischen Studien, selbst der allerneuesten, auf der Elias'schen Theorie. Auf der einen Seite stellt sie für Neuzeithistoriker eine tabula rasa bereit, eine Art historischen »Naturzustand«, dem die Moderne in all ihrer Komplexität dann entspringen konnte. Auf der anderen Seite haben Mediävisten die Elias'sche Theorie entweder angenommen oder versucht, den Zeitpunkt der »Zivilisierung« nach hinten zu verlegen, etwa vom 16. ins 12. Jahrhundert, manchmal sogar noch früher.

Bei meinen ersten kritischen Annäherungen an Elias schien es mir, der Bann seines Paradigmas ließe sich erstens dadurch brechen, dass man die »hydraulische Theorie« widerlegt, wodurch auch das Gegensatzpaar Impuls versus Zügelung haltlos würde; zweitens dadurch, dass man den Nachweis eingehogter und subtiler Emotionen in westlichen Gesellschaften vor dem 16. Jahrhundert erbringt. Doch ich musste feststellen, dass die Anziehungskraft eines Großnarrativs wie jenem von Elias nicht einfach gebrochen werden kann, indem man es für falsch erklärt. In meinem Buch *Emotional Communities in the Early Middle Ages* habe ich deshalb versucht, die dichotomische Elias'sche Periodisierung (mittelalterlich/modern; ungezügelt/eingehogt) durch ein neues Narrativ zu ersetzen, das Verschiebungen von einer »emotionalen Gemeinschaft« zur nächsten beschreibt. Allerdings war der Untersuchungszeitraum meines Buches wohl zu kurz, um viele von meinem Alternativvorschlag zu Elias zu überzeugen.

Daher bin ich zu dem Schluss gekommen, dass der Ausweg ein neues Narrativ sein muss, das die Zäsur Mittelalter/Moderne überbrückt. Das ist mein gegenwärtiges Projekt. Dies ist eine große Aufgabe. Ihre Größe hat meine Anerkennung für die Leistung von Norbert Elias eher befördert denn geschmälert, auch wenn ich immer noch völlig anderer Meinung bin, was seine Prämissen und Ergebnisse anbelangt.

**Frage:** In der Emotionsgeschichte sind Sie am bekanntesten für Ihr Konzept der »emotionalen Gemeinschaften«. Dieses Konzept haben Sie 2002 in Ihrem *American-Historical-Review*-Aufsatz eingeführt und in Ihrem Buch *Emotional Communities in the Early Middle Ages* weiterentwickelt.<sup>35</sup> Könnten Sie bitte für unsere LeserInnen rekapitulieren, was emotionale Gemeinschaften sind?

**Antwort:** Ich bin immer noch recht zufrieden mit meiner Definition im *American Historical Review*: Emotionale Gemeinschaften »sind genau das gleiche wie soziale Gemeinschaften (Familien, Wohngegenden, Parlamente, Zünfte, Klöster, Kirchengemeinden), nur interessiert sich die Forscherin, die sie untersucht, in erster Linie für Gefühlssysteme: was diese Gemeinschaften (und die ihnen zugehörigen Individuen) für sich als wertvoll oder

34 Vgl. dies., *The Uses of Biology: A Response to J. Carter Wood's »The Limits of Culture?«*, in: *Cultural and Social History* 4 (2007) H. 4, S. 553–558.

35 Vgl. Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca 2006, v. a. S. 20–29.

schädlich bewerten; ihre Einschätzungen der Gefühle anderer; die Art der emotionalen Bindungen zwischen Menschen, die sie anerkennen; und die Modi des Emotionsausdrucks, die sie erwarten, fördern, dulden und missbilligen«. <sup>36</sup>

In jüngster Zeit habe ich versucht, diese Definition auf das Wesentliche zu reduzieren. So habe ich emotionale Gemeinschaften zusammengefasst als »soziale Gruppen, die dieselben Bewertungen von Emotionen und Vorstellungen, wie diese auszudrücken seien, vertreten«, oder in einem anderen Zusammenhang als »Personengruppen, die von gemeinsamen oder ähnlichen Interessen, Werten, Emotionsstilen und Emotionsbewertungen zusammengehalten werden«. <sup>37</sup>

56

**Frage:** Darf ich Sie als nächstes bitten, Ihre Methode zu erläutern: Wie gehen Sie in der Praxis – Schritt für Schritt – bei der Bestimmung emotionaler Gemeinschaften vor?

**Antwort:** Gemäß meiner Definition kann jede soziale Gruppe mit gemeinsamen Interessen und Zielen als emotionale Gemeinschaft gelten. Folglich kann man sich eine Gruppe herausuchen und mit einem Blick für Emotionen alles lesen, was deren Mitglieder schreiben. Doch was sind Emotionen? Und wie sollte man sie interpretieren? Ich komme später auf diese Fragen zurück.

Vorerst müssen wir zugeben, dass sich die Geschichtswissenschaft nicht für jede Gruppe der Gegenwart oder Vergangenheit interessiert, und dass manche Gruppen, die von hohem Interesse sind, kaum Quellen hinterlassen haben, während wir von anderen Gruppen, die von gewaltiger Größe oder großer Wortgewalt sind, übermäßig viele Quellen besitzen. Ein Kapitel von *Emotional Communities in the Early Middle Ages* behandelt die emotionale Gemeinschaft von Papst Gregor dem Großen (590–604), obschon mir nur seine eigenen Schriften zur Verfügung standen. Meine Vorannahme war, dass Gregor für ein bestimmtes Publikum schrieb. Ich habe mich dann bemüht, die Emotionsnormen dieser Gruppe durch das einzig vorhandene Quellenkorpus – aus Gregors eigener Feder – zu verstehen.

In der Moderne lässt sich wegen des Buchdrucks und der Alphabetisierung behaupten, dass eine ganze Nation – eine »imagined community« – ebenfalls eine emotionale Gemeinschaft bilden kann. <sup>38</sup> Die Berücksichtigung aller Schriftquellen wäre in diesem Fall freilich unmöglich, und man hätte sich auf »repräsentative Beispiele« zu beschränken, etwas worin Neuzeithistoriker zum Glück viel Erfahrung haben.

Sobald man seine Quellen beisammen hat, stellt sich die Frage, was mit ihnen zu tun ist. Davon auszugehen, unsere Emotionen heute seien identisch mit Emotionen der Menschen in der Vergangenheit, hieße einen anachronistischen Kurzschluss zu begehen. Schon die Kategorie »Emotionen« ist ein vergleichsweise neues Konstrukt, obwohl vergangene »Leidenschaften« mit heutigen »Emotionen« eine Schnittmenge an Bedeutungen haben. <sup>39</sup> Aus diesen Gründen ist es wichtig zu wissen, welche Wörter für die emotionale Gemeinschaft, mit der man zu tun hat, auf Emotionen verweisen. Manchmal ist dies recht einfach: Wenn

36 Barbara Rosenwein, *Worrying about Emotions in History*, S. 842.

37 Dies., *Problems and Methods in the History of Emotions*, in: *Passions in Context: International Journal for the History and Theory of Emotions* 1 (2010) H. 1, S. 5–37, [http://www.passions-incontext.de/uploads/media/01\\_Rosenwein.pdf](http://www.passions-incontext.de/uploads/media/01_Rosenwein.pdf); dies., »Les communautés émotionnelles et le corps«, in *Médiévales* (im Erscheinen).

38 Vgl. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London <sup>2</sup>1991.

39 Auch wenn die beiden Begriffe nicht deckungsgleich sind. Vgl. hierzu Thomas Dixon, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge 2003.

man über Thomas von Aquins Schülergemeinde im 13. Jahrhundert arbeitet, kann man auf die ausgedehnte Diskussion der »Leidenschaften der Seele« in der *Summa Theologiae* zurückgreifen, um an das nötige Emotionsvokabular heranzukommen. Ich würde sogar so weit gehen zu behaupten, dass Thomas von Aquins Begrifflichkeit in Westeuropa das gesamte 13. und frühe 14. Jahrhundert hindurch Gültigkeit hatte.

Kommen wir allerdings auf die oben zitierte Urkunde aus dem 10. Jahrhundert zurück, so fragt sich, ob »geliebte« und »Liebe« dort Emotionen in unserem Sinne meinten. Wie verhält es sich mit »Wohlwollen«? Welche Wirkung hatten diese Begriffe? Für solche Fälle schlage ich eine kompliziertere Folge von Arbeitsschritten vor, die ich in *Emotional Communities* ausgeführt habe.<sup>40</sup> Stark verkürzt: Zunächst braucht man eine Liste von »Emotionen«, die nicht ahistorisch ist. Die alten Griechen hatten mehrere solcher Listen, von *pathê* (= Emotionen) bei Aristoteles bis zu den Abhandlungen der Stoiker. Cicero schrieb später in Rom über *perturbationes*, indem er die stoischen *pathê* »übersetzte« und anverwandelte. Für das Frühmittelalter habe ich Ciceros Liste der *perturbationes* genommen und ähnliche Wörter in der Vulgata des Hieronymus gesucht. Wenn in der Vulgata ein »bekanntes« Emotionswort von Cicero als Synonym eines anderen Wortes benutzt wird, oder häufig mit diesem anderen Wort in Verbindung gebracht wird – eines Wortes, das noch nicht als Emotion identifiziert wurde –, so kann man dieses Wort eine Emotion nennen. Die lateinischen Wörter für »Liebe« und »geliebte« galten schon im Römischen Reich als Emotionen, und ich sehe keinen Grund am Fortdauern der affektiven Wertigkeit dieser Begriffe bis ins 10. Jahrhundert zu zweifeln. Was »Wohlwollen« angeht: Es wurde schon in Ciceros *De Amicitia* (Über die Freundschaft) mit gegenseitiger Zuneigung in Verbindung gebracht; diese Bedeutung währte bis zu Descartes' Zeiten.<sup>41</sup> In den Urkunden des 10. Jahrhunderts tauchen »Liebe« und »Wohlwollen« fast immer im Tandem auf. Daraus schließe ich, dass der Begriff »Wohlwollen« – ungeachtet seiner Neutralität im heutigen Deutsch oder Englisch – im 10. Jahrhundert emotionale Kraft besaß. Interessanterweise kann *ti voglio bene* im Gegenwartsitalienisch »ich liebe dich« bedeuten.

Doch erlauben Sie mir, das etwas zu vertiefen und zu verkomplizieren. Die Suche nach dem Emotionswort in einem Text ist nur der erste Schritt. Als nächstes muss man herausfinden, wie oft und in welchem Kontext es verwendet wird, ob sein Gebrauch geschlechtsspezifisch ist, ob es nach Klasse oder Stand variiert und wie es ausgedrückt wird (mit Nachdruck oder eher zaghaft, begleitet von körperlichen Anzeichen wie Erröten usw.). Wenn diese Methode bei jeder häufig erwähnten Emotion angewandt wird und dabei noch Emotionen aufgeschrieben werden, die zu fehlen scheinen, so werden in der Regel Muster sichtbar – die Konturen einer emotionalen Gemeinschaft.

**Frage:** Wie steht es mit Bildern und Musik als Quellen?<sup>42</sup>

**Antwort:** Was Bildquellen angeht, so enthält die zu Ihrer Frage gehörende Fußnote schon eine gute, wenn auch unvollständige Antwort. Ich würde den von Ihnen zitierten

40 Vgl. außerdem Barbara H. Rosenwein, *Emotion Words*, in: Piroška Nagy/Damien Boquet (Hg.), *Le sujet des émotions au moyen âge*, Paris 2008, S. 93–106.

41 Cicero, *De Amicitia* 6; Descartes, *Passions de l'âme*, Art. 81.

42 Die Mediävistik scheint bei der kunsthistorischen Untersuchung von Emotionen eine Führungsposition einzunehmen. Vgl. z. B. Jacqueline Jung, *The Wise and Foolish Virgins and the Spectacle of Emotion in Gothic Germany*, Vortrag im Forschungsbereich Geschichte der Gefühle, Max-Planck-Institut für Bildungsforschung, Berlin, 21. April 2009; dies., *Dynamic Bodies and*

Titeln einen Aufsatz von Elina Gertsman hinzufügen, der die vielfältigen Bedeutungen der lächelnden Skulpturen an den Fassaden gotischer Kirchen behandelt.<sup>43</sup> Es gibt in der Experimentalpsychologie eine Forschungsrichtung, die anhand von Gesichtsausdrücken vermeintlich kulturuniverselle Emotionen untersucht.<sup>44</sup> Die Bildwissenschaft bringt derartige Universalismen ins Wanken und ist in der Lage zu zeigen – siehe Elina Gertsman –, dass es sich beim Lächeln um eine vieldeutige und wandlungsfähige Gesichtsbewegung handelt.

Wir alle wissen, dass Musik aufs Engste mit unserem Gefühlsleben verknüpft ist. Gleichwohl verfügen nur wenige über die analytischen Instrumente oder Methoden, Musik in unsere Emotionsforschung einzubinden. Die Philosophin Martha Nussbaum hat einige Vorschläge gemacht, wie wir uns »den Emotionen des Zuhörers und den Ausdruckseigenschaften der Musik an sich« nähern können.<sup>45</sup> Des Weiteren hat die Musikwissenschaftlerin Susan Boynton jüngst gezeigt, wie raffiniert mittelalterliche Klagelieder Trauer durch Musik und Texte zum Ausdruck brachten.<sup>46</sup>

Ich persönlich würde mich sehr freuen, wenn die Quellenbasis zur Erforschung emotionaler Gemeinschaften um Musik und Kunst erweitert würde. Bei Fürstenhöfen wäre dies auf jeden Fall möglich; genauso wie sie Texte in Auftrag gaben und Kanzler einstellten, scharten die Fürstenmäzene immer auch Musiker und Künstler um sich. Ähnliches gilt für andere Institutionen – Stadtregierungen, Klöster, Zünfte, kapitalistische Wirtschaftsunternehmen und nationale Armeen, um nur einige zu nennen.

**Frage:** Die wichtigste mir bekannte Auseinandersetzung mit den konzeptionellen Instrumenten William Reddys ist die Einleitung zu *Emotional Communities*. Dort unterscheiden Sie zwischen Reddys »emotionalem Regime« und Ihren eigenen »emotionalen Gemeinschaften«. Sie argumentieren, dass Reddys emotionales Regime einer der Moderne entlehnten Gegensätzlichkeit von Staat versus Gesellschaft gehorcht und es nie schafft, diesen Binärballast abzuwerfen.<sup>47</sup> Das Gegensatzpaar mag für moderne Gesellschaften zutreffen, aber nicht für Gesellschaften – jene des europäischen Mittelalters eingeschlossen –, in denen Macht weniger zentralisiert war und eine Vielzahl »emotionaler Regime« koexistierte. Ihre

the Beholder's Share: The Wise and Foolish Virgins of Magdeburg Cathedral, in: Kristin Marek/Raphaële Preisinger/Marius Rimmel/Katrin Kärcher (Hg.), *Bild und Körper im Mittelalter*, München 2006, S. 135–160; dies., *Viel Spiel: The Baby Jesus and the Play of Art in a Medieval Swiss Convent* (im Erscheinen). Vgl. auch Thomas Raff, *Heulen und Zähneklappern*. Gedanken zur Mimik in der mittelalterlichen Kunst, in: *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LVI/105 (2002), S. 375–388.

43 Vgl. Elina Gertsman, *The Facial Gesture: (Mis)Reading Emotion in Later Medieval Art*, in: *Journal of Medieval Religious Cultures* 36 (2010) H. 1–2, S. 28–46.

44 Vgl. die klassische Studie von Paul Ekman/Wallace V. Friesen, *Constants across Cultures in the Face and Emotion*, in: *Journal of Personality and Social Psychology* 17 (1971) H. 2, S. 124–139. Vgl. außerdem meinen Aufsatz, *Problems and Methods in the History of Emotions*.

45 Vgl. Nussbaum, *Upheavals*, Kap. 5.

46 Vgl. Susan Boynton, *Emblems of Lament in Latin and Vernacular Song*, in: Dorothea Kullmann (Hg.), *The Church and Vernacular Literature in Medieval France*, Toronto 2009, S. 222–248.

47 »Reddy's scheme postulates overarching »regimes« that are quite clearly tied to state formation and hegemony. He recognizes one set of emotives for the royal court and another set – a very different one – for emotional refuges. [...] But Reddy's refuges leave us with a bipartite society: either one is at court *or* one is in a sentimental refuge. It is possible, though doubtful, that modern mass society yields just such limited alternatives.« Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, S. 23 (Hervorhebung im Original).



eigenen »emotionalen Gemeinschaften« halten Sie dagegen konsequent im Plural. Ich persönlich bin mir nicht sicher, ob ich der Diagnose einer verborgenen Binärstruktur des »emotionalen Regimes« zustimmen würde. Ich frage mich auch, ob die Unterschiede zwischen »emotionalem Regime« und »emotionalen Gemeinschaften« wirklich so gravierend sind.<sup>48</sup> Ließe sich Reddys »emotionales Regime« nicht kreativ feinjustieren, anstatt ein neues Konzept einzuführen?

**Antwort:** »Regime« ist ein überzogener Begriff. Er suggeriert, dass für alle dieselben emotionalen Normen gegolten hätten – mit Ausnahme der »emotionalen Zufluchtsorte« (Reddy, *emotional refuges*). Selbst hier gibt es für Reddy nur eine Art von »emotionalem Zufluchtsort«: Die Theater, Salons etc. begünstigen die »Empfindsamkeit« wider das strenge »emotionale Regime« des absolutistischen Hofes. Damit wären wir auch beim Binären an Reddys Modell: Es gibt im 18. Jahrhundert ein einziges emotionales Regime (die absolutistische Monarchie) und einen einzigen emotionalen Zufluchtsort (wo die Normen der Empfindsamkeit galten). Nach der Umwälzung der Französischen Revolution hat die französische Gesellschaft nur noch ein »emotionales Regime« und keinen »emotionalen Zufluchtsort« mehr, da das Regime des 19. Jahrhunderts recht wenig »emotionales Leiden« (Reddy) verursacht – hier wird sein Modell monolithisch.

In Wirklichkeit sind Gesellschaften jedoch viel mannigfaltiger, als dieses Modell behauptet. Freilich dominieren bestimmte emotionale Gemeinschaften zu bestimmten Zeiten. Ich hätte auch nichts dagegen, diese dominierenden Gemeinschaften »emotionale Regime« zu nennen. Allerdings stehen sie neben vielen anderen »marginalen« emotionalen Gemeinschaften, die aus dem Schatten in den Vordergrund treten können. Denken Sie nur ans Spätmittelalter. Folgt man Huizingas Popularisierung, so erscheinen die außergewöhnlichen Emotionsnormen des burgundischen Hofes als für die gesamte Epoche charakteristisch. Huizinga sah kaum Unterschiede zwischen diesen Normen und jenen durch die *devotio moderna* geförderten, deren stille und fromme Brüder und Schwestern oft in denselben Städten wie die Chronisten lebten. Genauso wenig hat er nach den bürgerlichen Gruppen gefragt, deren Emotionsstile sich sowohl von den höfischen als auch von denen der Religionsgemeinschaften unterschieden. Irgendwann im 17. Jahrhundert wurden einige Elemente dieser bürgerlichen Stile dominant und trugen zur Herausbildung eines neuen »emotionalen Regimes« bei. Doch selbst zu diesem Zeitpunkt pflegten andere gesellschaftliche Gruppen andere Emotionsnormen, die immer auch das Potential hatten, in den Vordergrund zu treten.

**Frage:** Die bewusste Verwendung des Plurals »emotionale Gemeinschaften« rührt von Ihrer Überzeugung her, ein Individuum gehöre oft mehreren »emotionalen Gemeinschaften« an, die unterschiedliche, manchmal diametral entgegengesetzte Emotionsnormen haben. Eigentlich handelt es sich dabei um eine zutiefst poststrukturalistische Denkbewegung: Sie brechen die monolithische *Gemeinschaft* auf, welche noch der *emotionology*<sup>49</sup> der Stearns' zugrunde lag. Sie dekonstruieren das autonome Subjekt und zersplittern es in eine Vielzahl

48 Hierfür könnte man drei Gründe anführen: Erstens steckt die Emotionsgeschichte noch in den Kinderschuhen, zweitens wird *emotionales Regime* in der historischen Praxis schon vulgarisiert und seiner ursprünglichen Elemente (z. B. *emotives*) entkleidet und drittens möchten Sie selbst in *emotionalen Gemeinschaften* Raum lassen »für Reddys sehr nützliches Konzept der »emotives«, die den Diskurs und Habitus durch ihre bloße Existenz ändern«.

49 Vgl. das Interview mit Peter Stearns – J.P.

von Fragmenten. Freischwebende, fragmentierte Individuen können sich innerhalb kürzester Zeiträume in sehr verschiedenen Gemeinschaften bewegen, ohne »Paradoxien«, »Widersprüche« oder »Spannungen« zu empfinden. Es stellt sich die Frage nach der Reichweite: Ist dieses Konzept überzeitlich, oder stülpt es anderen Zeiten und Kulturen ein Individuum des Mittelalters – und der Postmoderne, die ebenso wie das Mittelalter das Selbst nicht als einheitlich und autonom imaginiert – über?<sup>50</sup> Kurz: Sind »emotionale Gemeinschaften« zu poststrukturalistisch bzw. zu mittelalterlich gedacht?

**Antwort:** Meine Verwendung des Plurals kommt nicht von einer poststrukturalistischen Interpretation des autonomen Subjekts. Sie ist der Überzeugung geschuldet, dass es in der Regel immer mehrere emotionale Gemeinschaften zur selben Zeit gibt. Das Mitglied einer emotionalen Gemeinschaft hat im Allgemeinen keine Schwierigkeiten mit den Normen seiner oder ihrer Gemeinschaft – von einigen Ausnahmen und Rebellen abgesehen. Gleichzeitig kann sich eine Person mühelos von einer Gemeinschaft zur anderen bewegen, so lange sich die Normen der neuen emotionalen Gemeinschaft nicht wie Tag und Nacht von denen der ursprünglichen unterscheiden.

Wenn aber jemand in eine ganz anders geartete emotionale Gemeinschaft kommt – oder mit einer solchen konfrontiert wird –, erfährt er oder sie höchstwahrscheinlich tatsächlich Paradoxien, Widersprüche und Spannungen. Und weil Emotionen so eng mit Werten und Zielen verknüpft sind, wird diese Person sehr wahrscheinlich die neue Gemeinschaft und ihre Praktiken ablehnen.

Andere – beispielsweise Ethnologen – finden Gefallen am Hin- und Herwechseln zwischen radikal anders gearteten emotionalen Gemeinschaften. Auch junge Menschen experimentieren oft und gern mit der Erfahrung unterschiedlicher emotionaler Gemeinschaften.

**Frage:** Anschlussfrage: Wie beständig sind die Grenzen zwischen emotionalen Gemeinschaften? Lässt sich noch von »Gemeinschaft« sprechen, wenn die Grenzen dieser Gemeinschaft in der Praxis extrem durchlässig und instabil sind? Anders gesagt: Zerfällt das Konzept, wenn man es konsequent poststrukturalistisch zu Ende denkt?

**Antwort:** Es war nie meine Absicht zu behaupten, die Grenzen der Gemeinschaft seien *extrem* durchlässig und instabil. Meine These war schlicht, dass verschiedene emotionale Gemeinschaften einander beeinflussen können und dass Menschen diese Gemeinschaften mitunter wechseln konnten, was am unkompliziertesten gelang, wenn die Normen der Gemeinschaften einander ähnelten. Emotionalen Gemeinschaften wohnt die Möglichkeit historischen Wandels inne – in dem Maße, in dem sich die Werte und Ziele der ihnen zugehörigen Menschen wandeln. Das alles verdient jedoch nicht das Etikett »instabil«. Vielmehr würde ich vom Wandlungspotential (*adaptive potential*) emotionaler Gemeinschaften sprechen.

**Frage:** Überraschend ist die Einschränkung Ihrer sehr offenen Definition von »emotionaler Gemeinschaft« durch das Bild eines »großen Kreises, der niemals vollkommen konzentrische, sondern vielmehr ungleichmäßig über den Raum verteilte kleinere Kreise umfasst«.<sup>51</sup>

50 Das mittelalterliche ebenso wie das postmoderne Subjekt wurden – wenn auch auf unterschiedliche Weise – als nicht »autonom« konzipiert. Auf diese Erkenntnis hat mich dankenswerterweise Margrit Pernau aufmerksam gemacht (E-Mail, 21.4. 2009).

51 Weiter: »The large circle is the overarching emotional community, tied together by fundamental assumptions, values, goals, feeling rules, and accepted modes of expression. The smaller circles

Soll dieses Modell von emotionalen Gemeinschaften als konzentrischen Kreisen zeitunabhängig gelten? Könnte hier eine Übertragung von Ihrem eigenen Gegenstand (die frühmittelalterliche »universale Christenheit« als großer Kreis, »Gruppen, die kleiner als die universale Christenheit aber größer als Kleinfamilien sind« als kleinere Kreise im großen Kreis) auf andere historische Epochen stattgefunden haben?<sup>52</sup>

**Antwort:** Das Modell geht von *niemals vollkommen* konzentrischen Kreise aus, will heißen: Manche emotionale Gemeinschaften überschneiden sich, wohingegen andere Gemeinschaften gänzlich – oder fast gänzlich – isoliert sind. M. E. kann ein Modell »konzentrischer Kreise« nur dann benutzt werden, wenn man es mit Gemeinschaften zu tun hat, die sich recht genau nach einer Reihe größerer und allgemeingültiger Werte und Ziele richten. Das mag mehr oder weniger auf die »universale Christenheit« zutreffen, gleichwohl sei daran erinnert, dass es selbst in der Christenheit häretische Gruppen und unabhängige Denker gab, ganz zu schweigen von einer separaten emotionalen Gemeinschaft außerhalb der Christenheit: den Juden. Wenn Sie von der »Übertragung«, d. h. Verallgemeinerung eines spezifischen historischen Gegenstandes sprechen, so träfe dies viel eher auf andere Epochen zu, z. B. das 17. Jahrhundert, als selbst die Christenheit wegen des Aufkommens zahlreicher protestantischer Gruppen, eines neu definierten Katholizismus und einiger Freidenker zersplittert war. Kurz: Wortwörtlich verstanden ist das Bild der konzentrischen Kreise nie historisch präzise!

Weshalb habe ich dann nicht von überlappenden und einzelnen Kreisen geschrieben? Wozu die Konzentrik? Nun: Sehr oft haben selbst verschiedene, gleichzeitig existierende emotionale Gemeinschaften *einige* Gemeinsamkeiten (einige Werte, Ziele, Einschätzungen und Emotionen).

**Frage:** Sie kennen vermutlich den Einwand aus der Mediävistik<sup>53</sup>, bei der Quellengrundlage (Konziliargesetzgebung, Urkunden, Hagiographien, Briefe, Historien, Chroniken) Ihres Buches *Emotional Communities* handele es sich eigentlich um hoch elaborierte Texte, die sich nicht für die Art von emotionshistorischer Analyse eignen, welche Sie durchführen. Diese Quellen sagen womöglich etwas aus über die Regeln, nach denen eine bestimmte Textgattung oder bildhafte Sprache funktioniert, aber sie sagen nichts über die menschliche Erfahrung von Emotionen aus – so das Argument.

Sie nehmen einen Großteil dieser Kritik vorweg bzw. halten dagegen, erstens seien Gattungen nicht unveränderlich sondern variabel und Variabilität lässt sich dekodieren, außerdem gewinnen Metaphern oft besondere Schlagkraft dadurch, dass sie auf Emotionswörter zurückgreifen und letztlich selbst (emotionale) Wirklichkeit, wenn man so will, schaffen;

represent subordinate emotional communities, partaking in the larger one and revealing its possibilities and its limitations. They too may be subdivided. At the same time, other large circles may exist, neither entirely isolated from or intersecting with the first at one or more points.« Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, S. 24.

52 Ebd., S. 199.

53 Vgl. die Rezension von Bonnie Effros in: *H-France Review* 8 (2008) H. 103, S. 410: »While Rosenwein broadly refutes the impact of genre in her discussion, might it not be fair to ask whether some of the shifts in vocabulary are due at least in part to the type of writings from which Rosenwein draws her examples? Could not some of the changes owe less to a climate in which emotion was associated with spiritual weakness—particularly female weakness (pp. 149–50)—and more to differences between the kinds of words and conventions applied to saints' lives and poems versus those more appropriate to letters?«

zweitens beschränke sich das Problem nicht auf Emotionen, sondern gelte für jeden Gegenstand. Sie formulieren mit bewundernswerter Sorgfalt: »Wir können nicht erfahren, wie sich alle Menschen fühlten, aber wir können beginnen zu erfahren, wie einige Mitglieder gewisser im Aufstieg begriffener Eliten dachten, dass sie (und andere) sich fühlten, oder zumindest, wie sie dachten, dass sie sich fühlen sollten. Mehr können wir nicht wissen. Doch dies ist eine ganze Menge. Wie viel mehr können wir über die Gefühle der Menschen in unserer Umgebung in Erfahrung bringen?«<sup>54</sup> Angesichts solcher Sorgfalt stellt sich die Frage, ob »emotionale Gemeinschaften« keine Fehlbezeichnung ist und man stattdessen von »Gemeinschaften emotionaler Stile und/oder Normen« sprechen sollte?

**Antwort:** Natürlich können wir Emotionen niemals in ihrer Reinform erfassen. Sie sind immer in Gesten und Wörter verpackt, und diese wiederum müssen auf irgendeine Art und Weise zum Ausdruck gebracht werden – durch Schrift oder das gesprochene Wort, durch Schreie oder Körperbewegungen, durch die sprichwörtliche britische *stiff upper lip* usw. Wenn man eine Trennlinie zwischen »Emotion an sich« und einer »auf bestimmte Weise ausgedrückten Emotion« (d. h. in Stil und Norm) ziehen könnte, so würde ich zustimmen, dass wir den Begriff »emotionale Gemeinschaft« auf ersteres beschränken und uns einen neuen Begriff für letzteres ausdenken sollten. Indes: Selbst in der Gegenwart, wo wir über die Selbstberichte von Menschen über ihre Gefühle verfügen, müssen wir mit »mündlichen Texten« vorlieb nehmen, die in der Regel stereotyp und gewöhnlich sind. Als außen stehende Beobachter müssen wir diese Texte deuten, die eigentlich davon handeln – hier paraphrasiere ich mich selbst –, wie einige Menschen meinten, sich zu fühlen. Können wir ihre »authentischen« Emotionen je erfahren? Was würde das überhaupt bedeuten?

Es stimmt, dass manche Psychologen der Meinung sind, Emotionen seien in der Evolution »entstanden als Lösungen für gewisse Probleme«.<sup>55</sup> »Authentische« Emotionen seien die Antworten auf diese Probleme. So sei Furcht eine authentische Reaktion auf eine reale Bedrohung. Selbst wenn wir diese Prämisse akzeptieren – aus meiner Sicht ist sie viel zu vereinfacht –, kann nur vermittels Kultur geklärt werden, was eine Bedrohung darstellt, wie wir unsere Furcht ausdrücken und bewältigen, ob (und wann: ständig oder zeitlich beschränkt?) Furcht oder eine andere Emotion unser Leben in der Gesellschaft beherrscht. Und genau diese kulturelle Formierung schreibt sich in »hoch elaborierte Texte« ein, die schließlich nichts anderes als Kulturprodukte sind.

Es lässt sich aber auch nicht leugnen, dass Literatur und Texte noch andere Ziele verfolgen, als Emotionen auszudrücken. Sie können didaktische, idealisierende, satirische oder dämonisierende Funktionen haben. Gattungskonventionen machen bestimmte Aussagen unmöglich und privilegieren andere. (Daher ist es sinnvoll, bei der Analyse einer emotionalen Gemeinschaft auf eine möglichst große Bandbreite von Quellensorten zu achten.) Nur: Unterscheiden sie sich hierin grundlegend von Gefühlsausdrücken in unserer Gegenwart? Gefühlsausdrücke heute werden doch auch zu ganz anderen Zwecken gemacht, als lediglich das – angeblich – erlebte Gefühl mimetisch abzubilden. Sie können gemacht werden, um ihre Adressaten zu belehren, zu verändern, zu verärgern oder zu erfreuen. Sie können die Emotionen, die sie abzubilden vorgeben, gleichermaßen verbergen, verfälschen, verzerren und vortäuschen.

Kurz: Gefühle kann man nur in ihrem Kontext erfassen. Sie sind abhängig von den Werten und Situationen, die sie auslösen, den Narrativen, mit welchen Menschen sich selbst

54 Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, S. 196.

55 Keith Oatley, *Emotions: A Brief History*, Oxford 2004, S. 26.

und die Welt erklären, und den allgemeingültigen oder spezifischen Ausdrucksmodi, mit welchen sie kommuniziert werden. Ich würde daher behaupten, dass man keine »emotionalen Gemeinschaften« vorfindet, die nicht zugleich »Gemeinschaften emotionaler Stile und/oder Normen« sind.

**Frage:** Wie erklären Sie sich den aktuellen Boom der Emotionsgeschichte? Würden sie ihn als »emotional turn« bezeichnen?

**Antwort:** Der aktuelle Boom der Emotionsgeschichte folgt einem ähnlichen Boom innerhalb der Psychologie auf den Fersen. 1984 schrieben zwei bekannte Psychologen: »Nach vielen Jahren der Missachtung [...] ist Emotion zum zentralen, geradezu modischen Thema in den Sozial- und Verhaltenswissenschaften geworden.«<sup>56</sup> Nur ein Jahr später skizzierten Peter N. Stearns und Carol Z. Stearns einen neuen Ansatz zur Erforschung der Geschichte der Emotionen.<sup>57</sup> In der Folge blühten beide Forschungsgebiete auf; später stießen zu den Psychologen und Historikern die Neurobiologen und Genetiker.

Der ganze Trend wird angeheizt durch die amerikanische (vielleicht auch europäische) Gegenwartsozession damit, wie »man sich fühlt«, aber auch durch den Aufstieg der Frauenforschung und Gender Studies. Es könnte sich durchaus um einen »emotional turn« handeln. Hoffen wir es.

**Frage:** Was ist ihre Einstellung zu den Lebenswissenschaften, wie soll die Geschichtswissenschaft auf diese Herausforderung reagieren?

**Antwort:** Die Lebenswissenschaften tragen enorm zu unserem Verständnis der Emotionen bei. Historiker müssen den Ertrag lebenswissenschaftlicher Emotionsforschung lesen und verarbeiten. Gleichzeitig sollten wir jedoch auf der Hut sein vor dem Hang der Lebenswissenschaften zu »Präsentismus« und »Universalismus« – der Tatsache, dass Lebenswissenschaftler die Emotionen von heute auch als Emotionen von gestern und morgen sehen.

Die Studien von Paul Ekman und seiner vielen Schüler und Anhänger haben einen phänomenalen Einfluss. Sie behaupten (schon seit 1971), dass die Gesichtsausdrücke für Freude, Traurigkeit, Ekel, Erstaunen, Zorn und Angst universell waren (und sind).<sup>58</sup> Heute halten sie ihre Hypothese für bewiesen, und ihr Forschungsschwerpunkt liegt inzwischen bei den unterschiedlichen Fähigkeiten verschiedener Gruppen, Gesichtsausdrücke korrekt auszudrücken bzw. zu verarbeiten. Hier ist nicht der Ort für Kritik an dieser ausufernden Literatur. Es soll aber nicht unerwähnt bleiben, dass sie von vielen kritisiert wird – auch von Psychologen.<sup>59</sup>

Dabei ist bestimmt nicht alles falsch am universalistischen Ansatz. Emotionen besitzen eine biologische Wirklichkeit, und sie sind womöglich in der Tat verknüpft mit bestimmten Hirnarealen und Gesichtsmuskeln. Ohne also Emotionen ihre physiologische Realität (*hard wiring*) absprechen zu wollen, möchte ich sie lieber mit den Tönen einer Tonleiter vergleichen: In konkreten Kontexten, in denen sie ja benutzt und ausgedrückt werden, klingen sie

56 Klaus R. Scherer/Paul Ekman, *Approaches to Emotion*, Hillsdale, N.J. 1984, S. xi.

57 Vgl. Peter N. Stearns with Carol Z. Stearns, *Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards*, in: *American Historical Review* 90 (1985) H. 4, S. 813–836.

58 Vgl. Ekman/Friesen, *Constants across Cultures in the Face and Emotion*.

59 Besonders überzeugend: James A. Russell, *Is There Universal Recognition of Emotion from Facial Expression? A Review of the Cross-Cultural Studies*, in: *Psychological Bulletin* 115 (1994), S. 102–141.

verschieden, manchmal so verschieden wie eine Bach-Fuge und ein Rap-Song beim Hip Hop. Mehr noch: Wie wir von Vierteltönen wissen, können auch die Töne der Tonleiter verändert werden.

**Frage:** Welche Neuausrichtung würden Sie als Mediävistin, die seit Jahren gegen den Mythos der »emotionalen« und »kindlichen« Vormoderne anschreibt, gerne bei Neuzeithistorikern von Emotionen sehen?

**Antwort:** Es wäre gut, wenn Historiker neuzeitlicher Emotionen ihre allzu schnellen Schlüsse über das Wesen der Moderne und die »primitive« vormoderne Vergangenheit hinterfragen würden. Dies wird kein einfaches Unterfangen. Da aber Emotionen weder von Technologie, noch vom Nationalstaat oder anderen »modernen« Faktoren abhängen, bietet die Untersuchung von Emotionen eine gute Gelegenheit, das Konzept der Moderne überhaupt auf den Prüfstand zu stellen. Man wird das hydraulische Emotionsmodell aufgeben und erkennen müssen, dass in der mittelalterlichen Welt – genau wie in der modernen – eine Vielfalt emotionaler Gemeinschaften (oder emotionaler Regime, wenn Sie möchten) zuhause war.

**Frage:** Sie haben die Tatsache kritisiert, dass »Historiker emotionalen Wandel tendenziell innerhalb der Epochen ihrer *Western-civilization*-Kurse periodisieren« – Antike, Mittelalter, Moderne –, und sie haben diese Periodisierung auf das Forschungsdesign zurückgeführt. Was für Periodisierungen stellen Sie sich idealiter für eine Geschichte der Gefühle vor?

**Antwort:** Die ideale Emotionsgeschichte – sie liegt in weiter Ferne – wird keine Geschichte der Emotionen sein, sondern eine Einbindung von Emotionen in »reguläre« Geschichte. Heutzutage wäre es doch unvorstellbar, sagen wir, die Geschichte Deutschlands in der Zwischenkriegszeit ohne die Aspekte Gender und weibliche/männliche Geschlechterrollen bzw. -bilder zu schreiben. Hier hat triumphiert, was als »Frauengeschichte« begann – sie ist zum integralen Bestandteil der allgemeinen Geschichtswissenschaft geworden. Ich würde mir wünschen, dass es der Emotionsgeschichte einmal ähnlich ergeht.

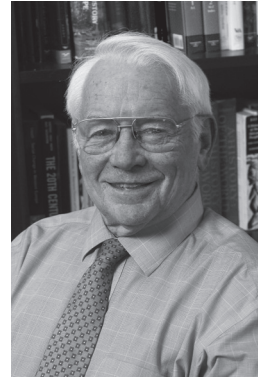
Was die Periodisierung einer Geschichte der Gefühle angeht, so ist diese momentan zeitlich noch viel zu weit gefasst. Eine brauchbare – vielleicht nicht »ideale« – Periodisierung der Emotionsgeschichte Westeuropas könnte man anhand der Abfolge »emotionaler Regime« und der emotionalen Gemeinschaften, denen sie entwachsen, erarbeiten. Diese Geschichte kann hier nicht einmal in Umrissen angedeutet werden, denn wenn man sie verkürzen würde, käme etwas ähnlich Reduktionistisches wie das Elias-Modell heraus. Soviel will ich aber sagen: Es wäre nicht die Geschichte zweier, sondern vieler Perioden. Und es wäre eine Geschichte ohne Teleologie, ohne »Zivilisationsprozess«. Viel eher würde diese Geschichte von emotionalen Gemeinschaften sprechen, die koexistierten, sich wandelten, hier in den Vordergrund traten, dort ausstarben.

**Frage:** Allgemeiner gefragt: In welche Richtung sollte sich die zukünftige Emotionsgeschichte entwickeln?

**Antwort:** Die Geschichte der Emotionen sollte den jeweils letzten Erkenntnisfortschritt unseres Wissens über Gefühle berücksichtigen, ohne auf Präsentismus oder Universalismus hereinzufallen. Vor allem sollte sie ein Gespür entwickeln für die Andersartigkeit, die Vielgestaltigkeit und die Komplexität der Vergangenheit – selbst der mittelalterlichen Vergangenheit.



**Peter N. Stearns** (geb. 1936), Provost und Professor für Geschichte an der George Mason University, ist Gründer und seit 1967 Herausgeber des *Journal of Social History*. 1963 promovierte er in französischer Geschichte in Harvard. In den 1980er Jahren hat er entscheidend dazu beigetragen, die Emotionsgeschichte als Teildisziplin zu etablieren. Bekanntestes Konzept: *emotionology*. Forschungsschwerpunkte: Sozialgeschichte im weitesten Sinne, Arbeitergeschichte, Konsumgeschichte, Geschichte der Kindheit, Globalgeschichte, Körpergeschichte, Emotionsgeschichte. Wichtige emotionshistorische Buchveröffentlichungen: mit Carol Z. Stearns, *Anger: The Struggle for Emotional Control in America's History*, Chicago 1986; *Jealousy: The Evolution of an Emotion in American History*, New York 1989; *American Cool: Constructing a Twentieth-Century Emotional Style*, New York 1994; Hg. mit Jan Lewis, *An Emotional History of the United States*, New York 1998; *Battleground of Desire: The Struggle for Self-Control in Modern America*, New York 1999; Hg., *American Behavioral History: An Introduction*, New York 2005; *American Fear: The Causes and Consequences of High Anxiety*, New York 2006.



**Frage:** Wie kamen Sie zur Geschichte der Emotionen?

**Antwort:** Begonnen habe ich mit französischer Sozial- und Arbeitergeschichte. In der Folge hat es mich aber schnell zu größeren, auch komparatistischen, Projekten gezogen. Ein Projekt zur Geschichte des Alterns in Frankreich war mein erster Versuch ein neues historisches Feld aufzumachen, dazu noch eines mit Aktualitätsbezug, und das gefiel mir sehr.<sup>60</sup> Über die gesellschaftspolitischen Veränderungen der 1960er und 1970er Jahre bin ich dann zur Geschlechtergeschichte gekommen und habe ein Buch über die Geschichte der Männlichkeit geschrieben.<sup>61</sup>

Bei der Arbeit an diesem Buch entstand der Eindruck, dass eine Vertiefung des Themas Emotionen lohnend wäre. Immer wieder war ich auf das Pauschalurteil getroffen, Männer dürften keine Emotionen zeigen, und das stimmte so einfach nicht. Außerdem hatte die damals boomende Familiengeschichte emotionale Muster und deren Wandel, vor allem in Eltern-Kind-Beziehungen, in den Vordergrund gerückt. Ich entschloss mich also auf den Emotionszug aufzuspringen; das erste Ergebnis war eine gemeinsam verfasste Monographie zur Geschichte des Zorns.<sup>62</sup> Übrigens wurde ich erst beim Schreiben dieses Buches auf Febvres Plädoyer von 1941 für eine Geschichte der Gefühle aufmerksam.

**Frage:** Wie stehen Sie, bzw. wie standen Sie früher, zu psychohistorischer Emotionsforschung? Allgemeiner gefragt: wie zur Orientierung an der Psychologie?

**Antwort:** Mir haben die Arbeiten vieler Psychologen und einiger Psychiater geholfen. Sie geben den Wissensstand zu bestimmten Emotionen gut wieder, bevor man sich als Historiker an geschichtliche Fragestellungen macht. Bisweilen zeigen sie auch, wie Emotionsstandards emotionales Verhalten und emotionale Erfahrung beeinflussen – die Sozialpsy-

60 Vgl. Peter N. Stearns, *Old Age in European Society: The Case of France*, New York 1976.

61 Vgl. ders., *Be a Man! Males in Modern Society*, New York 1979.

62 Vgl. Carol Z. Stearns/Peter N. Stearns, *Anger: The Struggle for Emotional Control in America's History*, Chicago 1986.

chologen sind hierfür am hilfreichsten. Einige wenige, die mit sozialkonstruktivistischen Ansätzen arbeiten – z. B. Rom Harré oder Stephanie Shields in den USA bzw. England –, nehmen historische Erkenntnisse sehr ernst, ja tragen selber zur historischen Forschung bei. Doch das ist die Ausnahme.

Im Großen und Ganzen sind Psychologen nicht ausreichend an Wandel interessiert; sie nehmen unsere Forschungsergebnisse zum historischen Wandel von Emotionen auch nicht für ihre eigene Arbeit zur Kenntnis. Das Verhältnis von Emotionsgeschichte zu Emotionspsychologie ist also ein gespanntes. Was die Psychohistorie anbelangt, so hat sie sich zu sehr auf Freud eingelassen und mit Biographik beschäftigt. Meine These wäre, dass sich am Beispiel der Emotionen psychologische und historische Fragestellungen besonders gut zusammenführen lassen, und zwar ohne den sozialen Kontext zu vernachlässigen und ohne auf Freud zu rekurrieren.

66

**Frage:** Während der 80er Jahre zogen Sie eine Trennlinie zwischen Emotion und Emotionsnormen, die Sie mit dem Begriff »Emotionologie« (*emotionology*) von Paul und Anne Kleinginna bezeichneten. Die Kleinginnas hatten Emotionologie so definiert: »die Einstellungen oder Standards, die eine Gesellschaft oder eine abgrenzbare Gruppe innerhalb einer Gesellschaft zu Basalemotionen und deren angemessenem Ausdruck pflegt; die Art und Weise, in welcher Institutionen diese Einstellungen in menschlichem Verhalten abbilden bzw. fördern«. <sup>63</sup>

Mit den Kleinginnas betrachteten Sie Emotionen und Emotionsnormen (Emotionologie) zwar als getrennte analytische Einheiten, setzten diese dann aber in ein Verhältnis zueinander. Ihr Fallbeispiel war der Wutausdruck bei Ehestreitigkeiten: Büßte im Leben eines Ehepaares der Ausdruck von Wut an sozialer Akzeptanz ein (die Ebene der Emotionsnormen), so konnte sich dies in Tagebucheinträgen zu Schuldgefühlen wegen fortgesetzter Wut niederschlagen (die Ebene der Emotionen). <sup>64</sup> Dabei plädierten Sie weiter dafür, Emotionsgeschichte als Emotionologie, d. h. Geschichte der Emotionsnormen zu schreiben. Warum?

**Antwort:** Tatsächlich ist mir daran gelegen, zwischen Emotionologie (oder kulturellen Standards) und Emotionserfahrung zu unterscheiden, aber nicht, weil die Forschung sich vor allem auf die Emotionologie konzentrieren sollte. Wir sollten uns vielmehr darüber im Klaren sein, wenn wir kulturell determinierte Phänomene untersuchen, statt diese a priori mit authentischer Erfahrung gleichzusetzen. Und wir müssen uns eingestehen, dass Kultur viel leichter zugänglich ist. Sie besitzt eine eigene Wirkmächtigkeit, da sie Politik und Verhalten beeinflusst, und wirkt normalerweise auch auf emotionale Wertungen, einschließlich Selbstbewertungen und echte Erfahrung, obschon diese den kulturellen Vorgaben nicht immer völlig entsprechen. Ich bin sehr aufgeschlossen gegenüber Versuchen – wie denen von Reddy und Rosenwein – über Kultur hinaus zu gehen und tatsächliches Verhalten zu fassen; mir scheint, dass ich das ebenfalls probiert habe, sogar bei meinem frühen Buch zum Zorn.

63 Original: »the attitudes or standards that a society, or a definable group within a society, maintains toward basic emotions and their appropriate expression; ways that institutions reflect and encourage these attitudes in human conduct«. Zit. nach Stearns/Stearns, *Emotionology*, S. 813. Der klassische Aufsatz der Kleinginnas, auf den sie sich beziehen, listet 92 verschiedene Emotionsdefinitionen: Paul R. Kleinginna/Anne M. Kleinginna, *A Categorized List of Emotion Definitions, with Suggestions for a Consensual Definition*, in: *Motivation and Emotion* 5 (1981), S. 345–379.

64 Vgl. Stearns/Stearns, *Emotionology*, S. 825.

**Frage:** Sie haben das Feld der Emotionsgeschichte immer wieder historisiert, zuletzt im Jahr 2008.<sup>65</sup> Dabei haben Sie den Einfluss der Familiengeschichte (Lawrence Stone u. a.) der 1970er und 80er Jahre unterstrichen und sie als wichtigsten – wissenschaftsinternen – Meilenstein auf dem Weg zur heutigen Emotionsgeschichte bezeichnet. Weshalb?

**Antwort:** Ich bin der Ansicht, dass die Arbeiten zur Familie von Stone, Flandrin u. a. entscheidende Perspektiven auf Emotion eröffnet haben – z. B. anhand von Liebe in der Familie bzw. zwischen den Ehepartnern, neuen Normen zu Zorn usw. Allerdings habe ich auch früh versucht, über Aspekte der Emotionsgeschichte zu arbeiten, die nichts mit der Institution Familie zu tun hatten; meine Studien zum Zorn hoben den historischen Wandel der Arbeit hervor. Meine jüngere Forschung zu Angst ist dann wieder auf die Familien zurückgekommen, vor allem im Zusammenhang mit dem Thema »Kindersicherheit«, das von wachsenden Ängsten begleitet wird; gleichzeitig gingen die Arbeiten zu Angst immer auch über die Institution Familie hinaus. Insgesamt gilt mein Interesse dem Wandel in der Emotionsgeschichte, besonders seinen Ursachen und Folgen. Die Familie ist nur ein Teilaspekt dieses weiter gefassten Interesses.

**Frage:** Sehen Sie die Emotionsgeschichte als Teilgebiet der Sozialgeschichte? Falls ja, warum?

**Antwort:** Unbedingt als Teilgebiet der Sozialgeschichte, wenn auch mit engen Verbindungen zur Kulturgeschichte. Die Zeiten sind vorbei, in denen Sozialhistoriker beispielsweise Unterschichtenproteste als rational beschreiben mussten, um sie als Forschungsgegenstand zu legitimieren. Natürlich verfolgen soziale Gruppen rationale Interessen, da lagen die alten Studien zu Massen nicht falsch, aber sie reagieren auch auf Emotionssignale und Stichworte aus der Emotionskultur. All dies macht Emotion zum gerechtfertigten, ja wichtigen Thema der Sozialgeschichte. Meiner Meinung nach hat die Emotionsgeschichte gerade wegen ihrer Verbindung zur Sozialgeschichte an Boden gewonnen.

**Frage:** Sie haben 1967 das *Journal of Social History* gegründet und geben es seitdem heraus. Ihre Fachzeitschrift hat sich zu einer institutionellen Plattform der Emotionsgeschichte gemauert. Gehe ich richtig in der Annahme, dass es Ihre Entscheidung als Herausgeber war, die Emotionsgeschichte zu forcieren – von einem autobiographischen Essay Theodore Zeldins (1982) bis zu einem Themenheft zur Geschichte der Sinne (2007)?

**Antwort:** Ja, ich habe mich bemüht, im *Journal of Social History* Arbeiten zur Geschichte der Emotionen und Sinne zu fördern, habe aber auch zu unterschiedlichen Zeitpunkten neue Bereiche wie die Sozialgeschichte von Gender, der Kindheit usw. unterstützt. Vielleicht habe ich ein besonderes Faible für emotionshistorische Forschung, und wir haben in der Vergangenheit einige ausgezeichnete Aufsätze veröffentlicht, aber insgesamt sehe ich die Förderung der Emotionsgeschichte als Teil des Versuchs, der Themen- und Methodenvielfalt innerhalb der Sozialgeschichte gerecht zu werden.

**Frage:** Man hat den Eindruck, als habe die Emotionsgeschichte erst nach dem 11. September 2001 einen starken Aufschwung erlebt. Die frühe Förderung durch Sie lief ins Leere, trotz Ihrer Prominenz in der amerikanischen historischen Zunft, trotz Ihrer Bemühungen um Institutionalisierung und Professionalisierung – die bei der New York University Press

65 Peter N. Stearns, *History of Emotions: Issues of Change and Impact*, in: Michael Lewis/Jeanette M. Haviland-Jones/Lisa Feldman Barrett (Hg.), *Handbook of Emotions*, New York 32008, S. 17–31.

angesiedelte Reihe »The History of Emotions«, Ihr *American-Historical-Review*-Aufsatz aus dem Jahre 1985, Ihre Monographien, von *Anger: The Struggle for Emotional Control in America's History* (1986) bis hin zu *American Fear: The Causes and Consequences of High Anxiety* (2006). Wie erklären Sie sich das?

**Antwort:** Richtig, meine Arbeiten zu Emotionen waren ihrer Zeit wohl etwas voraus, obwohl es natürlich wichtige französische Veröffentlichungen gegeben hatte (etwa Delumeau zur Angst), aber auch holländische Arbeiten im Gefolge von Elias. Ich bin mir nicht sicher, ob 9/11 der Wendepunkt war, aber fest steht: Heute beschäftigen sich viel mehr Kollegen mit Emotionen. Bei der Jahrestagung der American Historical Association im Januar 2010 gab es eine interessante Sektion zu den Trends in der Emotionsgeschichte, was mir ein Indiz für die zunehmende Aufmerksamkeit für Emotionsgeschichte zu sein scheint, aber man könnte auch auf das Centre for the History of Emotions an der Queen Mary (University of London) oder den Themenschwerpunkt am Einstein Forum in Potsdam verweisen. Es hat wohl schlicht Zeit gebraucht, bis das Forschungsfeld an Schwung gewann und sich auch jüngere Wissenschaftler auf Emotionen einließen.

**Frage:** Wann und warum stellte New York University Press die Buchreihe »The History of Emotions« ein?

**Antwort:** Es war eine gute Reihe, doch die Manuskripte hätten regelmäßiger und in größerer Anzahl eingehen müssen. Im Augenblick zeigt ein anderer Verlag Interesse, und ich hoffe, dass sich hier etwas ergibt. Hinzu kommt, dass auch das Queen-Mary-Projekt Veröffentlichungen fördert.

**Frage:** Um was geht es in *American Fear*, und was hat Sie motiviert, dieses Buch zu schreiben?

**Antwort:** Schon mein Buch *American Cool* und ein Aufsatz hatten das Thema Angst gestreift.<sup>66</sup> Ich habe den Entschluss gefasst, das Thema zu vertiefen, sobald klar wurde, dass die amerikanischen Reaktionen auf 9/11 maßlos – und maßlos manipuliert – waren. Hier bot sich die Gelegenheit, nicht nur bei der Forschung noch einmal genau hinzuzugucken, sondern sie auch auf ein aktuelles Thema anzuwenden. Meiner Meinung nach hat die geschichtswissenschaftliche Diskussion über das Thema Angst einen Beitrag dazu geleistet, den öffentlichen Diskurs in eine vernünftigeren Richtung zu lenken – denken Sie nur an die aktuelle Kritik an dem Angst schürenden Terror-Frühwarnsystem des Department of Homeland Security, das den *threat level* in fünf Farben barometer-gleich ausdrückt –, auch wenn wir noch nicht über den Berg sind.

**Frage:** Wie stehen Sie zu den Anleihen der historischen Emotionsforschung bei den Lebenswissenschaften? Was halten Sie von »Popularisierern« wie Antonio Damasio oder vom Phänomen der Popularisierung überhaupt?

**Antwort:** William Reddy und andere haben am erfolgreichsten lebenswissenschaftliche Erkenntnisse in ihre Forschung eingebunden, und natürlich brauchen wir diese Erkenntnisse zur Orientierung, schon um zu vermeiden, dass wir die Rolle von Kultur und kontingentem Wandel überbewerten im Vergleich zu biologischen Grundlagen. Ich finde

66 Peter N. Stearns, *American Cool: Constructing a Twentieth-Century Emotional Style*, New York 1994; Peter N. Stearns/Timothy Haggerty, *The Role of Fear: Transitions in American Emotional Standards for Children, 1850–1950*, in: *American Historical Review* 96 (1991) H. 1, S. 63–94.

Damasios Bücher interessant und bin vorsichtigen, verantwortungsbewussten Popularisierungsversuchen gegenüber aufgeschlossen – die Ergebnisse aus den Lebenswissenschaften helfen einer breiteren Öffentlichkeit über Emotionen zu reflektieren, auch in Bezug auf gesellschaftspolitische Probleme. Genau das ist eines der Ziele meines Buches über Angst.

**Frage:** Wo in der Emotionsgeschichte ist Ihrer Ansicht nach Theoriebildung nötig?

**Antwort:** Ich sähe gerne historisch fundierte Generalisierungen zum Zeitabstand zwischen der Einführung eines neuen emotionalen Standards (z. B. die Maßgabe, Eltern sollten auf Angst als Erziehungsmittel verzichten, die in den 1820er Jahren in der amerikanischen Ratgeberliteratur auftaucht) und seiner breiten gesellschaftlichen Akzeptanz. Die Weiterentwicklung vorhandener Paradigmen – etwa von Elias – halte ich auch für wichtig, obwohl man hier schnell an Grenzen stößt. Die Arbeit an einer formalen Theorie ist aber auch nicht mein Hauptinteresse; andere leisten auf diesem Gebiet viel mehr – ich denke an Reddy u. a.

69

**Frage:** Allgemeiner gefragt: In welche Richtung sollte künftige Emotionsgeschichte gehen?

**Antwort:** Ganz oben auf meiner Wunschliste stehen Studien, die beherzt vergleichen. Von ihnen gibt es erstaunlich wenige. Im Einzelnen würde mich eine komparative Arbeit zu Angst in der Gegenwart interessieren: Welche Unterschiede bestehen zwischen verschiedenen Gesellschaften? Hat sich Angst in der Moderne ihrem Wesen nach geändert (die These von Joanna Bourke), oder gibt es regionale Unterschiede?<sup>67</sup> Bei anderen Emotionen – beispielsweise Freude – muss noch Pionierarbeit geleistet werden, und wir müssen größere Anstrengungen beim Bau von Brücken zu anderen Disziplinen unternehmen. Es gibt zwei Ansätze, die in einem Spannungsverhältnis stehen: Auf der einen Seite steht der Versuch, ein eingegrenztes Thema emotionshistorisch zu behandeln und auf die Spezialisten zu diesem Thema abzielen, auf der anderen Seite das Schreiben für ein breiteres Publikum von Emotionsforschern. Ich bevorzuge Letzteres, bemühe mich aber, die erste Gruppe nicht aus den Augen zu verlieren.

**Frage:** An welchem emotionsgeschichtlichen Thema arbeiten Sie momentan?

**Antwort:** Ich forsche immer noch ein bisschen zur Angst, konzentriere mich aber sonst auf den Wandel von Glücksvorstellungen, hier u. a. das Aufkommen der historisch neuen Idee, Kinder sollten glücklich sein. Einen weiteren Schwerpunkt bildet die wachsende Macht der Medien bei der Strukturierung öffentlicher emotionaler Reaktionen. Mein Fallbeispiel hier ist die öffentliche – mediengelenkte – Zurschaustellung von Trauer nach dem Amoklauf an der Virginia Tech im Jahr 2007, welches mit der Reaktion auf eine ähnliche Tragödie in Texas 41 Jahre früher verglichen werden kann, bei der so gut wie gar nicht öffentlich getrauert wurde, mit Ausnahme der Leute vor Ort. Am Beispiel der Virginia Tech lässt sich gut zeigen, wie und warum Mediendarstellungen wirken – und bei wem, denn viele derer, die öffentlich exzessiv getrauert haben, folgen in der Privatsphäre ganz anderen Regeln des Emotionsausdrucks. Danke für das Interview – wir arbeiten an einem sehr viel versprechenden Forschungsfeld!

67 Vgl. Joanna Bourke, *Fear: A Cultural History*, London 2005.