

2 Emotion und Konflikt

2.1 Aristoteles

Die in der abendländischen Geschichte wohl erste systematische und institutionalisierte Auseinandersetzung mit dem Beziehungsgefüge von Emotion und Konflikt findet sich in der sophistischen Redekunst. Bekanntlich ist Platon vielerorts gegen die Sophisten ins Feld gezogen – so auch in Sachen Redekunst. Im *Gorgias* etwa erscheint die sophistische Rhetorik als substanzlose Schmeichelei, die der Wissenschaft allenfalls so gleiche wie die Kochkunst der Medizin. (Platon 1950a: 324ff) Vor diesem Hintergrund ist es verwunderlich, dass Platons Schüler Aristoteles (384-322 v. Chr.) die sophistischen Fäden wieder aufnimmt, um sich aus ihnen eine eigene Rhetorik zu spinnen. Allerdings stellt Aristoteles indessen ethische und epistemologische Richtpunkte in Anschlag und rechnet so en passant mit dem skeptischen Relativismus und der Machtlehre (Hirschberger 1980a: 54) seiner Vorgänger ab. Dennoch kommt auch Aristoteles nicht umhin, diese Richtpunkte durch Konzessionen an die Praxis zu unterlaufen. (Fuhrmann 1984: 35f, Kurilla 2007: 132f) So kritisiert Aristoteles zwar die konkreten Handlungsanweisungen der Sophisten zum Redeaufbau, da sie über das Kernstück der Rhetorik, das Enthymem, nichts aussagten. Stattdessen versuchten sie, vor allem Richter mit irgendwelchen nicht zur Sache beitragenden Mitteln zu überzeugen und dies als fallbezogene Kunst zu verkaufen. (Aristoteles 1995: 9) Doch liefert Aristoteles nicht nur eine Anleitung zum rhetorischen Schlussverfahren. Vielmehr bekommt der Redner auch eine Psychologie und Reflexionen zur Eindrucksmanipulation mit auf den Weg. Aristoteles rechtfertigt diese Zusätze einerseits theoretisch durch die logisch möglichen Anknüpfungspunkte der Überzeugung (ebd. 13) und andererseits pragmatisch mit Blick auf die „Verderbtheit der staatlichen Verhältnisse“ und die „Verderbtheit des Zuhörers“ (ebd. 167).

Aristoteles situiert die Rede im Dreieck zwischen der zur Rede stehenden Sache, dem Redner und dem Hörer. Aus dieser Konstellation ergeben sich drei Anknüpfungspunkte der Überzeugung. Das sind der Charakter des Redners, die Stimmung des Hörers, der nach Aristoteles (ebd. 13) das einzige Interesse der Sophistik gilt, und die bewiesene oder scheinbar bewiesene Rede über die Sache. Wie die Sophisten lassen die folgenden Ausführungen rhetorische Schlussverfahren und Gemeinplätze zugunsten der anderen beiden Anknüpfungspunkte außer

Acht, wohl zur Kenntnis nehmend, dass Aristoteles dem entgegen hierin die eigentliche Kunst der Rhetorik erblickt:

„Jeder aber gewinnt die Überzeugungsmittel durch Beweisen, indem er entweder Beispiele vorbringt oder rhetorische Schlüsse (Enthymeme) formuliert, und außerdem durch sonst nichts.“ (ebd. 14)

Aristoteles kennt drei Redegattungen, die beratende, die gerichtliche und die Prunkrede. (ebd. 21) Die gerichtliche Rede zeichne sich durch die Verwendung von Enthymemen aus und sei die einzige den Sophisten bekannte, wobei diese sich bei der Konzeption einer solchen Rede gerade nicht von der Vernunft, sondern von pragmatischen Zielsetzungen leiten ließen. Trotz dieser kritischen Töne beginnt auch Aristoteles seine Ausführungen zu den Inhalten der Gerichtsrede mit Reflexionen zur Motivation ungerechter Handlungen und rekurriert dazu auf emotionspsychologische Gemeinplätze. (ebd. 53ff) Nur ist diese Behandlung von Emotion nicht wie die spätere Thematisierung von Emotion im Redekontext und als Zielgröße im Hörer auf psychagogische Zwecke hin ausgerichtet. Vielmehr erscheinen Emotionen hier als Gegenstand der Rede bei Gerichtsverhandlungen, die sich als Gemeinplätze, gewissermaßen als Rohmaterial für die eigene vernunftgeleitete Argumentation und zunächst nicht für die kommunikative Steuerung von Emotionen instrumentalisieren lassen. Der aristotelischen Darstellungsweise getreu werden im Folgenden zunächst die motivationspsychologischen Aspekte von Emotionen dargestellt, um einerseits einen Einblick in das aristotelische Modell der Psyche zu erhalten und andererseits spezifische Konflikt dispositionen nachzuzeichnen. Erst im Anschluss kommen die psychagogischen Züge der aristotelischen Rhetorik zur Sprache.

Aristoteles spricht von sieben möglichen Ursachen menschlichen Handelns – Zufall, Zwang der Natur, Gewalt, Überlegung, Leidenschaft und Begierde –, von denen ihm die letzten drei als eigener Antrieb der Handelnden gelten. (ebd. 55) Die vernünftige Überlegung wählt eine als Zweck oder Mittel zum Zweck nützliche Handlungsweise mit Blick auf den Handlungsvorteil, der durch sie erzielt wird. (ebd. 57) Handlungen aus Leidenschaft und Zorn verleiteten zu Racheakten, die zur Genugtuung des Handelnden vollzogen würden. (ebd. 57) Die Begierde hingegen treibe den Handelnden zu Lustvollem, zu dem Aristoteles allerdings auch das Gewohnte zählt. Denn die Gewöhnung lasse sogar von Natur aus Unlusterregendes lustvoll erscheinen. (ebd. 57) Bezeichnenderweise siedelt Aristoteles die Motivationsfaktoren alters- und milieuunabhängig im Innern des Individuums an.

„Wenn es sich nämlich bei jungen Leuten ergibt, daß sie zornig oder den Begierden unterworfen sind, so tun sie dergleichen nicht wegen ihrer Jugend, sondern aus Zorn und Begierde; auch nicht aus Reichtum oder Armut handelt man[.]“ (ebd. 56)

Obwohl „Leidenschaft“ und „Begierde“ hier als mögliche Motivatoren von Verbrechen erscheinen, ist Aristoteles nicht allen Leidenschaften und Begierden gegenüber negativ eingestellt, was allein ein Blick in die Nikomachische Ethik zeigt, wo Aristoteles festschreibt, was als Laster und was als Tugend zu gelten habe, und diese Reflexionen mit seinem Modell der Psyche verknüpft.

Auf der Suche nach humanspezifischen Charakteristika differenziert Aristoteles zwischen Leben, das der Mensch auch mit der Pflanze teile, und Wahrnehmung, die auch dem Tier zukomme. Humanspezifisch hingegen und daher die „Funktion“ des Menschen sei allein vernunftgeleitetes Handeln. (ders. 2006: 56) Diese Funktion ist allgemein

„[...] eine Tätigkeit der Seele oder der Vernunft entsprechende Handlungen, [...] die Funktion des guten Menschen aber, diese Handlungen auf gute und angemessene [...] Weise zu tun, [...] im Sinn der eigentümlichen Tugend[.]“ (ebd. 56f)

Die menschliche Seele gliedert sich bei Aristoteles (ebd. 70, 351) in zwei Teile, von denen nur einer über Vernunft verfügt. Moderne Leser mögen in dem Verhältnis zwischen beiden, das Aristoteles (ebd. 70) mit dem Verhältnis des Konvexen und Konkaven einer gewölbten Oberfläche vergleicht, ein frühes Gegenmodell zum cartesianischen Dualismus entdecken. Allerdings enthält sich Aristoteles hier metaphysischer Spekulationen und orientiert sich bei der Konzeption der als Funktionen oder Kapazitäten begriffenen Seelenbestandteile an der Empirie. Als gänzlich vernunftlos konzipiert Aristoteles das Vegetative (phytikon), das für alle Lebewesen charakteristisch sei und als Ursache von Ernährung und Wachstum gelte. (ebd. 70) Daneben birgt der vernunftlose Teil der Seele noch einen begehrenden oder strebenden Bestandteil, der sich durch die Vernunft steuern lasse. Indizien dafür findet Aristoteles in den kommunikativen Praktiken des väterlichen oder freundschaftlichen Rats, des Ermahnens, des Tadels und des Ermutigens. (ebd. 71f) Diesen Seelenteil scheint sich der unvernünftige mit dem vernünftigen Teil zu teilen, so dass letzterer ebenfalls in zwei Spezies zerfällt. Vom Standpunkt der vernünftig denkenden Spezies erscheint die mit dem unvernünftigen Bestandteil geteilte Spezies als steuerbar.⁴ Entsprechend dieser Unterscheidung spricht Aristoteles von Tugenden des Denkens, zu denen Weis-

⁴ Aristoteles (2006: 72) antizipiert hier das freudsche Über-Ich: „Der eine seiner Teile besitzt die Vernunft im eigentlichen Sinn und in sich selbst, der andere in der Weise, dass er auf sie so hören kann, wie man auf den Vater hört.“

heit, Verständigkeit und Klugheit gehören, und Tugenden des Charakters, die Großzügigkeit und Mäßigkeit umfassen. (ebd. 72)

Indem Aristoteles den Ursprung der Tugenden des Denkens in der Belehrung und den der Charaktertugenden in der Gewöhnung verortet, während er natürliche Tugenden ausschließt, spricht er dem Individuum Verantwortung für dessen Handeln zu. (ebd. 73)⁵ Die Natur befähige den Menschen lediglich dazu, Tugenden auszubilden. Anders als die Wahrnehmung, die auch ohne vorherige Betätigung funktioniere, müssten die Tugenden wie das Herstellungswissen (technê) durch das Vollziehen von Tätigkeiten (energeia) zu rigiden Dispositionen werden. (ebd. 74)

„Indem wir im Verkehr mit anderen Menschen so oder so handeln, werden die einen von uns gerecht, die anderen ungerecht, und indem wir in Gefahrensituationen handeln und uns ans Fürchten oder Muthaben gewöhnen, werden wir tapfer oder feige.“ (ebd. 74f)

Neben der Handlung veranschlagt Aristoteles (ebd. 75) auch die Erziehung als Bedingungsfaktor der vernünftigen Schulung der „Sinne“ für das adäquate Emotionserleben. Denn angelehnt an Platon betrachtet Aristoteles die Erziehung als einen Prozess, der das Empfinden von Lust und Unlust den ihnen angemessenen Situationen zuordnet. (ebd. 77) Lust und Unlust werden daher zu zentralen Steuerungskomponenten von Tugenden und Lastern. Demgemäß ist Tugend bei Aristoteles auch nicht gleich Affektlosigkeit bzw. emotionale Ruhe. Vielmehr zeichnen sich die einzelnen Tugenden durch ein an spezielle Situationen gebundenes präskriptives Maß von Affektivität aus. (ebd. 78) Aristoteles setzt Tugend allerdings auch nicht mit Affekt gleich. Denn neben den genannten Seelenfunktionen oder -kapazitäten finden sich in der aristotelischen Seelenkonzeption drei Arten von „[...] Dinge[n], die in der Seele vorkommen[:] Affekte (pathos), Anlagen (dynamis) und Dispositionen (hexis)[.]“ (ebd. 81) Anlagen beziehen sich auf die Fähigkeit, Affekte zu empfinden, die sich wie die Wahrnehmung erfahrungsunabhängig herausbilde. Affekte hingegen sind „[...] Begierde, Zorn, Furcht, Mut, Neid, Freude, Liebe, Hass, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid, allgemein Gefühle, die von Lust und Unlust begleitet werden.“ (ebd. 81) Dispositionen schließlich, die für Aristoteles Tugenden und Laster bilden, beziehen sich auf das Maß der Affektivität, wobei Laster mit dem Zuviel und Zuwenig eines bestimmten Affekts und Tugenden mit dem geeigneten Maß, der „Mitte“, identifiziert werden. (ebd. 81) Gefühle sind bei Aristoteles also ein Naturprodukt, wobei die Disposi-

⁵ Dem Thema der vorliegenden Arbeit entsprechend kommen hier nur die Charaktertugenden zur Sprache.

tionen zum Fühlen bestimmter Emotionen durch Erfahrung oder auch sozial konstruiert werden.

Im Gegensatz zu Affekten, die den Menschen ‚bewegten‘, beruhen Tugenden als Dispositionen für Aristoteles auf einem am logos orientierten Vorsatz⁶ und sind zwanglos, also gewollt. Im Gegensatz zu Anlagen seien sie keine angeborenen Fähigkeiten. (ebd. 81f, 85, 100)

„Die Tugend hat mit Affekten und Handlungen zu tun, bei denen das Übermaß wie auch der Mangel eine Verfehlung darstellt, das Mittlere dagegen gelobt wird und das Richtige trifft.“ (ebd. 84)

Allerdings unterscheidet Aristoteles Handlungen und Affekte, bei denen ein Mittleres überhaupt möglich ist, von solchen, die kein Mittleres bergen, zumal sie per se als schlecht gelten. Zu den Affekten ohne Mitte gehören etwa Schadenfreude, Schamlosigkeit und Neid. (ebd. 85) Zwar ließen sich die Dispositionen, wenn sie einmal etabliert sind, nicht willentlich steuern. Doch unterlägen sie der Gewohnheit, die einen willentlichen Anstoß nehme, und damit auch der eigenen Verantwortung. (ebd. 112) Aristoteles betrachtet demnach also auch emotionale Dispositionen als willentlich respektive durch Erfahrung oder Gewöhnung in Gang gesetzte, dann aber eigengesetzliche Sensitivitäten für ein bestimmtes Gefühlserleben in speziellen Situationen.

Mithilfe des umrissenen Tugendmodells klassifiziert Aristoteles Tugenden, indem er sie zwischen den zwei Extremen des Mangels und des Übermaßes eines Affekts oder einer Handlung, die gleichsam als Laster gelten, positioniert. Von den dabei betrachteten Affekten⁷ kommen im Folgenden vornehmlich diejenigen zur Darstellung, die eine besondere Nähe zum Konflikt aufweisen.

Das griechische Wort *megalopsychia*, das gemeinhin wie auch im Folgenden mit „Stolz“ übersetzt wird, bewegt sich im Bedeutungsfeld von Größe. Dementsprechend strebt der Stolze bei Aristoteles nach Größe in der Form von Ehre, da dies das höchste Gut sei, das auch den Göttern zukomme und von den Angesehensten angestrebt werde. Als ‚Gelingensbedingung‘ des Stolzen veran-

⁶ Nur der Mensch verfügt bei Aristoteles über den Vorsatz, der sich nicht mit Begierde und Erregung (*thymos*) zur Deckung bringen lässt, die ihrerseits nicht dem logos unterliegen und auch bei den Tieren anzutreffen sind. Auch Meinungen (*doxa*) führten nicht zu Vorsätzen, da sie sich nach dem Kriterium der Wahrheit und nicht wie der Vorsatz an dem des Guten bemäßen. Wie Wünsche könnten Meinungen indes fehlgeleitet sein, indem sie Unmögliches, also nicht in unserer Macht Stehendes anvisieren, was der logos nicht zuließe. (Aristoteles 2006: 101ff, 106)

⁷ Zu den Tugenden, die eher Affekten denn Dispositionen glichen, zählt Aristoteles (2006: 89) eigentlich nur Scham und berechnete Entrüstung. Die anderen der zu erläuternden beziehen sich allerdings auf die Handhabung bestimmter Affekte, so dass Tugenden im Folgenden ausschließlich als Dispositionen gelten, die sich auf die Regelung von Affekten beziehen können, was terminologisch sauberer erscheint.

schlagt Aristoteles allerdings, dass der vermeintlich Stolze nicht nur größter Dinge wert zu sein glaubt, sondern dass er es zudem auch tatsächlich ist. (ebd. 141f) „[...] Kennzeichen des Stolzen dürfte die Größe in jeder Tugend sein.“ (ebd. 142) Entsprechend findet sich bei Aristoteles auch die Rede vom Stolz als „Schmuck (kosmos) der Tugenden“ (ebd. 142). Angesichts seines Größenbewusstseins freue sich der Stolze nur mäßig über große Ehrungen von guten Menschen und schätze kleine Ehrungen von beliebigen Menschen für Kleinigkeiten ganz und gar gering. Stolze gälten als arrogant, zumal ihnen wertvolle Güter gemessen an ihnen selbst klein erschienen. (ebd. 143) Entsprechend seien auch äußere Güter von Größe kein Charakteristikum des Stolzen, zumal diese ihm wohl zukämen, er aber nicht aus ihnen, sondern aus seinen Tugenden Wert schöpfe. Zwar erfreue sich der Stolze daran, Wohltaten zu vollbringen, empfinde aber Scham, wenn ihm selbst solche zu Teil werden. Daher gebe er stets mehr zurück, als er empfangen habe. „Denn auf diese Weise wird der, der zuerst gegeben hat, ihm verpflichtet und wird zum Empfänger eines Guts.“ (ebd. 144) Der Stolze legt also Wert darauf, Reziprozitätserwartungen zu übertreffen. Weiter sei der Stolze rar im Bitten, aber groß im Hilfeleisten, zögerlich bei kleinen Taten, entschlossen jedoch bei großen und offen im Ausdruck von Freundschaft und Hass, zumal ihr Verbergen als Furcht erschiene. Da der Stolze auch nichts für groß halte und jede Anspannung entbehre, zeichne er sich durch langsame Bewegungen und eine tiefe Stimme aus. (ebd. 145f) Während der Stolze sich großer Dinge wert wisse, erschienen diejenigen, die dies entgegen den Tatsachen von sich behaupten und sich unverdient mit ehrenvollen Gütern schmücken, eitel und dumm. Diejenigen aber, die solche Güter verdienen, dies aber angesichts mangelnden Selbstvertrauens nicht von sich glauben, betrachtet Aristoteles als kleinmütig. Kleinmütigkeit und Hochmut sind daher die Laster, deren tugendhafte Mitte der Stolz bildet. (ebd. 146f)

Im Bereich des Zorns bezeichnet Aristoteles die mittlere Disposition als Sanftmut, das Übermaß allgemein als Erzürnbarkeit und den Mangel als Unerzürnbarkeit. Der Sanftmütige erzürne aufgrund von Überlegung in den richtigen Situationen, mit angemessener Stärke für die adäquate Dauer. Der Unerzürnbare hingegen gelte als dumm und empfindungslos. Er lasse sich zum Subjekt von Beleidigungen machen und verhalte sich „sklavisch“. „Das Übermaß [hingegen] kommt in allen genannten Aspekten vor (man kann zürnen, wem man nicht soll, worüber man nicht soll, und mehr, als man soll).“ (ebd. 149) Allerdings kämen diese Ausprägungen des Lasters nicht bei ein und derselben Person vor. Daher differenziert Aristoteles zwischen drei Ausprägungen. Die Erzürnbaren zeichneten sich durch alle negativen Dispositionen zum Zorn aus bis auf die Dauer. Denn sie beruhigten sich nach ihren Ausbrüchen recht schnell wieder. Choleriker zürnten über alles und in jeder Situation. Und die Bitteren seien unversöhnlich

und ihr Zorn von Dauer. Zumal sie ihre Erregung unterdrückten, könnten sie ihren Zorn nicht kommunikativ ausagieren; „[...] und den Zorn im Innern zu verdauen braucht Zeit.“ (ebd. 150). Der „Druck“ reduziere sich entsprechend erst bei Akten geglückter Rache, die ihre Unlust durch Lust ersetzen. Menschen hingegen, die sich nicht einmal durch Rache beruhigen lassen und sonst alle Facetten des Übermaßes an Zorn aufweisen, gälten der Allgemeinheit als solche, mit denen man nur schwer umgehen kann. Laut Aristoteles ist es nicht möglich, die Antezedenzen und Ausprägungen des vernünftigen Zorns situationsunabhängig festzuschreiben. „Denn das Urteil hängt von den Einzelheiten und der Wahrnehmung ab.“ (ebd. 150)

Die Disposition der Freundlichkeit situiert Aristoteles zwischen der Beliebtheitssucht, die keinem widerspricht und niemandem unangenehm sein will, und der Streitsucht bzw. schwierigen Persönlichkeit, der nichts daran liegt, als angenehme Person wahrgenommen zu werden. Im Unterschied zur Freundschaft schaffe Freundlichkeit nicht aus Liebe Angenehmes für andere, sondern aus einer Disposition heraus. (ebd. 151f)

Obwohl er sie in seiner Abhandlung der Tugenden erwähnt, gilt Aristoteles die Scham als Affekt und nicht als Disposition. „Sie wird [...] definiert als eine Art Furcht (phobos) vor der Unehre (adoxia), und sie hat ähnliche Wirkungen wie die Furcht vor Schrecklichem. Denn die sich schämen, werden rot, die aber den Tod fürchten, werden blass.“ (ebd. 157) In der Jugend, die affektgesteuert lebe, wirke Scham als Protektion vor ethisch fragwürdigen Handlungen. Im Alter allerdings sollte niemand mehr Scham empfinden. Denn das Alter müsse sich schamerzeugender Taten per se enthalten. Gegenteiliges sei Kennzeichen der Schamlosigkeit, die Aristoteles als Laster gilt. Allerdings sei Scham daher noch kein Merkmal der Tugend, da Tugendhafte eben keine Scham empfänden. Allenfalls das Fehlen der Schamhaftigkeit scheint hier als Negativkriterium der Tugend auf. (ebd. 157f)

Zurück zur Motivationslage des Gesetzesbrechers aus der Rhetorik. Den angeführten Reflexionen über die Lust entsprechend erscheint Lust hier als „eine gewisse Bewegung der Seele und eine reichliche wahrnehmbare Versetzung in den zugrunde liegenden Naturzustand. L e i d aber sei das Gegenteil davon.“ (ders. 1995: 58) Der Differenzierung von vernünftigen und unvernünftigen Begierden, die der aus der Nikomachischen Ethik gleicht, folgt allerdings eine phänomenologische Artikulation der Lust.

„Da aber Lustempfindung in der Wahrnehmung einer gewissen Emotion besteht und ferner die Phantasie eine gewisse geschwächte Wahrnehmung ist, so wird einen beim Erinnern und beim Hoffen eine gewisse Vorstellung dessen begleiten, woran er sich erinnert und worauf er hofft.“ (ebd. 59)

Lust ist demnach an aktuelle Wahrnehmungen oder an erinnerte bzw. in die Zukunft projizierte Vorstellungen im Sinne von „phantasierten Wahrnehmungen“ gebunden. Entsprechend sei auch Zorn angenehm, da er das Bild der Rache antizipiert.⁸ Die Möglichkeit, Rache zu nehmen, betrachtet Aristoteles sogar als Antezedenz- oder Gelingensbedingung des Zorns:

„Denn niemand zürnt auf etwas, an dem Rache zu nehmen unmöglich erscheint, und gegenüber denen, die an der Macht über uns stehen, zürnt man entweder überhaupt nicht oder weniger.“ (ebd. 60)

Ähnlich sei die Liebessehnsucht nur teilweise von Trennungsschmerz geprägt, zumal die mit ihr einhergehende Erinnerung an vergangene Zusammenkünfte zugleich auch Lust erzeuge. (ebd. 61) Konfliktrelevant sind von den anderen lusterzeugenden Begebenheiten, die Aristoteles anführt, vor allem die schon bei der Lust am Zorn implizierte Lust an der Rache (ebd. 61), ferner die Siegeslust und die Lust an Ehre und gutem Ruf wie auch an Eigenliebe. Der Sieg sei bei einigen Betätigungen von Natur aus angenehm, bei anderen wie dem Disputieren führe erst das Können, also die Gewöhnung zum Lustempfinden. (ebd. 61f) Ehre und guter Ruf seien vor allem dann angenehm, wenn ihr Träger seinen Bekennern Glauben schenkt. Denn dadurch entstehe in dem Betreffenden selbst die Vorstellung, ein „tüchtiger Mann“ zu sein. (ebd. 62) Hier trifft der abendländische Authentizitäts-, oder besser: Wahrhaftigkeitsdiskurs auf interessante Weise auf ein Postulat der Identitätsgenesis, das erst mit Mead zu seiner Vollendung gelangt. Ganz modern erscheinen auch die Ausführungen zum Angenehmen der Eigenliebe als antike Version des psychoanalytischen Narzissmus, zumal Eigenliebe Aristoteles zufolge den Menschen zur Lust an der Schmeichelei prädisponiert. (ebd. 64)

Nicht als Gegenstand der Rede, sondern als Bedingungsfaktoren einer psychagogischen Rhetorik kommen Emotionen im zweiten und dritten Buch der Rhetorik zur Betrachtung. Dabei konzentriert sich die aristotelische Emotionspsychagogie nicht allein auf das Auslösen bestimmter Emotionen im Hörer, das Aristoteles ganz wie die neuere Spieltheorie in Hinsicht auf die Konsequenzen für Wahrnehmen und Entscheiden betrachtet (ebd. 83f). Vielmehr geht es Aristoteles hinsichtlich des Beziehungsdreiecks einer Gerichtsrede auch um die richterseitige Zuschreibung bestimmter Emotionen auf den Redner bzw. dessen Gegner. Schreibt ein Hörer dem Redner gewisse Emotionen zu, mag dies unter Um-

⁸ Anders als ein Gros der heutigen Emotionstheoretiker betrachtet Aristoteles bestimmte Emotionen also nicht per se als positiv oder negativ, sondern stellt in Rechnung, dass vermeintlich negative Emotionen für den Fühlenden durchaus positiv sein können, auch wenn sie von einem anderen Standpunkt aus nicht so erscheinen.

ständen dessen Glaubwürdigkeit erhöhen und zugleich die Haltung des Hörers steuern (ebd. 83), weshalb auch hier von Psychagogie gesprochen werden kann. Zur Glaubwürdigkeit seiner Aussage trage bei, dass dem Redner Einsicht, Tugend und Wohlwollen zugeschrieben werden. Für die Aktuation des Ausdrucks von Einsicht und Tugend verweist Aristoteles auf die in der Nikomachischen Ethik beschriebenen Tugenden, die auf die gezeigte Art und Weise mit Emotionen in Zusammenhang stehen.

Das Wohlwollen hingegen überlässt Aristoteles der anschließenden Abhandlung über Affekte. (ebd. 84) „Affekte [...] sind alle solche Regungen des Gemüts, durch die Menschen sich entsprechend ihrem Wechsel hinsichtlich der Urteile unterscheiden und denen Schmerz bzw. Lust folgen[.]“ (ebd. 84) Jeder Affekt wird unter drei Aspekten behandelt: erlebtes Gefühl, Auslöser des Gefühls und Adressat des Gefühls. (ebd. 84) Diese dreigliedrige Aufschlüsselung eines Emotionsereignisses dient Aristoteles dazu, Anknüpfungspunkte für das Auslösen und die Zuschreibung einzelner Emotionen herauszukristallisieren. Dazu erstellt Aristoteles gewissermaßen eine Gefühlstopik für verschiedene Emotionen. Bezeichnenderweise geht er zu diesem Zweck von den Situationen aus, in denen einzelne Emotionen ausgelöst werden. Dementsprechend konzentriert sich Aristoteles nicht so sehr auf die Ausdrucksmanipulation, sondern gibt dem Redner in erster Linie Orientierungspunkte an die Hand, mit denen er den Inhalt der Rede zur Emotionssteuerung und zur Steuerung der Zuschreibung von Emotionen im Beziehungsdreieck der Gerichtsrede gestalten kann. Mit der in 3.9 einzuführenden Terminologie lässt sich formulieren, dass bei Aristoteles im Gegensatz zur Ratgeberliteratur des 20. Jahrhunderts der Ausdruck als Steuerungsmedium noch klar von der Emotion als Steuerungsmedium geschieden ist, und beide nicht zwangsläufig als zwei Seiten derselben Medaille erscheinen. Im Folgenden werden exemplarisch an den Emotionen Zorn, Sanftmut, Liebe, Hass, Furcht, Scham, Neid und Eifersucht die Grundzüge der inhaltlichen Psychagogie des Aristoteles nachgezeichnet. Im Anschluss daran wird die Ausdrucksmanipulation aus aristotelischer Sicht dargestellt.

Zorn gilt Aristoteles als „[...] ein mit Schmerz verbundenes Trachten nach dem, was uns als Rache für das erscheint, worin wir eine Kränkung unserer selbst oder eines der unsrigen erblicken von jemandem, dem das Kränken nicht zukommt.“ (ebd. 85) Das Zornobjekt ist die von Seiten dazu nicht Qualifizierter stammende Kränkung, die bei Aristoteles (ebd. 86) die Formen der Verachtung, der kränkenden und der übermütigen Behandlung annehmen kann. Allerdings gilt Aristoteles (ebd. 87) auch ein Mangel an Wertschätzung einer Fähigkeit oder Tugend als Grund des Zorns. Der Verfassungsmodus beinhalte neben dem erwähnten Schmerz auch Lust, die aus dem vorwegnehmenden Phantasieren der Rache erwächst. (ebd. 85) Kennzeichnend für Zorn sei jedoch, dass er aus

Schmerz erwächst. (ebd. 87) Schmerz erlebe man vor allem in Situationen, in denen ein Verlangen verweigert oder eine Ambition bzw. Leidenschaft geringgeschätzt wird. Als Zornadressaten veranschlagt Aristoteles (ebd. 85) bestimmte Personen, nicht etwa allgemein die Menschen. Wie später Simmel hebt Aristoteles hervor, dass Freunde eher Objekte des Zorns sind als Feinde. Wie wir unten sehen werden, differieren beide in der Begründung. Aristoteles stellt die Erwartung, dass Freunde einen besonders gut behandeln müssten, als Grund für die niedrige Hemmschwelle des Zorns auf Freunde in Anschlag.⁹ (ebd. 89) Zu anderen möglichen Adressaten des Zorns rechnet Aristoteles etwa diejenigen, „[...] die Freude über unsere Unglücksfälle empfinden,“ (ebd. 89) diejenigen, „[...] die nichts dabei empfinden, wenn sie uns Schmerz bereiten[,]“ (ebd. 89) diejenigen, „[...] die keine Dankbarkeit erweisen [...]“ (ebd. 90) etc. Aristoteles kommt angesichts seiner Anführungen zum Zorn zu dem Schluss,

„[...] daß man selbst mit Hilfe der Rede die Zuhörer in den Zustand versetzen muß, in dem sie zum Zorn geneigt sind, und die Gegner als solcher Dinge schuldig darzustellen, worüber man Zorn empfindet, und als solche Menschen, denen man zürnt.“ (ebd. 90)

Zumindest manche Affekte zeichnen sich bei Aristoteles (ebd. 84) durch einen Gegenpol aus. So ist die Sanftmut dem Zorn entgegengesetzt (ebd. 91). „Es sei also die Besänftigung Beilegung und Beruhigung des Zornes.“ (ebd. 91) Die Adressaten der Sanftmut bildeten entsprechend diejenigen, die einen gar nicht oder unfreiwillig kränken. Aristoteles kennt mehrere Adressaten der Sanftmut: etwa Geständige, die Reue zeigen, da dies ein Zeichen von Scham sei, das man nur solchen gegenüber zum Ausdruck bringe, die man nicht gänzlich verachtet; der eigenen Person gegenüber Demütige, was sich allein am Verhalten der Hunde zeige, die niemanden, der sitzt, bissen; Objekte der eigenen Furcht oder der eigenen Scham, denn bei diesen Affekten könne man nicht zugleich auch zürnen; diejenigen, die aus Zorn gehandelt haben, zumal sie augenscheinlich nicht aus Missachtung gehandelt hätten. Außerdem linderten die Zeit und die selbst an einem anderen als dem Adressaten des Zorns verübte Rache den Zorn. (ebd. 91f) Andere Umstände, die den Zorn besänftigen, seien das Erleiden größerer Übel, als man dem Zornadressaten gewünscht hätte, und der Tod des Adressaten, da der Tod jede Rache durch Aufhebung aller Empfindungen verhindere. (ebd. 93) Die Steuerung der Sanftmut gelinge dem Redner nun, „[...] indem er einerseits sich selbst als einen solchen darstellt, andererseits diejenigen, denen gegenüber man zürnt, als solche, vor denen man sich fürchten muß, bzw. als solche, die der

⁹ Hier finden sich Rudimente der in 2.13 zu behandelnden Frustrations-Aggressions-Hypothese der Psychologie des 20. Jahrhunderts.



<http://www.springer.com/978-3-658-01933-4>

Emotion, Kommunikation, Konflikt
Eine historiographische, grundlagentheoretische und
kulturvergleichende Untersuchung Band 1
Kurilla, R.
2013, X, 382 S. 3 Abb., Softcover
ISBN: 978-3-658-01933-4