

Das Empfinden der Anderen

Über emotionale Pflichterfüllung und Externalisierung von Gefühlen

von Harald Lehner

„A man who is master of himself can end a sorrow as easily as he can invent in pleasure. I don't want to be at the mercy of my emotions. I want to use them, to enjoy them, and to dominate them.“

The Picture of Dorian Gray – Oscar Wilde (2007: 76f.)

84

abstract

Eines der bisher in der (Emotions-)Soziologie vernachlässigten Phänomene stellt die Möglichkeit zur Externalisierung von Emotionen durch Individuen dar. Wie sich theoretisch zeigen lässt, erfordern spezifische Situationen das Zeigen von Gefühlen, als eine Art soziokulturelles Gebot oder auch Pflicht zur Aufrechterhaltung der sozialen Normalität bzw. zur Verhinderung von Anomalien im symbolischen Raum. Diese Pflicht kann und wird an Dritte delegiert. Somit sind Emotionen unter bestimmten Gegebenheiten nicht (nur) als eine sehr intime, persönliche Erfahrung zu definieren, sondern als symbolisch auferlegte Pflicht, die in der Regel unbewusst und unhinterfragt durch eine Externalisierung bzw. Pflichtübergabe erfüllt werden kann. Dieser Beitrag versucht – da sich zu dieser spezifischen Thematik nur wenig in einschlägiger soziologischer Literatur finden lässt – eine theoretische Einführung in das Phänomen und eine erste Konzeptionierung für eine soziologische Nutzbarmachung.

„Even Sociologists fall in love.“

(Jackson 1993: 201)

Die folgende Situation könnte einem vertraut sein, wenn nicht als direkt Betroffene_r, dann zumindest als Beobachter_in: Jemand erzählt einen Witz

und keiner lacht. Diesem unangenehmen Schweigen und der peinlichen Berührtheit, welche man in solchen Momenten empfindet, kann man sich nur schwer entziehen. Oder aber man erzählt jemandem, dass seine Großmutter gestorben ist

und das Gegenüber zuckt nur gleichgültig mit den Schultern. Einmal von etwaiger Humor- bzw. im zweiten Beispiel Herzlosigkeit bei der/dem Gesprächspartner_in abgesehen, empfindet man instinktiv, dass das komplette Fehlen einer emotionalen Reaktion oder auch das Zeigen von als situativ unpassend eingeschätzter Emotion eine unangenehme Anomalie innerhalb der Interaktion mit anderen darstellt.

Man erfährt die Art von Anomie, „die entsteht, wenn das exakt aufgebaute Sozialsystem einer unmittelbaren Interaktion zusammenbricht“ (Goffman 2011: 15).

So werden situationsspezifisch Gefühlserwartungen definiert, die als angemessen erscheinende Konzepte für im sozialen bzw. symbolischen Raum gesetzte Handlungen wahrgenommen werden (vgl. Gerhards 1989: 179). Wie eben Lachen als Reaktion auf das Erzählen eines Witzes oder Betroffenheit und Anteilnahme für den Verlust anderer. Unser soziokulturelles Umfeld übt dabei einen sehr großen Einfluss auf die sozialen Gebote des angemessenen Ausdrucks von Gefühlen und sogar deren Entstehung aus. Auch das Geschlecht stellt eine signifikante Einflussgröße dar, denn noch heute werden Frauen in un-

serer Gesellschaft als das emotionale Geschlecht dargestellt, dem es erlaubt ist oder von dem sogar erwartet wird, Gefühle exponierter darzustellen (vgl. dazu exemplarisch Allemann-Tschopp 1979, Bourdieu 2012 oder Greenglass 1986).

Unter diesen Gesichtspunkten könnte man annehmen, dass Affekte und Emotionen in der Soziologie einen besonderen Stellenwert einnehmen. Dem war aller-

dings geraume Zeit (und teilweise bis heute) nicht so. Es scheint, als hätte der lange Schatten des besonders in der Ökonomie und den *Rational-Choice*-Ansätzen beliebten *homo oeconomicus* den Fokus auf eine grundlegende Ebene des Menschen als soziales Wesen verdunkelt (siehe vergleichend zur Ge-

„Unser soziokulturelles Umfeld übt dabei einen sehr großen Einfluss auf die sozialen Gebote des angemessenen Ausdrucks von Gefühlen und sogar deren Entstehung aus.“

schichte und Entwicklung der *Emotionssoziologie* Vester 1991 und Senge 2012). Es gibt „seit Jahrzehnten Ansätze zu einer Emotionssoziologie, die die gesellschaftliche Funktion von Affekten und Gefühlen und ihre soziokulturelle Formung thematisiert, etwa bei Kemper, Denszin, Hochschild, Kahle, Gerhards, Flam und Vester“ (Wahl 2006: 4526; Hervorhebung im Original). Eine Eigenheit der soziologischen Forschung besteht, besonders in Bezug auf dieses Thema, im Bemühen, „lieber eigensinnige Handlungstheorien zu bas-

teln, als den aktuellen Erkenntnisstand einschlägiger anderer Wissenschaften vorurteilsfrei zur Kenntnis zu nehmen und in die eigenen Modelle einzubauen“ (ebd.).

Das Ziel dieses Artikels soll es nun sein, eben genau das in kleinem Rahmen zu tun. In Bezugnahme auf Arbeiten aus mit der Soziologie verwandten Geisteswissenschaften (Philosophie, Psychoanalyse und Kulturwissenschaften) soll Licht auf ein soziales Phänomen geworfen werden, welches bisher in der einschlägigen Literatur der Emotionssoziologie nicht ausführlich behandelt wurde: die Externalisierung bzw. Auslagerung von Gefühlen durch Individuen. Nach einer kurzen Einführung in die Kultur der Emotionen wird die diesem Phänomen zugrunde liegende Struktur anhand von Beispielen verdeutlicht. Dem folgt eine Konkretisierung und soziologische Annäherung, um danach einige abschließende Überlegungen und Aussichten zu formulieren.

Es soll gezeigt werden, dass das Empfinden bzw. Zeigen von Emotionen nicht die Aufgabe eines Individuums ist, sondern es in manchen Fällen nur eine sekundäre Rolle spielt, wer (oder was) die erwartete und akzeptable Gefühlsbekundung als Reaktion setzt, solange nur gewahrt wird, dass diese gesetzt wird. Eben genau diese situative Anforderung, Aufgabe oder auch Pflicht wird in manchen Situationen vom Individuum externalisiert. Die Theorie des externalisierten bzw. delegierten Empfindens, Glaubens und auch

Genießens hat ihren Ursprung in den Lehren des französischen Psychoanalytikers Jacques Lacan (1995), wurde später vom slowenischen Kulturtheoretiker Slavoj Žižek (1991 und 2011) popularisiert und diente schließlich dem österreichischen Philosophen Robert Pfaller (2002 und 2008) als Ausgangspunkt für dessen Theorie der Interpassivität. Dabei handelt es sich um die kulturelle Praxis, eigene Handlungen und Empfindungen (hauptsächlich aus dem Bereich der Lustempfindungen) an äußere Objekte, in der Regel Menschen oder Dinge, zu delegieren. Dies ermöglicht ein passives Genießen durch Stellvertreter und im Weiteren eine Auslagerung als Luststeigerung (siehe zur Interpassivität Pfaller 2000 und Feustel et al. 2011).

Kultur der Emotionen – ein Überblick

Noch bevor sich ein Kleinkind als eigenständiges Subjekt begreift, verinnerlicht es die Wechselbeziehung zwischen Gefühl bzw. Gefühlsbezeugung und sozialer Handlung. Wenn ein Baby hungrig ist, beginnt es zu weinen, worauf eine soziale Interaktion mit der Mutter oder dem Vater und sehr wahrscheinlich das Füttern des Babys folgt.

Wichtige Bezugspersonen dienen als Spiegel, Vorbild und Lehrer_in innerhalb des sozialen und symbolischen Raums. Es entwickeln sich Dispositionen und Habitus. Es wird gelernt, Gestik, Mimik und Handlungen anderer Subjekte zu le-

sen, sich in andere Menschen hineinzuversetzen und die eigene Gefühlslage zu artikulieren und zu deuten. Wir glauben in vielen Alltagssituationen instinktiv zu wissen, wie sich andere fühlen. Gefühlsregungen und -bezeugungen anderer und die eigenen werden permanent interpretiert.

„In die Transzendenz“ des Ego geht Jean-Paul Sartre [1997] davon aus, dass wir es in unserer Psyche nie mit körperlichen Erregungen in Reinform zu tun haben, sondern immer mit gewussten Emotionen und gewussten Gefühlen. Um zum Beispiel Heimweh zu haben, muss ich wissen, dass ich Heimweh habe, und ich muss wissen, was Heimweh ist. Ansonsten spüre ich nur eine diffuse Schwermut. Unser bewusstes Denken interpretiert unsere körperlichen Erregungen und bringt sie in eine Form.“ (Precht 2010: 206f.)

So lässt sich feststellen, dass sich ein Gefühl aus einem geistigen Bewertungsprozess, der einfach oder komplex sein kann, und den dispositionalen Reaktionen auf diesen Prozess zusammensetzt (vgl. Damasio 1999: 271). Was schließlich bedeutet, dass alle geäußerte Emotion ein Resultat soziokultureller Prägung ist und dass Emotionen historisch variabel sind, da sie zum kulturellen Fundus einer Gesellschaft gehören.

„Gerichtete Emotionen sind weitgehend das Produkt von Gewohnheiten. Wenn die Dame der viktorianischen Bourgeoisie bei Erwähnung des Wortes Knie zu

erröten und bei Anspielung auf die Unterkleider gar wirklich das Bewusstsein zu verlieren drohte [...], so kommt all das nur auf der Basis von angelagerten Gewohnheitsbildungen vor.“ (Tenbruck 1986: 94)

Unsere kulturelle Prägung repräsentiert sich somit auch in unseren Emotionen, deren (jeweiligen adäquat erscheinenden) Ausdrucksformen und Deutungstraditionen. Wer zum Beispiel jähzornig und cholerisch ist, mag heutzutage instinktiv als eigenwillig und schwach erscheinen; als jemand, der seine Emotionen nicht unter Kontrolle hat. Gute Etikette bzw. Manieren sind in ihrer Grundstruktur das Nichtzeigen oder Unterdrücken von Emotionen im sozialen Kontext; ein Erheben über die eigene (emotionale) Empfindlichkeit. Die als angemessen geltenden geäußerten Emotionen emergieren aus dem sozialen und symbolischen Rahmen. In diesem Zusammenhang scheint es sinnvoll, von einer Kultur der Emotionen zu sprechen. Womit die „von den Menschen einer Gesellschaft gemeinsam geteilten Deutung von Emotionen [gemeint ist], wodurch Emotionen gerade erst konstituiert werden“ (Gerhards 1989: 179).

Als Einflussfaktoren können die Menschen, die uns umgeben, wo und in welcher Situation wir uns befinden, unsere Dispositionen, soziale Normen, was wir selbst für angemessen halten, Erwartungserwartungen usw. ausgemacht werden. Oder wie bereits Karl Marx in um

„Unsere kulturellen Prägungen repräsentieren sich somit auch in unseren Emotionen, deren (jeweiligen adäquat erscheinenden) Ausdrucksformen und Deutungstraditionen.“

seinen Thesen über Ludwig Feuerbach bemerkte: „Das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“ (Marx 1969: 533, zitiert nach Schäfers 2010: 28)

88

Vom Chor in griechischen Tragödien bis zum Dosengelächter in US-amerikanischen Sitcoms

In einem Roman des 2001 verstorbenen britischen Schriftstellers Douglas Adams handelt es sich bei einem der Protagonisten um einen mechanischen Mönch (Electric Monk), einen Roboter, dessen Daseinszweck folgendermaßen beschrieben wird:

„*The Electric Monk* was a labor-saving device, like a dishwasher or a video recorder. Dishwashers washed tedious dishes for you, thus saving you the bother of washing them yourself, video recorders watched tedious television for you, thus saving you the bother of looking at it yourself; Electric Monks believed things for you, thus saving you what was becoming an increasingly onerous task, that of believing all the things the world expected you to believe.“ (Adams 1991: 4)
Der Zweck dieses Roboters ist ein auf den

ersten Blick paradox erscheinender. Sind die Verwendungszwecke für Roboter in ihrer gegenwärtigen primitiven wie auch in ihrer hochentwickelten Ausführung in den Produkten der Science-Fiction in der Regel mit schwerer, manuell verrichteter oder sehr gefährlicher Arbeit verbunden, ist es die Aufgabe des beschriebenen Electric Monk, die spirituelle Tätigkeit des Glaubens für die Menschen zu übernehmen. Der wirklich bedeutende Punkt liegt aber darin, dass er für die Menschen an all die Dinge glaubt, von denen erwartet wird, dass an sie geglaubt wird. Der Glaube offenbart sich hier als eine extern an die Akteure herangetragene kulturelle und/oder soziale Pflicht, die es zu erfüllen gilt. Erscheint die Notwendigkeit eines solchen Roboters abstrus? Wenn auch technologisch weniger hoch entwickelt, gibt es bereits etwas Vergleichbares. Gebetsmühlen, wie sie im tibetischen Buddhismus verwendet werden, erfüllen eine ähnliche Funktion. Ein beschriebenes Gebetsblatt wird an einem einfachen wind- oder wasserbetriebenen Drehkörper befestigt, welcher das Blatt konstant in Bewegung hält und so für einen betet. Objektiv wird also gebetet (die „Gebetspflicht“ wird symbolisch erfüllt), während sich das jeweilige Individuum

weltliche Dinge kümmern kann (vgl. dazu Žižek 2011: 36).

Ebenso kann es sich mit Emotionen verhalten. Auch sie können auf eine strukturell gleiche Weise symbolisch ausgelagert werden. Jacques Lacan liest die Aufgabe des Chores in der griechischen Tragödie folgendermaßen:

„Was ist das, der Chor? Man wird Ihnen sagen – Das sind Sie. Oder auch – Das sind nicht Sie. Das ist nicht die Frage. Es geht um Mittel, und zwar um Mittel der Rührung. Ich möchte sagen – Der Chor, das sind die Leute, die Rührung empfinden. Sehen Sie also lieber zweimal hin, bevor Sie sagen, daß es Ihre Rührungen sind, die im Spiel sind bei dieser Reini-gung. [...] Wenn Sie abends im Theater sind, denken Sie an Ihre kleinen Geschäfte, an den Füller, den Sie während des Tags verloren haben, an den Scheck, den Sie am nächsten Tag unterschreiben müssen – geben wir Ihnen also nicht zuviel Kredit. Die Last Ihrer Emotionen wird in einer gesunden Disposition der Szene übernommen. Der Chor übernimmt sie. Der emotionale Kommentar wird für Sie erledigt.“ (Lacan 1995: 303 zitiert nach Žižek 2011: 35)

Wie im Beispiel des *Electric Monk* mag auch diese Interpretation zuerst etwas paradox oder eigensinnig erscheinen: Der Chor soll nicht (nur) die für griechische Tragödien obligatorische Katharsis unterstützen, sondern eben diese für oder anstelle des Publikums fühlen und empfinden. Es ist, als ob der Chor „etwas

von uns nimmt und anstelle von uns unsere innersten und spontansten Gefühle und Haltungen erleben könnte, inklusive Weinen und Lachen“ (Žižek 2011: 35). Betrachtet man die Katharsis und allgemeiner die Emotionen, die das Schauspiel samt Chor hervorrufen soll, als eine Art symbolische Pflicht, als ein von außen an das Individuum herangetragenes Kulturgebot, dann offenbart sich eine identische Struktur der Externalisierung zur objektiven bzw. symbolischen Anforderungserfüllung. Denn auch wenn die Zuschauer_innen mit alltäglichen Sorgen beladen in eine Vorstellung kommen und nicht imstande sind, sich auf das Drama einzulassen, Furcht, Mitleid und Erleichterung zu empfinden, wird für das Publikum durch den Chor gefühlt, mitgelitten und -gefiebert (vgl. Žižek 1991: 49f.).

Hier machen wir einen Sprung von den Tragödien des antiken Griechenlands zu den Fernsehsendungen der Gegenwart, denn „es gilt [...] den Eindruck zu vermeiden, dass diese Entäußerung, diese Übertragung intimster Gefühle auf andere nur ein Charakteristikum sogenannter primitiver Entwicklungsstufen ist“ (ebd.: 50). Das Phänomen des Dosengelächters (*canned laughter*), wie es im deutschsprachigen Raum hauptsächlich aus US-amerikanischen Sitcoms von *King of Queens* über *Friends* und *Two and a Half Men* bis hin zu *The Big Bang Theory* bekannt ist, erfüllt die Aufgabe des Chores in unserer Moderne. Das hier bereits in die Tonspur integrierte Lachen bei Witzen,

Onelinern oder komischen Situationen animiert das Publikum gewöhnlich nicht zum Mitlachen (Wann hat man das letzte Mal beim alleinigen Sehen einer Sitcom wirklich laut gelacht?). Man kann den Individuen durchaus zutrauen, dass sie sehr wohl wissen, wann sie etwas unterhaltsam finden und wann sie lachen wollen (oder sollen). Der bisherigen theoretischen Interpretation folgend erfüllt das Dosengelächter die „Lachpflicht“ für das Publikum – der Fernseher lacht für die Zuschauer, an ihrer Stelle (vgl. ebd.: 50f.). „Selbst wenn ich nicht lache und, müde nach einem harten

„Es besteht selbstverständlich kein objektiver Zwang zum Lachen, aber er besteht im symbolischen Raum.“

Arbeitstag, nur auf den Bildschirm starre, fühle ich mich trotzdem nach der Show befreit, als ob die Tonspur das Lachen für mich erledigt hätte.“ (Ebd. 2011: 36) Zur Verdeutlichung dieses seltsamen Vorgangs: Die, wenn man so sagen möchte, symbolische Pflicht des Sehens einer Sitcom definiert sich darin, dass an den richtigen Stellen gelacht werden soll. Es besteht selbstverständlich kein objektiver Zwang zum Lachen, aber er besteht im symbolischen Raum. Derselbe Zwang, wie wenn jemand in geselliger Runde einen Witz erzählt. Eben dieser wird durch die Lachspur erfüllt. Das Dosengelächter erfüllt die abstrakt symbolische Pflicht zu lachen und ermöglicht dem Individuum die Externalisierung seiner Emotionen

und in einem gewissen Sinne eine (emotionale) Aufwandsersparnis. Der essenzielle Punkt liegt darin, dass es im symbolischen Raum keinen Unterschied macht, ob das Publikum oder die Tonspur lacht. Wichtig ist nur, dass gelacht wird. Ob die Emotionen echt bzw. genuin sind oder nicht, spielt hierbei eine untergeordnete Rolle, wie noch aufgezeigt werden soll.

Externalisierung im Ritual und was von Klageweibern zu lernen ist

Bevor wir uns der Thematik nun verstärkt soziologisch nähern, eine kurze Rekapitulation:

Emotionen inklusive deren für andere erkennbare Bezeugungen sind immer soziokulturell geprägt und kontextsensitiv. Das Zeigen von (als angemessen empfundenen) Emotionen spielt eine wichtige Rolle in der alltäglichen Interaktion mit anderen bzw. im sozialen Raum allgemein. Manche Situationen erfordern das für andere erkennbare Zeigen von Gefühlen (als Teil einer sozialen Handlungskette, wie etwa einem Gespräch). Diese kulturelle und soziale Pflicht agiert in der Regel auf einer rein symbolischen Ebene. Dadurch spielt es eine untergeordnete bis gar keine Rolle, ob die geforderte Gefühlsbezeugung vom Individuum selbst erfüllt wird oder von anderen. Wichtig ist dabei nur, dass die

„Der essenzielle Punkt liegt darin, dass es im symbolischen Raum keinen Unterschied macht, ob das Publikum oder die Tonspur lacht.“

symbolische Bringschuld erbracht wird, damit die soziale Interaktionskette aufrechterhalten wird und es zu keinen (für das Individuum unangenehmen) Anomalien in derselbigen kommt.

Beerdigungen als ein stark strukturiertes und traditionsbeladenes Ritual bieten sich unter diesen Gesichtspunkten für eine genauere Betrachtung an. Sämtliche Zeremonien und Ritualhandlungen wie Krönungen, Verleihungen aller Art etc. agieren beinahe ausschließlich auf einer symbolischen Ebene. Eine Beerdigung hat den realen Zweck, den Leichnam eines verstorbenen Menschen zu begraben, symbolisch erfüllt es allerdings im Ritual weitaus bedeutendere Aufgaben als die einfache Entsorgung der sterblichen Überreste. Im Ritus der Beerdigung erfährt das verstorbene Individuum neben dem biologischen seinen zweiten Tod, den symbolischen. In den Dramen *Antigone* und *Hamlet* spielt der nicht erfüllte symbolische Tod jeweils eine tragende Rolle in Form eines unmöglichen bzw. eines problematischen Begräbnisses: Bei *Antigone* wird verboten, Polyneikes' Überreste würdig beizusetzen und bei *Hamlet* handelt es sich um eine unbeglichene Rechnung, die jeweils das Ruhen der Verstorbenen verhindert. „Die Wiederkehr der Toten ist Zeichen einer Stö-

rung im symbolischen Ritus, im Prozess der Symbolisierung; die Toten kehren wieder als Eintreiber einer nicht abgegoltenen symbolischen Schuld.“ (ebd.: 105) In der Realität kehren die Toten selbstverständlich nicht zurück. Was allerdings nur den Eindruck verstärkt, dass der Beerdigungsritus für die noch Lebenden abgehalten wird, um sich in einem symbolischen Akt von den Toten zu verabschieden und diesen Abschied als endgültig im symbolischen Raum zu fixieren. Sogenannte Klageweiber fanden sich in vielen antiken bis altertümlichen Kulturen als fester Bestandteil eines angemessenen Begräbnisses wieder. Heutzutage wird diese Tradition nur mehr vereinzelt in manchen Regionen der Welt (zum Beispiel in Montenegro oder Taiwan) gepflegt. Sie übernahmen bzw. übernehmen die Pflicht des zelebrierten Klagens und Trauerns der Angehörigen über den Verlust bei einem Beerdigungsritual:

„Klage in der Bedeutung von Totenklage ist der alte, mancherorts noch bestehende Name der bei den alten Völkern allgemein verbreiteten Totenklagen, eigentlich Wehgeschrei über den Toten, dann Wehklage mit wohlgesetzter Rede und gewissen Gebärden, wozu die Verwandten helfen mussten. Als Attribute solcher Totenklage erscheint oft sich

und Schlagen der Brust, auch Abreißen der Kleider. Später pflegte man diesen lästigen zeremoniellen Vorgang bestellen und bezahlten Klageweibern zu überlassen.“ (Götzing 1885: 500)

Gebetsmühlen beten für uns, der Chor empfindet für uns, die Lachspur lacht für uns und die Klageweiber trauern für uns.

„Sie führen das Schauspiel des Trauerns für die Verwandten des Verstorbenen auf, die dann ihre Zeit profitableren Unternehmungen widmen können, wie z.B. dem Aufteilen

des Erbes.“ (Žižek 2011: 36) Die Erfüllung des vom Ritual auferlegten soziokulturellen Gebots des Trauerns bei Beerdigungen im symbolischen Raum wird an sie ausgelagert und gilt oder scheint somit als erfüllt, vielleicht ohne tatsächlich, außerhalb des symbolischen Raumes, erfüllt worden zu sein. Denn besonders im Ritual kommt es nur auf Anwesenheit und nicht auf Bewusstsein, nur auf Erscheinung und nicht auf Selbsterfahrung an. Paradoxerweise handelt es sich hier um Trauer, vielleicht ohne real Trauernde. Denn Darstellungen sind nicht notwendigerweise unmittelbarer Ausdruck eines inneren Zustands mit Mitteln der Gestik, Mimik, Sprache, Kleidung usw. an der Oberfläche des Körpers (vgl. dazu auch Plessner 1982 und Strauss 1974).

Eine weitere mögliche Interpretation

„Gebetsmühlen beten für uns, der Chor empfindet für uns, die Lachspur lacht für uns und Klageweiber trauern für uns.“

wäre, dass es sich beim Schauspiel der Trauerweiber, ihrer für alle sichtbaren Trauerarbeit, neben einer etwaigen emotionalen Aufwandsersparnis für die real Trauernden ebenfalls um eine Erleichterung zur realen Trauer für diese handelt. Und zwar so, dass die nach außen gezeigte exzessive Trauer und womöglich sogar

Verzweiflung den soziokulturellen Druck der Darstellung von den Hinterbliebenen nimmt und ihnen somit erst ein reales, persönliches Trauern im Ritual

ermöglicht. Wir wissen um den Kraftaufwand gewisser Darstellungen im sozialen Raum spätestens seit Sartre (1952: 108), der schreibt: „Der aufmerksame Schüler, der aufmerksam sein will, den Blick an den Lehrer geheftet, die Ohren weit aufgetan, erschöpft sich damit, den Aufmerksamen zu spielen, derart, dass er schließlich gar nichts mehr hört.“ In diesem Zusammenhang könnte man diese Einsicht folgendermaßen umformulieren: Gerade weil die Betroffenen reale Trauer und tatsächlichen Verlust empfinden, können sie die Kraft nicht aufbringen, diese nach außen zu tragen und erkennbar zur Schau zu stellen (vgl. dazu auch Goffman 2011: 32ff.).

So strukturiert sich das Phänomen der Klageweiber zur realen bzw. wahren Trauer, wie zum Beispiel Staatsbesuche

derart, dass er schließlich gar nichts mehr hört.“ In diesem Zusammenhang könnte man diese Einsicht folgendermaßen umformulieren: Gerade weil die Betroffenen reale Trauer und tatsächlichen Verlust empfinden, können sie die Kraft nicht aufbringen, diese nach außen zu tragen und erkennbar zur Schau zu stellen (vgl. dazu auch Goffman 2011: 32ff.).

So strukturiert sich das Phänomen der Klageweiber zur realen bzw. wahren Trauer, wie zum Beispiel Staatsbesuche und Gipfeltreffen zur real gemachten Politik. Persönliche Emotionen werden im Privaten (vor oder nach dem Ritual) gezeigt und ausgelebt, das Schauspiel der Klageweiber ist ein entkoppelter, rein symbolischer Akt. Die wahre Politik wird hinter verschlossenen Türen (vor oder nach dem Ritual) vollzogen und nicht bei Staatsbesuchen oder anderen repräsentativen Anlässen. Das möglicherweise auftauchende Urteil, dass es dann in letzter Konsequenz Gebetsmühlen, Klageweiber und dergleichen nicht bedürfe, dass symbolische Akte und Schauspiele unnötig seien, erweist sich bei weiterer Überlegung als falsch. Lehnt man diese geteilten Fiktionen ab, schlüpft man unweigerlich in die Rolle des Kindes aus dem Märchen *Des Kaisers neue Kleider*, das laut feststellt, dass der Kaiser doch nackt sei. „Wir müssen bereit sein zu sehen, dass der Eindruck von Realität, den eine Darstellung erweckt, ein zartes, zerbrechliches Ding ist, das durch die das kleinste Missgeschick zerstört werden

kann.“ (ebd.: 52)

Das, was wir als soziale Realität wahrnehmen, braucht eben gerade diese äußeren symbolischen Gesten und Akte, um sich zu konstruieren und zu funktionieren. „Man sollte niemals die Macht des äußeren Scheins unterschätzen. Wenn wir manchmal versehentlich den äußeren Schein zerstören, dann fällt das Ding hinter der Erscheinung selbst ebenfalls auseinander.“ (Žižek 2011: 39)

Diese Akte sind notwendig, um das Spiel, die Rolle, Fassade oder Illusion aufrecht zu erhalten, die den symbolischen Raum und so in Konsequenz auch den sozialen Rahmen bilden. Solche Gesten, auch oder besonders, wenn es sich um tatsächlich leere Gesten handelt, sind allgegenwärtige Bestandteile sozialen Handelns, die sich in allen Gesellschaften zu allen Zeiten finden.

Es erscheint hier sehr wichtig, die Tatsache hervorzuheben, dass die Absicht bei all den genannten Beispielen auf keinen Fall ein, wenn man so sagen möchte, Versuch ist, andere hinters Licht zu führen oder zu täuschen. Es handelt sich immer um ein kollektives Schauspiel, in das alle Beteiligten (wenn auch unbewusst und unhinterfragt) involviert sind. „Am entscheidendsten aber ist, dass die Definition einer Situation, wenn sie auch von einem Einzelnen entworfen wird, integraler Bestandteil einer Darstellung ist, die durch die Zusammenarbeit mehrerer Teilnehmer geschaffen und gestützt wird.“ (Goffman 2011: 73) Man sollte

„Die Rolle der tatsächlichen Authentizität bzw. die Korrespondenz zwischen innen und außen im sozialen Kontext bedarf in diesem Zusammenhang ebenfalls noch genauerer Überlegung.“

auch nicht das solidarisierende Potenzial solcher geteilten Riten als gemeinsames (Schau-)Spiel unterschätzen. Eine allgemeinere Beschreibung des Zusammenhangs zwischen der Synchronisierung bzw. Teilung individueller Emotionsäußerung und kollektiver Solidaritätsstiftung wurde von Randall Collins (2004) in seinem Konzept der *Interaction Ritual Chains* ausgearbeitet.

Die Solidarität, die bei Emotionen unter die Fähigkeit zur Empathie fällt, „ergibt sich aus dem geteilten Respekt für diese Fiktion – im respektvollen Bewusstsein, dass auch die anderen, die mitspielen, keine Idioten sind. Vielmehr sind sie ja hilfreiche Ungetäuschte, die dazu beitragen, jene Verhältnisse herzustellen“ (Pfalter 2012: 243). Die Akteure fügen sich der sozialen und kulturellen Anforderungsdimension dieser Externalisierung von Emotionen instinktiv und legitimieren diese: „Denn gerade bei jenen Fiktionen, von denen niemand getäuscht wird, [...] ist es entscheidend, Spielgefährten zu haben, die mithelfen, die Fiktion aufrechtzuerhalten.“ (ebd.)

Abschließende Überlegungen

Es wurde versucht, das Phänomen der Externalisierung bzw. Auslagerung von Gefühlen von seinen theoretischen Wur-

zeln bis zu seiner soziologischen Verwertbarkeit zu konzeptionieren. Da es sich in diesem Artikel allerdings nur um eine Einführung und Vorstellung des Konzepts zur Nutzbarmachung für weiterführende soziologische Überlegungen handelt, bleiben viele der damit einhergehenden Fragen vorerst noch unbeantwortet.

So bleibt zum Beispiel ungeklärt, in welchem Ausmaß historische Dimension und die Differenz zwischen Öffentlichkeit und Privatheit (zur Distinktion zwischen *public man* und *private person* siehe auch Sennett 1983: 102f.) eine Rolle bei einer Externalisierung bzw. der Möglichkeit dazu spielen können. Beide Bereiche (öffentlich und privat) bedienen sich unterschiedlicher Handlungsnormen und sind räumlich voneinander abgegrenzt (vgl. Reichertz 2001: 18). Die Rolle der tatsächlichen Authentizität bzw. die Korrespondenz zwischen innen und außen im sozialen Kontext bedarf in diesem Zusammenhang ebenfalls noch genauerer Überlegung. Besonders interessant erscheint dies anhand einiger der genannten Beispiele, da allgemein davon ausgegangen wird, dass gerade die emotionalen Ausdrucksformen des Lachens und Weinens dem Individuum nicht frei zur Verfügung stehen (vgl. dazu Plessner

1961) Außerdem scheint eine klare Abgrenzung zwischen einer tatsächlichen emotionalen Auslagerung und Externalisierung (die die Individuen von einer soziokulturellen Pflicht befreit) und einem reinen Zurschaustellen von falschen Emotionen zwingend notwendig – etwa, wenn man einen Bekannten oder eine Bekannte trifft und aus reiner Höflichkeit lächelnd fragt, wie es ihm bzw. ihr geht und was er bzw. sie so macht. Exemplarisch enden dann solche kurzen Treffen mit Phrasen wie: „Wir müssen unbedingt in Kontakt bleiben.“ oder „Wir müssen unbedingt mal etwas zusammen unternehmen.“ Auch wenn sich im Idealfall beide Interaktionsteilnehmer_innen über die tatsächliche Absichtsleere solcher Floskeln bewusst sind und ein gemeinsames Schauspiel aufführen, handelt es sich hierbei nicht um die Externalisierung von Gefühlen (vgl. dazu Hochschild 2006: 53ff.).

Zu guter Letzt erscheint es interessant, nach emotionaler Externalisierung (als soziokulturelle Pflicht- bzw. Anforderungserfüllung) in bestimmten (Lifestyle-)Produkten zu suchen, die durch Werbung bzw. erzeugtes Image symbolisch aufgeladen sind. Wer in der Stadt lebt und einen Landrover (oder ein anderes Geländefahrzeug) fährt, verbindet damit spezifische, durch Werbung und Marketing evozierte Gefühle: das Gefühl von Freiheit, Unabhängigkeit und vielleicht Spontaneität. Denn ein Landrover würde theoretisch die Möglichkeit bie-

ten, ziellos und spontan durch die grüne Landschaft zu fahren und könnte somit den soziokulturellen Druck vom Fahrer bzw. der Fahrerin nehmen, tatsächlich spontan und abenteuerlustig zu agieren. Das Fahrzeug erfüllt diese Aufgabe bzw. Pflicht, indem es Möglichkeiten eröffnet und Emotionen symbolisiert und signalisiert – auch wenn die durch das Produkt gegebenen Möglichkeiten und transportierten Emotionen vom jeweiligen Individuum nicht wahrgenommen werden.

ZUM AUTOR

Harald Lehner, 30, studiert Soziologie (Master) an der Johannes-Kepler-Universität Linz. Zu seinen wissenschaftlichen Interessensgebieten zählen: Emotionssoziologie, kritische Theorie und Poststrukturalismus.

LITERATUR

Shiller, Robert J. (1981): Do Stock Prices Move Too Much to be Justified by Subsequent Changes in Dividends? In: *The American Economic Review*, Jg. 71/3, S. 421–436.

Thaler, Richard/Sunstein, Cass (2009): *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*. London: Penguin.

Adams, Douglas (1991): *Dirk Gently's Holistic Detective Agency*. New York: Simon & Schuster.

Allemann-Tschopp, Annemarie (1979): *Geschlechterrollen. Versuch einer interdisziplinären Synthese*. Bern: Huber.

Collins, Randall (2004): *Interaction Ritual Chains* (Princeton Studies in Cultural Sociology). New Edition. Princeton: Princeton University Press.

Damasio, Antonio (1999): *The Feeling of what Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt Brace.

Feustel, Robert/Koppo, Nico/Schölzel, Hagen (2011): *Wir sind nie aktiv gewesen: Interpassivität zwischen Kunst- und Gesellschaftskritik*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.

Gerhards, Jürgen (1989): Kulturelle Kodierung von Emotionen in der Postmoderne. In: Hoffmann-Nowotny, Hans-Joachim (Hrsg.): *Kultur und Gesellschaft: gemeinsamer Kongress der Deutschen, der Österreichischen und der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie. Beiträge der Forschungskomitees, Sektionen und Ad-hoc-Gruppen*. Zürich: Seismo, S. 179–181.

Goffman, Erving (2011) [1983]: *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. München: Piper.

Göttinger, Ernst (1885): *Reallexicon der Deutschen Altertümer. Ein Hand- und Nachschlagebuch der Kulturgeschichte des deutschen Volkes* bearbeitet von Dr. E. Göttinger. Leipzig: Woldemar Urban.

Greenglass, Esther R. (1986): Geschlechterrolle als Schicksal. Soziale und psychologische Aspekte weiblichen und männlichen Rollenverhaltens. Deutsche Erstausgabe. Stuttgart: Klett-Cotta.

Hochschild, Arlie Russel (2006): *Das gekaufte Herz. Die Kommerzialisierung der Gefühle*. Frankfurt am Main: Campus.

Jackson, Stevi (1993): Even Sociologists Fall in Love: An Exploration in the Sociology of Emotions. In: *Sociology*, Jg. 27/2, S. 201–220.

Lacan, Jacques (1995): *Das Seminar Buch VII. Die Ethik der Psychoanalyse*. Berlin: Quadriga.

Marx, Karl (1969): *Marx-Engels Werke. Band 3*. Berlin: Dietz.

Pfaller, Robert (2000): *Interpassivität. Studien über delegiertes Genießen*. Berlin: Springer.

Pfaller, Robert (2002): *Die Illusionen der anderen: Über das Lustprinzip in der Kultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Pfaller, Robert (2008): *Ästhetik der Interpassivität*. Hamburg: Philo Fine Arts.

Pfaller, Robert (2012): *Wofür es sich zu leben lohnt*. Frankfurt am Main: Fischer.

Plessner, Helmuth (1982): *Ausdruck und menschliche Natur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Plessner, Helmuth (1961): *Lachen und Weinen. Eine*

Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens. Bern: Francke.

Precht, Richard David (2010): *Liebe. Ein unordentliches Gefühl*. München: Goldmann.

Reichert, Jo (2001): Masken des Authentischen oder: Die Rückkehr des öffentlichen Menschen? In: *Medien praktisch: medienpädagogische Zeitschrift für die Praxis*, Jg. 25/4, S. 16–25.

Sartre, Jean-Paul (1952): *Das Sein und das Nichts*. Hamburg: Rowohlt.

Sartre, Jean-Paul (1997): *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931-1939*. Hamburg: rororo.

Schäfers, Bernhard (2010): Soziales Handeln und seine Grundlagen: Normen, Werte, Sinn. In: Korte, Hermann/Schäfers, Bernhard (Hrsg.): *Einführung in die Hauptbegriffe der Soziologie*. 8. durchgesehene Auflage. Wiesbaden: VS, S. 23–45.

Senge, Konstanze (2012): Die Wiederentdeckung der Gefühle. In: Senge, Konstanze/Rainer, Schützzeichel (Hrsg.): *Hauptwerke der Emotionssoziologie*. Wiesbaden: Springer VS, S. 11–33.

Sennett, Richard (1983): *Vergang und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Frankfurt am Main: Fischer.

Strauss, Anselm L. (1974): *Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Tenbruck, Friedrich H. (1986): *Geschichte und Gesellschaft*. Berlin: Duncker und Humblot.

Vester, Heinz-Gunter (1991): *Emotion, Gesellschaft und Kultur. Grundzüge einer soziologischen Theorie der Emotionen*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Wahl, Klaus (2006): Affektiv-emotionale Grundlagen des Sozialverhaltens. In: Rehberg, Karl-Siebert (Hrsg.): *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilband 1 und 2*. Frankfurt am Main: Campus, S. 4525–4533.

Wahl, Klaus (2006): Affektiv-emotionale Grundlagen des Sozialverhaltens. In: Rehberg, Karl-Siebert (Hrsg.): *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilband 1 und 2*. Frankfurt am Main: Campus, S. 4525–4533.

Wilde, Oscar (2007): *The Collected Works of Oscar Wilde*. Hertfordshire: Wordsworth Library Collection.

Žižek, Slavoj (1991): *Liebe Dein Symptom wie Dich selbst! Jacques Lacans Psychoanalyse und die Medien*. Berlin: Merve.