Lucien Febvre
Sensibilität und Geschichte
Zugänge zum Gefühlsleben früherer Epochen

Sensibilität und Geschichte: ein neues Thema.* Ich kenne kein Buch, das es abhandelte. Ich sehe nicht einmal, daß die vielfältigen Probleme, die es aufwirft, irgendwo ausgesprochen wären. Obwohl das endlich – (man verzeihe einem armen Historiker diesen künstlerischen Überschwang) – endlich einmal ein reizvolles Thema wäre ... Viele Leute entschwinden mit der steten Klage auf den Lippen, es gäbe auf den ausgetretenen Pfaden der Geschichte nichts mehr zu entdecken. Stiegen sie statt dessen hinab in die finsteren Regionen, in denen die Psychologie mit der Geschichte ringt, fänden sie wieder Geschmack an der Forschung.

Vor nicht langer Zeit las ich das Protokoll einer Sitzung der *Académie des Sciences Morales et Politiques*. Ein Historiker präsentierte der gelehrten Versammlung seine Arbeitsergebnisse über einen jener hoffnungslosen Fälle von anekdotischer Geschichtsschreibung, nämlich: Welche Relevanz haben Maria Stuarts berühmte *Briefe aus dem Kerker;* und welche Deutung wäre für eine »wissenschaftliche« Abhandlung jener illustren »vermischten Nachricht« über die Vermählung der Königin von Schottland mit dem Mörder ihres Gatten wahrhaft zulässig? Des Haders müde und in Ermangelung besserer Lösungen, so führte unser Historiker aus, könne man zur Aufklärung dieser mysteriösen Angelegenheit auf die Psychologie zurückgreifen. Er sprach auch von der »intuitiven Einbildungskraft«, die man, so behauptete er, in einem solchen individuellen Fall als eine Art Wahrsagekunst anwenden könne. Die »intuitive Einbildungskraft« ist allerdings sehr

* Das französische Wort *sensibilité* ist durch Sensibilität in der deutschen Bedeutung des Wortes ebenso unzureichend wiederzugeben wie das später im Text analysierte Wort *tendresse* durch Zärtlichkeit, die wohl am häufigsten verwendete Übersetzung. Jede deutsche Wiedergabe würde die in dem Aufsatz gegebene Definition dieser beiden Begriffe unscharf machen oder verzerren. Wir lassen sie deshalb unübersetzt. (Anm. d. Üb.)

trügerisch: Stendhals Napoleon ist nicht der von Taine, der wiederum ist nicht der von . . . Ich will das nicht fortsetzen. Dann fügte er hinzu, daß es zumindest ein Gebiet gebe, das der Psychologie ganz und gar verschlossen bleibe, wo sie nichts zu suchen habe: die Geschichte der Institutionen und Ideen innerhalb einer gegebenen Gesellschaft und während einer bestimmten Epoche. Dort könne die »intuitive Einbildungskraft« keine Rolle spielen. Hätte ich je Zweifel gehegt, ob eine Untersuchung des Zusammenhangs von *sensibilité* und Geschichte sich lohnte, diese Ausführungen hätten sie augenblicklich zerstreut. Warum, möchte ich nun darlegen.

Zunächst einige Bemerkungen zur Definition. *Sensibilité* ist ein ziemlich altes Wort. Seine Verwendung läßt sich mindestens seit Beginn des 14. Jahrhunderts belegen; das Adjektiv *sensible* ist noch um einiges älter. Im umgangssprachlichen Gebrauch nimmt *sensibilité* verschiedene Bedeutungen an, engere und weitere, die sich in gewissen Grenzen zeitlich lokalisieren lassen. Im 17. Jahrhundert scheint das Wort vor allem eine gewisse Empfänglichkeit des Menschen für Eindrücke moralischer Art zu bezeichnen: man spricht zu dieser Zeit viel von der *sensibilité* gegenüber dem Wahren, dem Guten, dem Glück etc. Im 18. Jahrhundert bezeichnet das Wort eine besondere Kategorie menschlicher Gefühle wie z. B. Mitleid, Traurigkeit usw. Die Arbeit der Synonymiker bestand damals vor allem darin, die Wörter *sensibilité* und *tendresse* gegeneinander abzugrenzen. So schreibt beispielsweise der Abbé Girard in seinem erlesenen Traktat über die *Synonymes français* (ich benutze die von Beauzée durchgesehene Ausgabe, Paris 1780, Bd. 2, S. 38): »Die *Sensibilité* hängt mehr von der Empfindung *(sensation)*, die *tendresse* mehr vom Gefühl *(sentiment)* ab. Diese steht unmittelbar in Beziehung zu den lebhaften Regungen einer Seele, die einem Gegenstand zustrebt; sie ist aktiv. Jene hat eine ausgeprägte Beziehung zu den Eindrücken, welche die Seele von den Gegenständen empfängt; sie ist passiv [. . .]. Die Hitze des Blutes treibt uns zur *tendresse;* zart ausgebildete Organe gehören zur *sensibilité.* Junge Leute werden also zärtlicher *(plus tendre)* sein als Greise; Greise sensibler als junge Leute . . .«

Es gibt aber noch andere Bedeutungen des Wortes, halb wissenschaftliche und halb philosophische Bedeutungen, die

durch die Bildung, wie man sie auf Gymnasien vermittelt, nach und nach zu den vorherrschenden werden. So heißt es schon bei Littré unter *sensibilité:* »Eine in bestimmten Teilen des Nervensystems lokalisierte Eigenschaft, durch welche Menschen und Tiere Eindrücke wahrnehmen, seien diese nun durch äußere Gegenstände hervorgerufen oder im Innern entstanden.« Wir selbst wollen uns weder auf die völlig illusorische Anstrengung einer eigenen Definition einlassen noch auf die überholte Psychologie der Seelenvermögen zurückgreifen (es gab deren bekanntlich drei: Verstand, *sensibilité* und Wille). *Sensibilité* soll für uns jetzt und im Fortgang unserer Studie das affektive Leben und seine Ausdrucksformen bezeichnen.

Ich erwarte darauf folgenden Einwand: »Wenn dem so ist, was wird dann aus Ihrem Thema: die *sensibilité* und die Geschichte? Nehmen wir ein Beispiel: Dem affektiven Leben und folglich der *sensibilité,* so wie Sie sie definieren, liegen die *Emotionen* zugrunde. Läßt sich aber etwas im strengsten Sinne Individuelleres und eindeutig Subjektiveres denken als eine Emotion?« Wir wollen den Einwand prüfen. (Aber zuvor möchte ich den Leser darauf hinweisen, daß ich mich in allem folgenden auf den ausgezeichneten Band VIII der *Encyclopédie Française: La Vie Mentale* beziehe. Zum erstenmal haben Gelehrte, die führende Positionen in der psychologischen Forschung unseres Landes innehaben, eine Gesamtdarstellung der psychischen Entwicklung des Menschen vom einen Ende seiner Laufbahn bis zum anderen, vom Tag seiner Empfängnis bis zum Tag seines Todes geliefert. Ich beziehe mich insbesondere auf den originellen Aufsatz des Dr. Wallon: wenige Texte können einen nach Klarheit suchenden Historiker besser befriedigen.)

Was also, wird man einwenden, gibt es Individuelleres als eine Emotion? Und was wäre flüchtiger, momenthafter? Sind Emotionen nicht eine Parade oder eine augenblickliche Riposte auf äußere Reize? Und drücken sich in ihnen nicht organische Veränderungen aus, die definitionsgemäß nicht mitteilbar sind? Tatsächlich ist das affektive Leben, wie Charles Blondel in seiner *Einführung in die Kollektivpsychologie*[1] formuliert, das unabdingbar und unerbittlich Subjektive in uns. Was hat aber dann die Geschichte mit diesem ganzen Personalismus,

Individualismus und psychologischen Subjektivismus zu schaffen? Verlangt man vielleicht vom Historiker, bestimmte Anfälle von Angst, Wut, Freude oder Beklemmung bei Peter dem Großen, Ludwig XIV. oder Napoleon in ihren organischen Ursachen zu analysieren? Wenn der Historiker uns sagt: »Napoleon hatte einen Wutanfall«, oder aber: »Er erlebte einen Moment großer Freude« – ist seine Aufgabe damit nicht beendet? Soll er sich vielleicht auf das physiologische Geheimnis der Eingeweide eines großen Mannes einlassen?

Dies sind wohl Scheinprobleme. Denn zunächst einmal ist eine Emotion etwas anderes als eine bloße automatische Reaktion des Organismus auf Reize der Außenwelt. Es ist keineswegs erwiesen, daß die Reaktionen, die eine Emotion begleiten und die ihr Kennzeichen sind, immer so beschaffen wären, daß die Gesten eines emotional erregten Menschen schneller, präziser, vielseitiger und lebhafter werden, wie dies bei der Parade oder der Riposte der Fall ist. Ganz im Gegenteil.

Die Emotionen konstituieren vielmehr neue Handlungsschemata, die – wie Dr. Wallon ausführt – nicht mit bloßen Reaktionsautomatismen verwechselt werden dürfen. Schon deshalb nicht, weil sie aus anderen Quellen des organischen Lebens gespeist werden.

Für uns Historiker, die wir kaum berufen sind, in solchen Tiefen zu schürfen, ist dies allerdings wenig bedeutsam. Viel wichtiger ist, daß die Emotionen, wenn sie nicht mit bloßen Reaktionen auf die Außenwelt verwechselt werden, eine besondere Eigenschaft aufweisen, von der jemand, der sich mit dem gesellschaftlichen Leben seiner Artgenossen beschäftigt, diesmal nicht länger abstrahieren kann: *Emotionen sind ansteckend.*

Sie implizieren zwischenmenschliche Beziehungen und kollektive Verhaltensweisen. Zweifellos gründen sie in organischen Ursachen, die individuell verschieden sind, und entstehen oft anläßlich eines Ereignisses, das je ein Individuum allein angeht oder zumindest mit besonderer Heftigkeit berührt. Aber ihre Ausdrucksformen sind das Ergebnis einer bestimmten Reihe von Erfahrungen des Zusammenlebens, von vergleichbaren und gleichzeitigen Reaktionen auf den Schock identischer Situationen und gleichartiger Kontakte. Sie sind die Folge einer bestimmten Fusion, einer gegenseitigen

Reduktion verschiedener *sensibilités*, so daß die Emotionen sehr rasch die Macht erlangten, durch eine Art von mimetischer Ansteckung bei allen Anwesenden jenen affekt-motorischen Komplex hervorzurufen, welcher dem Erlebnis eines einzelnen entspricht.

Die Emotionen konstituierten als Beziehungsmedium zwischen mehreren Individuen, die wechselweise als Initiatoren oder Adressaten auftreten, allmählich ein System intersubjektiver Stimuli, das gleichzeitig mit der Ausdifferenzierung von Reaktion und *sensibilité* jedes einzelnen sich selbst situationsabhängig veränderte. Dies um so mehr, als die so entstandene Übereinstimmung und Gleichzeitigkeit der emotionalen Reaktionen für die Gruppe größere Sicherheit oder größere Macht bedeuteten. Dieser Vorteil legitimierte in der Folge die Herausbildung eines eigentlichen Systems von Emotionen. Sie wurden zu einer Art Institution und folgten gleichsam rituellen Regeln. Bei den Primitiven sind viele Zeremonien Simulationsspiele, die den offensichtlichen Zweck verfolgen, durch gleiche Verhaltensweisen und Gesten eine identische Gemütsbewegung zu erzeugen, alle Beteiligten in einer Art höherer Individualität zusammenzuschweißen und auf dieselbe Handlung vorzubereiten.

Halten wir hier inne. All dies ist doch kaum dazu angetan, die Historiker gleichgültig zu lassen. Sicherlich, es handelt sich dabei um Gesellschaften, die wir weiterhin als »primitiv« bezeichnen, obwohl wir ebenfalls weiterhin das Wort für absurd erklären. Sagen wir also, daß es sich um noch stammelnde Gesellschaften handelt. Aber seien wir doch ehrlich. Diese stammelnden Gesellschaften nehmen in der Vergangenheit des Menschen mehr Zeit und Raum ein als unsere heutigen beredten Gesellschaften, und sie haben in uns viel von ihrem Stammeln zurückgelassen. Denn nichts geht verloren, wenn alles sich umbildet. Aber das, was wir soeben gesagt haben, erlaubt uns vor allem, etwas Gewichtigeres zu erfassen, nämlich die Genese der intellektuellen Tätigkeit.

Die intellektuelle Tätigkeit setzt das gesellschaftliche Leben voraus. Die Entwicklung ihrer unerläßlichen Werkzeuge (in erster Linie der Sprache) impliziert mit Notwendigkeit die Existenz einer menschlichen Umwelt, denn schließlich ist es ihr Ziel, zwischen den Bewohnern der gleichen Lebenswelt

Beziehungen herzustellen. Lassen sich nun aber die ersten Ansätze zu bewußten intersubjektiven Beziehungen nicht gerade in dem Sektor finden, den wir das emotionale Leben genannt haben? Hat man nicht allen Grund zu der Annahme, daß das spezialisierte Organ der Sprache, die artikulierte Rede, sich aus demselben Fundus organischer Tätigkeiten, tonischer Tätigkeiten, entwickelt hat wie die Emotionen, wenn man sieht, wie noch heute Störungen der tonischen Funktionen sogleich Ausdrucksstörungen nach sich ziehen? – Nur ist zwischen den Emotionen und den Repräsentationen sehr bald ein Antagonismus aufgetaucht und eine Unvereinbarkeit zutage getreten. Denn man hat schnell festgestellt, daß einerseits die Emotionen das Funktionieren der intellektuellen Tätigkeit zu beeinträchtigen pflegen. Andererseits wurde bald klar, daß das beste Mittel zur Unterdrückung einer Emotion darin besteht, sich genau die Motive oder die Ursachen zu vergegenwärtigen, sich selbst mit Distanz zu betrachten oder sich in eine Rechenaufgabe, in irgendeinen Gedankengang zu vertiefen. Aus seinem Schmerz ein Gedicht oder einen Roman zu machen, war zweifellos für viele Künstler ein Mittel zur Gefühlsanästhesie.

So konnte man in den sich entwickelnden Zivilisationen dem Drama dieses mehr oder weniger langsamen Zurückdrängens der emotionalen durch die intellektuellen Tätigkeiten beiwohnen. Waren es zunächst die Emotionen, die als einzige eine intersubjektive Einheit von Verhalten und Bewußtsein zu verwirklichen vermochten und damit den intellektuellen Austausch und dessen ursprüngliche Werkzeuge allererst entstehen ließen, so gerieten sie in der Folge mit diesen neuen Beziehungsformen in Konflikt, deren Bildung sie allein ermöglicht hatten. Je mehr sich die intellektuellen Verfahren in einer sozialen Umgebung verbreiteten, in der alle zwischenmenschlichen Beziehungen allmählich durch Institutionen oder Techniken immer besser geregelt wurden, um so stärker wurde die Tendenz, die Emotion als eine Störung des Handelns anzusehen, als etwas Gefährliches, Lästiges, Häßliches oder zumindest als etwas Schamloses. Der »ganze« Mann macht wenig Aufhebens. Wenn er sich aber auf eine Sache etwas zugute tun würde, dann darauf, daß er stets kaltes Blut bewahrt und niemals seine Gefühle verrät. Freilich kennen

unsere Gesellschaften nicht nur »ganze« Männer.

Wird jemand behaupten wollen, daß ein solches Schema (dessen Elemente dem oben erwähnten Artikel von Henri Wallon entliehen sind) für den Historiker wertlos sei? Sicher hängt alles davon ab, was man unter Geschichte versteht. Ich meine jedenfalls, daß es von einigem Interesse ist, und daß es uns nicht nur das Verständnis für das Verhalten der Menschen früherer Epochen erleichtert, sondern auch den Schlüssel zur Definition einer Forschungsmethode liefert, deren Skizzierung im folgenden versucht werden soll.

Es gibt ein Buch, das in Frankreich nicht jenes Ansehen erlangt hat, das es verdiente, nämlich Huizingas *Herbst des Mittelalters*[2]. Sollte es für die relative Erfolglosigkeit dieses Buches vielleicht tiefere Gründe geben?

Im ersten Kapitel über *Die Spannung des Lebens* beschreibt der Autor die souveräne Gewalt und explosive Heftigkeit der Emotionen, die in diesem ausgehenden Mittelalter oft die rationalsten; wohldurchdachten Pläne über den Haufen warfen. »Der moderne Mensch macht sich in der Regel keine Vorstellung von der zügellosen Extravaganz und Entflammbarkeit des mittelalterlichen Gemütes.«[3]

Huizinga machte in dem ausgeprägten Gerechtigkeitsgefühl jener Zeit in den meisten Fällen die einfache Übertragung eines Rachebedürfnisses aus. Er zeigt, daß dieses Gerechtigkeitsgefühl zwischen zwei Polen aufs höchste gespannt ist: dem heidnischen Talionsprinzip und dem religiösen Schrekken vor der Sünde, diesem Geschenk des Christentums. Doch die Sünde war für diese gewalttätigen und impulsiven Menschen meist nur eine andere Art, die Handlungsweise ihrer Feinde zu bezeichnen. Uns Menschen des 20. Jahrhunderts und bereits (oder vielleicht vor allem?) des 19. Jahrhunderts – die wir die Züchtigungen mit Luzidität und Vorsicht zu dosieren, mit Bedächtigkeit und Maß zu verwalten suchen, mit dem Tropfenzähler sozusagen –, uns, und gerade im Unterschied zu uns, zeigt Huizinga die Menschen des späten Mittelalters als solche, die letztlich nur eine Alternative kannten, kategorisch und brutal: den Tod oder die Gnade. Und zwar eine oft unverständliche Gnade, brüsk, plötzlich, total und unverdient, wenn eine Gnade überhaupt unverdient sein kann . . . »So grell und bunt war das Leben«, schließt Huizin-

ga, »daß es den Geruch von Blut und Rosen in einem Atemzuge vertrug.«[4]

Nun, all dies wird zu Recht und auch recht hübsch gesagt, hinterläßt aber trotzdem ein gewisses Unbehagen. Ist da gute Arbeit geleistet worden? Kann das Problem, auf solche Weise gestellt, überhaupt gelöst werden? Kann in diesem Zusammenhang wirklich von einer besonderen und distinkten Periode in der affektiven Geschichte der Menschheit gesprochen werden? Jene plötzlichen Wechsel, jener plötzliche Umschwung von Haß zu Großmut, von der rasendsten Grausamkeit zum pathetischsten Mitleid wären dann Zeichen einer epochenspezifischen Störung, Zeichen für den Ausgang des Mittelalters, den Verfall, den mittelalterlichen Herbst – im Gegensatz zum Anbruch des Mittelalters, zum mittelalterlichen Frühling oder aber zum Beginn der Neuzeit.

Für die Anfänge des Mittelalters bezweifle ich diese Annahme ein wenig. Eine Lektüre Gregor von Tours' würde bald Klarheit in die Debatte bringen . . . Und ich bezweifle sie ein wenig für den Beginn der Neuzeit. Aber wie auch immer. Bereits vor einigen Jahren gab ich anläßlich einer Reihe von Vorträgen über die Ursprünge der französischen Reformation meinen Zuhörern folgende Fragen zu bedenken: Trifft Calvin nicht ganz spontan das Empfinden der Franzosen seiner Zeit, wenn er in seiner Theologie mit Nachdruck auf dem völlig willkürlichen und bedingungslosen Geschenkcharakter der Gnade besteht, die den Auserwählten zuteil wird? Oder wenn er so oft von seinem unüberwindbaren Widerwillen gegen die doppelte Buchführung der guten und schlechten Taten Zeugnis ablegt, welche in den Büros des Höchsten ein Heer unbestechlicher Buchhalter beschäftigt und die mit einer Schlußrechnung endet? Trifft Calvin, der übrigens seinen Gott so oft mit einem König vergleicht, damit nicht ganz spontan das Empfinden seiner Zeitgenossen, die den König während seines rastlosen Reisens (das am Tage seiner Thronbesteigung begann und erst mit seiner Überführung nach Saint-Denis endete) nur zu erblicken brauchten, um unverzüglich ihre Werkzeuge niederzulegen und eiligst herbeizulaufen, seinen Steigbügel, seinen Mantelsaum oder wenigstens die Flanke seines Pferdes zu küssen? Es ist die Gerechtigkeit des Königs, der in seiner Herrlichkeit vorbeizieht, der als

Statthalter Gottes auf Erden, wie Gott selbst, alles vermag, jenseits des Gesetzes. Eine Handbewegung, und der Kopf fällt. Eine Handbewegung, und der Mann ist gerettet. Es gibt keine Halbheiten, keine Abstufungen, keinen Mittelweg; nur die Gnade oder den Tod . . .

Aber warum eher die Gnade als den Tod? Sollte es etwa nach einer genauen Prüfung der Taten und Verdienste einen Zweifel gegeben haben? – Niemals. Es ist unsere Justiz, die wiegt und abwägt, die zögert, abtastet und dosiert. Für die Justiz des 16. Jahrhunderts gibt es nur Alles oder Nichts. Und wenn die Justiz Alles gesagt hat oder aber Nichts, dann schreitet der König ein. Aber nicht um zu nuancieren oder zu dosieren; sondern der König erweist nach Belieben nicht Gerechtigkeit, sondern Erbarmen. Es kann einen Unwürdigen treffen, genau wie die Nächstenliebe auch, jene große Tugend der christlichen Welt. Das spielt keine Rolle. Das Volk zerbricht sich darüber genausowenig den Kopf wie der König selbst. Es ist glücklich über die Gnadenbezeigung, ob diese nun einem Verbrecher oder einem Erbarmungswürdigen zufällt. Ebenso wie es gleichermaßen befriedigt ist, Barmherzigkeit an einem Schurken statt an einem braven Mann zu üben. Was zählt, sind nicht die mildernden Umstände oder der Stand der Buchführung, sondern das Erbarmen als solches, als reine Gabe. Die Gnade als reine Gnade . . .

Erinnern wir uns an irgendeine Schilderung aus jener Zeit: Der Schuldige liegt auf den Knien, die Augen verbunden, den Kopf auf dem Block . . . Der rote Mann hat schon das Schwert erhoben. Und plötzlich Schreie, ein Reiter sprengt auf den Platz, mit der erhobenen Hand eine Papierrolle schwenkend: Gnade, Gnade! Nur dieses eine Wort. Denn der König schenkt Gnade; er führt nicht Buch über irgendwelche Verdienste. So auch der Gott Calvins. Und so auch jener Mensch des plötzlichen Umschwungs, der unvermittelten Kehrtwendung, der nach Huizinga der Mensch *par excellence* des ausgehenden Mittelalters ist. Zweifellos hätte Huizingas Buch an Klarheit gewonnen, wenn er dargelegt hätte, daß jedes menschliche Gefühl ambivalent ist, zugleich es selbst und sein Gegenteil. Eine Art fundamentale Gemeinsamkeit verbindet stets die entgegengesetzten Pole unserer Affektzustände. Die allgemeinen Umstände, das Gerüst unserer Ideen und gewisse

subjektive Einstellungen können erklären, warum in einem bestimmten Fall und in einem bestimmten Moment gerade der eine Pol dominiert, etwa der Haß über die Liebe oder das Mitleid über die Grausamkeit. Aber diese kontrastierenden Zustände gehören trotzdem zusammen, und der eine kann nicht manifest werden, ohne die mehr oder weniger latente Gegenwart des anderen hervorzurufen. Daher die Oszillationen, die abrupten Veränderungen und Verwandlungen, die die Logik aus der Fassung bringen. Wie das Gefühlsleben der einzelnen kann auch das affektive Leben menschlicher Gruppen während einer bestimmten Epoche nicht durch ein bloßes Nebeneinander platter Farbtöne wiedergegeben werden. Es ist vielmehr eine Resultante, und zwar sowohl von entgegengesetzten, sich auf natürliche Weise gegenseitig hervorrufenden Tendenzen als auch von Strebungen, die je nach Objektfixierung verschieden ausgerichtet sein können.

Beginnen wir aber mit dem Allgemeinen, mit dem »Menschlichen«, und schreiten anschließend zum Besonderen und Umstandsbedingten fort, so kommen wir nicht länger in Versuchung, »das Leben des Mittelalters« mit einer besonderen »Spannung« auszuschmücken, wodurch es eine spezifische Einzigartigkeit erlangt hätte. Denn das Leben des Mittelalters hat damit nichts zu tun. Oder vielmehr das Problem ist fehl am Platz, es ist schlecht gestellt.

Wenn hingegen die Ambivalenz der Gefühle als universelles, als »menschliches« Faktum unterstellt wird, ist es dann statthaft, in der Geschichte der menschlichen Gesellschaften Epochen zu unterscheiden, in denen die Strömungen häufiger und gewaltsamer ihre Richtung wechseln? Ist die Annahme erlaubt, daß zu bestimmten Zeiten die einen Tendenzen an Häufigkeit und Gewalt die anderen übertrafen, die Grausamkeit das Mitleid, der Haß die Liebe? Allgemeiner ausgedrückt: Ist die Annahme zulässig, daß es in der Geschichte Perioden prädominierender Intellektualität gegeben hat, die auf Perioden besonders ausgeprägter Affektivität folgten? Und warum, und wie?

Hier scheinen mir diesmal die richtigen Fragen gestellt zu sein, diejenigen, welche Huizinga, auf die Gefahr hin, Verwirrung zu stiften, nicht gestellt hat. Es fehlt jene Bemühung um die Probleme der Genese, welche vorhin vielleicht einigen

Lesern lästig und unangebracht erscheinen konnten, jetzt aber wohl verstanden werden.

Freilich ist der Versuch einer Rekonstruktion des affektiven Lebens einer bestimmten Epoche eine zugleich faszinierende und unendlich schwierige Aufgabe. Doch der Historiker hat kein Recht zu desertieren. Ohne diesen Versuch zu unternehmen (wo nicht zu einem guten Ende zu führen), macht er sich nämlich zum Komplizen von Thesen, wie ich sie eingangs erwähnt habe. Zu viele Historiker sagen immer noch: »Man kann die Psychologie benutzen«, nämlich zur Interpretation gesicherter Fakten über den Charakter, die Handlungsweise und das Leben eines großen Mannes, eines jener Männer, »welche die Geschichte machen«. Doch was soll unter dieser Psychologie verstanden werden? Etwa jene Sorte leicht philiströser Weisheiten auf der Basis alter Sprichwörter, verblühter literarischer Reminiszenzen und erworbener oder überkommener Lebensklugheit, die unseren Zeitgenossen als Führer in den Alltagsbeziehungen mit ihresgleichen dient?

Gespickt mit einigen gut gewählten Zitaten, einigen effektvollen Sentenzen und eingekleidet in einen schönen akademischen Jargon, ist sie es, die in jenen unzähligen *chefs d'œuvre* des historischen Romans Wunder wirkte, welche zehn Jahre lang die Auslagen unserer Buchhandlungen überfluteten. (Es hat allerdings den Anschein, als ob ihr gräßlicher Muff schließlich die Leser abgeschreckt hätte.) Wenn wir Psychologie sagen, hören wir Bouvard und Pécuchet, wie sie im Vollbesitz all der Erfahrungen, die sie aus dem Umgang mit den Putzmacherinnen und Krämerinnen ihres Viertels geschöpft haben, die Gefühle von Agnes Sorel für Karl VII. oder von Ludwig XIV. für die Montespan so zurechtbiegen, daß ihre Verwandten und Freunde beim Lesen ausrufen: »Genauso war es!« Psychologie, das ist auch der Childerich des Abbé Velly, der unseren guten Meister Camille Jullian belustigte. So schreibt Velly in seiner *Histoire de France* (1755): »Prinz Childerich war ein großer Abenteurer. Er war der schönste Mann seines Königreichs. Er war mutig und geistreich. Mit einem gefühlvollen Herzen geboren, überließ er sich zu sehr der Liebe: das war der Grund für sein Verderben . . .« Es darf gespottet werden.

Was für ein vorzügliches Feld für die Forschungen, die

Rekonstruktions- und Interpretationsversuche des Historiker-Psychologen wäre dagegen jenes Gebiet, wo die »intuitive Einbildungskraft« angeblich nichts verloren hat, also das Gebiet der Geschichte der Ideen und der Institutionen . . . Es ist sogar sein Forschungsgebiet schlechthin, denn die Ideen und der Mechanismus der Institutionen einer Epoche können vom Historiker nicht verstanden und verständlich gemacht werden ohne eine grundlegende Bemühung, die ich eine psychologische nennen würde. Er muß die Gesamtheit der Existenzbedingungen einer Epoche in Beziehung setzen zu dem Sinn, den die Menschen derselben Epoche mit ihren Ideen verbinden. Denn diese Bedingungen überziehen die Ideen – wie alles andere – mit der eindeutigen Farbe einer Epoche und Gesellschaft, sie legen ihre Krallen auf die Ideen wie auf die Institutionen und deren Funktionsweise. Für den Historiker sind Ideen und Institutionen niemals ewige Gegebenheiten, sondern historische Erscheinungsformen des menschlichen Geistes in einer bestimmten Epoche und unter dem Zwang von Umständen, die sich nie mehr wiederholen.

Doch man soll sich keinen Illusionen hingeben: Die Aufgabe ist schwer, die Arbeitsinstrumente sind rar und schwierig zu handhaben. Welches sind nun die wichtigsten Hilfsmittel?

Zunächst einmal sind es die Wörterbücher und Lexika, die uns die Linguisten oder, genauer, die Philologen anbieten. Diese sind allerdings immer noch sehr ungenügend, unvollständig und unpräzis. Was läßt sich einer Untersuchung des Wortschatzes entnehmen, wenn man etwas über Gefühle erfahren will? Recht wenig. Manchmal lassen sich gewisse fundamentale Existenzbedingungen isolieren, die zu Wortbildungen geführt haben. Um ein mehr als klassisches Beispiel zu nehmen, kann auf diese Weise etwa der bäuerliche Charakter aufgezeigt werden, den die Worte einer Sprache wie des Lateinischen bewahrt haben: so wurde die *Rivalität* nach den Streitigkeiten der Nachbarn um denselben Bewässerungskanal, *rivus*, benannt. Die Charakterisierung des vortrefflichen Mannes, *egregius*, wird mit dem Wert des Viehs verglichen, das man zur besonderen Pflege aus der Herde, *e grege*, nimmt. Das Schwache, *imbecillis*, ruft den Gedanken an eine Pflanze ohne Stütze, *bacillus*, hervor, und der Begriff der Freude, *laetitia*, bleibt eng mit dem des Düngers, *laetamen*, verbun-

den. Sobald es sich jedoch um einen ganzen Komplex von Gefühlen und deren veränderliche Nuancierungen handelt, nützt auch eine erneute Prüfung der einzelnen und fragmentarischen Entwicklungslinien wenig. Keine Wortschatzstudie erlaubt die Rekonstruktion der Gesamtentwicklung eines ganzen Systems von Gefühlen in einer bestimmten Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit. Man muß sich mit monographischen Untersuchungen begnügen, die ungefähr die Rolle eines geologischen Schnitts durch eine große Erdformation spielen, deren Masse aus Zeitgründen nicht genauer geprüft werden konnte. Das so entworfene Schema kann zwar zu tausend verschiedenen Mutmaßungen Anlaß geben, hat aber allenfalls den Wert eines Musters und kann kein statistisches Element für eine Gesamtstudie abgeben.

Die zweite Hilfsquelle ist die Ikonographie, worauf in Frankreich seit gut einem halben Jahrhundert die gedankenreichen und versierten Arbeiten von Emile Mâle aufmerksam gemacht haben. Diese Quelle ist sicher von größter Bedeutung.

E. Mâle hat mit Hilfe der Ikonographie das rekonstruiert, was man die aufeinander folgenden und oft kontrastierenden Kategorien der religiösen Gefühlswelt nennen kann. Er hat so der klassischen, göttlichen, vernunftgemäßen und ganz von einer himmlischen Ruhe erfüllten Kunst des gotischen 13. Jahrhunderts die pathetische, menschliche, gefühlsbetonte und manchmal sinnliche Kunst, die expressive und bewegte Kunst des spätgotischen 15. Jahrhunderts gegenüberstellen können. Er vermochte in der bildenden Kunst mit Präzision das Auftreten dieser oder jener Nuancen des Gefühlsausdrucks zu datieren, die in Verbindung mit anderen die Ausarbeitung von ineinandergreifenden Kapiteln einer Kunstgeschichte des religiösen Gefühls in Frankreich vom 12. bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts ermöglichten. – Man sollte den großen Wert dieses Versuchs und der davon angeregten Arbeiten keinesfalls unterschätzen, weder für die Geschichte des künstlerischen Ausdrucks noch auch für die Geschichte. Dennoch ist Vorsicht geboten.

Zunächst einmal deshalb, weil die Imitation, die Anleihe bei der Kunst benachbarter Länder, stärker in Erwägung gezogen werden muß, als Emile Mâle das getan hat. Wenn es nämlich

stimmt, daß etwas von Anfang an die Perspektive seines zweiten Bandes verfälscht hat, etwas, das er später nur in ungenügender Weise wieder korrigieren konnte, so liegt das an seiner relativen Unbekümmertheit gegenüber der italienischen Kunst und an der Fehleinschätzung der wichtigen Rolle, die die italienische Kunst des 14. Jahrhunderts bei der Entstehung jener pathetischen, realistischen und menschlichen Kunst gespielt hat, deren Entstehung Mâle lediglich auf den gemeinsamen Einfluß der *Meditationes vitae Christi* des Pseudo-Bonaventura und der Mysterienspiele zurückführt.

Die Anleihe ist ein vertracktes Problem, denn es reicht offensichtlich nicht aus zu sagen: »Seht, von dieser in Frankreich vorgefundenen Kunst kommt ein gut Teil aus Italien oder aus Flandern«, um jedes weitere Räsonieren über die Gefühlsentwicklung der französischen Kunst zu unterbinden. Denn der Anleihe liegt ein Bedürfnis zugrunde. Wenn die Franzosen die gefühlvollen Themen übernehmen, die von ihren Nachbarn in Italien oder den Niederlanden entfaltet wurden, so deshalb, weil diese Themen sie tief berühren. Und indem sie sie übernehmen, machen sie sie zu den ihren. Selbst wenn sie einer benachbarten Sprache global einen ganzen Wortschatz entlehnen, machen sie sich die verschiedenen Elemente produktiv zu eigen. Man lese jene massiven, merkwürdigen, zugleich plumpen und subtilen, informierten und tendenziösen Bücher, die Louis Reynaud seinerzeit dem Problem der kulturellen Beziehungen zwischen Frankreich und Deutschland im Mittelalter widmete. Seine Intention war es zu zeigen, wie Deutschland von Frankreich en bloc das gesamte Vokabular des höfischen Benehmens übernimmt: die Wörter und mit den Wörtern die Absicht, (zunächst künstlich) die korrespondierenden Geistes- und Gemütszustände zu erzeugen. Wenn aber das fremde Wort oder das fremde künstlerische Thema angenommen wird, so deshalb, weil es einem Bedürfnis entspricht, zumindest dem Bedürfnis der wenigen, die es sich aneignen . . .

Hier liegt eine zweite Schwierigkeit. Spricht Mâle vom religiösen Gefühl der Massen, so wie er es mit Hilfe der Bilddokumente in seinen Schattierungen nachzeichnet, nicht viel zu sehr als von einem einheitlichen Ganzen? Vielleicht kann man von einem Ganzen sprechen. Aber sobald man die

Dinge genauer betrachtet, tauchen wieder Nuancen auf. Ein Beispiel. Wenn es *ein* pathetisches Thema gibt, dessen Ausarbeitung und Entwicklung hervorragend anhand der Bilddokumente des späten Mittelalters verfolgt werden kann, so ist es wohl das Thema von der Passion der Mutter, die mit der des Sohnes verschmilzt, von der Leidensgeschichte Marias mit ihrem ganzen Anhang von Blut- und Wundenandachten, die bald vor den Augen der Getreuen ausgebreitet werden, um das in jedem Menschen schlummernde doppelte Verlangen nach Mitleid und Grausamkeit zu erregen, bald auf der mystischen Ebene verklärt werden in Darstellungen wie denen der Lebensquelle oder der mystischen Kelter. Das Ganze endet schließlich bei der Gruppendarstellung, in der Maria am Fuß des Kreuzes erscheint: manchmal halb bewußtlos hingesunken, erbarmungswürdig und tragisch, dann wieder aufrecht, in der Haltung, die das Stabat beschreibt:

Stabat Mater dolorosa
Juxta crucem lachrymosa
Dum pendebat filius.

Allein, schon zu Beginn des 16. Jahrhunderts, schon im Jahre 1529, findet sich in dem Buch eines katholischen Theologen, Jean de Hangest, eine Polemik wider die Gegner des Marienkultes: eine Widerlegung der Argumente jener, die solche Darstellungen der Schmerzensreichen für falsch erklären, unter dem Vorwand: *non super Filii passione doluit, aut lachrymata est . . .*

Eine Grille? Dieser Text kam mir neulich wieder in den Sinn, als ich in der *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* von Henri Brémond[5] einen jenen leidenschaftlichen Kontroversen gewidmeten Abschnitt las, welche im 17. Jahrhundert durch diese Kritik des Stabat ausgelöst wurden. Ich entsann mich ihrer ebenfalls, als ich in Marcel Bataillons Buch über *Erasme et l'Espagne*[6] die Passagen über den Erfolg las, den das Thema der weinend am Fuße des Kreuzes hingesunkenen Jungfrau im pathetischen Spanien des ausgehenden 15. Jahrhunderts hatte, aber auch über die Proteste, die diese Einführung eines Elements von veristischem Schmerz in die Frömmigkeit hervorgerufen hat. Es handelt sich um den Konflikt zwischen zwei Methoden und zwei Schulen, zwischen

zwei Konzeptionen des Pathetischen in der innerlichen Religiosität. Genau dieser Gegensatz wird im Sonett von Campanella ausgedrückt, der sich vom Bild des Gekreuzigten abwendet, um sich in die glorreiche Kontemplation des Auferstandenen zu versenken:

»... che ragion vuol ch'e' sia per tutto visto
sol pinto e predicato fra tormenti,
che lievi fûr presso a' piacer seguenti ...?

... Ahi folle volgo, che, affissato a terra
se' di vedere l'alto trionfo indegno,
onde sol miri al di dell'aspra guerra!«[7]

Worauf für immer das Gebet der heiligen Therese antwortet, dieser großartige Aufschrei einer leidenschaftlichen Frau:

»... Ich liebe Dich mehr um Deiner Agonie und Deines Todes als um Deiner Auferstehung willen. Denn auferstanden, aufsteigend in die azurnen Räume, mit dem Universum zu Deinen Füßen, wirst Du Deine Dienerin weniger benötigen ...«

Mißbräuchliche und unvorsichtige Verallgemeinerungen führen also zu nichts. Wir müssen zu dosieren, abzuwägen, abzuschätzen verstehen und uns nicht vormachen, der Glaube sei in einem bestimmten Moment jemals etwas Einheitliches. Je lebendiger er ist, desto persönlicher, spezifischer ist er auch, desto starrsinniger in seinen Eigenarten. Halten wir jene eigentümlich franziskanische Form der Verehrung des barmherzigen Gottes oder der hingesunkenen Mutter, halten wir jene Art der Darstellung der Leiden Christi und die Verklärung seiner Wunden nicht für die universelle Methode, die von allen mystischen Gläubigen einer mehr als andere Epochen nach einem verinnerlichten Christentum verlangenden Zeit einstimmig akzeptiert worden wäre.

Korrekturen, die in nichts den Wert eines Werks wie desjenigen von Emile Mâle schmälern, die uns aber eine Vorsicht lehren, die er selbst nicht immer geübt hat.

Welche Hilfsquelle gibt es noch? Die Literatur. Damit meinen wir nicht nur die literarische Aufzeichnung jener Grade der Sensibilität, die die Epochen und vor allem die Generationen voneinander abgrenzen, sondern auch die Art und Weise, mit der sie eine bestimmte Form von Gefühl erschafft und anschließend unter den Massen verbreitet, deren

Umfang übrigens genau abgewogen werden muß. Denn das Publikum eines höfischen Romans des Mittelalters ist weder zahlenmäßig noch in seiner Beschaffenheit dasselbe wie das eines Feuilletonromans des 19. oder das eines populären Films des 20. Jahrhunderts. – Aber warum greifen wir nicht, da es sich hier doch um die *sensibilité* und ihre Abstufungen handelt, ohne Umschweif auf die beiden bereits erschienenen Bände über den *Préromantisme français* von André Monglond zurück, wo Kapitel einer Geschichte des literarischen Gefühls in Frankreich mit derselben auserlesenen Finesse, demselben denkerischen Feingefühl und Geschmack entworfen werden, mit denen ein Henri Brémond die Bände seiner Literaturgeschichte des religiösen Gefühls redigierte? Warum gehen wir nicht gleich zu dem zweiten Band über, der ganz dem »Meister der sensiblen Seelen«, Jean-Jacques Rousseau, und seinen Wegbereitern, Freunden und Beschützern gewidmet ist?

Dies alles ist von unschätzbarem Wert, unter der Bedingung allerdings, daß im Umgang mit literarischen Texten dieselben kritischen Vorsichtsmaßnahmen beachtet werden wie bei der Analyse und beim Gebrauch von Dokumenten der bildenden Kunst. Unter der Bedingung, daß man sich weder in der Ausdehnung noch in der realen Tiefe jener Gefühlswogen täuscht, die die Literaturgeschichte mit einer Art unerbittlicher Logik aufeinander folgen läßt, während sie sich in Wirklichkeit andauernd gegenseitig verdecken und entdecken.

Ist das 18. Jahrhundert die triumphale Epoche der *sensibilité*? Ich bin davon überzeugt. Dennoch komme ich auf die *Französischen Synonyme* von Girard zurück: »Die *tendresse* ist eine Vorliebe *(un faible)*. Die *sensibilité* eine Schwäche *(une faiblesse)*. Die *sensibilité* zwingt uns zu wachsamer Beobachtung der Umwelt in unserem eigenen Interesse. Die *tendresse* veranlaßt uns, im Interesse der anderen zu handeln. Das sensible Herz wird nicht bösartig sein, denn es könnte den anderen nicht treffen, ohne sich selbst zu verletzen. Das zärtliche Herz *(le coeur tendre)* ist gut, denn die *tendresse* ist handelnde *sensibilité*. Ich glaube gern, daß das sensible Herz nicht der Feind der Menschheit ist. Aber ich fühle, daß das zärtliche Herz ihr Freund ist.«

Hier hätten wir also auf wenigen Zeilen (die gesamte Differenzierung der Wörter *sensibilité* und *tendresse* nimmt vier

Seiten ein) eine eindrucksvolle Anklagerede aus dem Jahre 1780, die sicherlich für eine gültige Übersetzung des französischen Empfindens gehalten werden kann (ich will sagen: des Empfindens der kultiviertesten Franzosen jener Zeit) – eine einprägsame Anklagerede also gegen jene weinerliche und überspannte *sensibilité*, die »Empfindsamkeit«, die zweifellos einen großen Teil des 18. Jahrhunderts geprägt hat. Aber eben, wie man sieht, nur einen Teil, und nicht ohne einige, zwar wenig heftige, aber dafür um so klarsichtigere Reaktionen hervorzurufen.

Rekapitulieren wir unsere Hilfsquellen. Wir haben *moralische Dokumente*, die wir den Gerichtsarchiven und dem, was man mit einem weiten Begriff als Kasuistik bezeichnen kann, entnehmen. Dann *künstlerische Dokumente*, jene Elemente, die die bildenden Künste und, richtig befragt, auch die Musik liefern; schließlich *literarische Dokumente* (mit all den Vorbehalten, die ich soeben angezeigt habe). Wir stehen doch trotz allem nicht mit leeren Händen da? Und wenn wir vor allem und immer den Kontakt mit den psychologischen Forschungen und ihren Ergebnissen aufrechterhalten; wenn wir es uns zur Regel machen, uns niemals einzulassen auf diese psychologischen, auf die Geschichte angewandten Forschungen oder auf eine Geschichtsschreibung, die die Entwicklung psychologischer Gegebenheiten zu rekonstruieren versucht – ohne uns zuerst über den letzten Stand des Problems zu informieren (denn was nützt das Blättern in jenen alten Büchern, deren Titel wir nur deshalb im Gedächtnis behalten haben, weil man uns vor zwanzig, dreißig, vierzig Jahren auf dem Gymnasium davon erzählt hat, während sie in Wirklichkeit meist damals schon veraltet waren); wenn wir uns also von Anfang an auf die letzten Ergebnisse kritischer Studien unserer Nachbardisziplin, der Psychologie, stützen – dann können wir, glaube ich, eine Reihe von Arbeiten in Angriff nehmen, die uns noch fehlen. Und solange sie uns fehlen, wird es Geschichte im emphatischen Sinn nicht geben. Wir haben keine Geschichte der Liebe, keine Geschichte des Todes[8]. Wir haben keine Geschichte der Barmherzigkeit, keine der Grausamkeit, keine der Freude. Dank Henri Berrs *Semaines de Synthèse* besitzen wir eine flüchtige Skizze zu einer Geschichte der Angst. Sie allein mag zur Genüge zeigen, von welcher Bedeutung solche

Versuche sein können . . .

Wenn ich sage, wir hätten keine Geschichte der Liebe und keine der Freude, so fordere ich wohlgemerkt nicht eine Studie über die Liebe oder die Freude in allen Zeiten, Epochen und Zivilisationen. Ich gebe eine Forschungsrichtung an, und zwar nicht für Experten, für reine Physiologen, reine Moralisten oder reine Psychologen im mondänen und traditionellen Sinn des Wortes. Nein. Ich fordere die Aufnahme einer breitangelegten kollektiven Untersuchung der fundamentalen menschlichen Gefühle und ihrer Ausdrucksweisen. Dabei sind Überraschungen zu erwarten. Ich sprach vom Tod. Nehmen wir doch den 9. Band von Henri Brémonds *Literaturgeschichte des religiösen Gefühls in Frankreich* zur Hand, seine Studie über *La Vie Chrétienne sous l'Ancien Régime* von 1932, und öffnen wir diese beim Kapitel *L'Art de Mourir*. Nicht einmal dreihundert Jahre sind vergangen; aber welch ein Abgrund zwischen den Sitten und Gefühlen der Menschen jener Zeit und den unsrigen . . .

Betrachten wir für einen letzten Überblick noch einmal jene Skizze, mit der ich begann, die Skizze der verschiedenen Bedeutungen von Affektivität und Intellektualität in der Geschichte der Menschheit, die ich mit Hilfe des 8. Bandes der *Encyclopédie Française* nachzeichnete. Erinnern wir uns an jene Art von Kurve, die aufzeigte, wie das System der emotionalen Tätigkeiten in seiner Gesamtheit in Schach gehalten und immer mehr zurückgedrängt wurde von der wuchernden Masse, dem unaufhaltsamen System der intellektuellen Tätigkeiten, welche erobernd und beherrschend die Gefühle immer mehr an die äußerste Peripherie, in eine zweitrangige und verächtliche Rolle zurückwarfen.

Wenn man selbst einer jener maßlosen Rationalisten alter Schule ist, die wir alle gekannt haben (und vielleicht in gewissen Stunden ziemlich leicht noch in uns selbst entdecken können), so kann man nun freilich einen Triumphgesang auf den Fortschritt anstimmen; auf die Vernunft, auf die Logik. Oder möchten Sie, daß wir gemeinsam den Text noch einmal lesen, den ich vorhin benutzte?

»Die Emotionen konstituierten als Beziehungsmedium zwischen mehreren Individuen, die wechselweise als Initiatoren oder Adressaten auftreten, allmählich ein System intersubjek-

tiver Stimuli, das gleichzeitig mit der Ausdifferenzierung von Reaktion und *sensibilité* jedes einzelnen sich selbst situationsabhängig verändert. Dies um so mehr, als die so entstandene Übereinstimmung und Gleichzeitigkeit der emotionalen Reaktionen für die Gruppe größere Sicherheit oder größere Macht bedeuteten. Dieser Vorteil legitimierte in der Folge die Herausbildung eines eigentlichen Systems von Emotionen. Sie wurden zu einer Art Institution und folgten gleichsam rituellen Regeln. Bei den Primitiven sind viele Zeremonien Simulationsspiele, die den offensichtlichen Zweck verfolgen, durch gleiche Verhaltensweisen und Gesten eine identische Gemütsbewegung zu erzeugen, alle Beteiligten in einer Art höherer Individualität zusammenzuschweißen und auf dieselbe Handlung vorzubereiten.«

Das gilt in hervorragender Weise für die großen Feste der Eingeborenengesellschaften und zum Beispiel für den »Pilu« der Kanaken Neu-Kaledoniens, dessen Beschreibung man in dem ausgezeichneten Buch von Maurice Leenhardt *Menschen der Großen Erde*[9] findet (einem Werk, das zugleich der französischen Wissenschaft und der Menschheit Ehre macht). Brauchen wir daran auch nur eine einzige Silbe zu verändern, damit es auf so viele tragische Schauspiele zutrifft, die sich täglich vor unseren Augen abspielen, auf so viele geduldige, hartnäckige, zugleich weise und triebhafte Anstrengungen? Brauchen wir eine einzige Silbe zu verändern, um mit Bestürzung zu entdecken, daß die Emotionalität in jedem von uns lebt, stets bereit, die Intellektualität zu überfluten und in der evolutiven Entwicklung, auf die wir so stolz waren, der vom Gefühl zum Denken, von der emotionalen zur artikulierten Rede, eine plötzliche Umkehr herbeizuführen?

Die *sensibilité* in der Geschichte: ein Thema für distinguierte Dilettanten . . . Sputen wir uns, zur eigentlichen Geschichte zurückzukehren, nicht wahr? Zu den Umständen der Pritchard-Affäre. Zur Frage der Heiligen Stätten. Oder zur Aufzählung der Salzspeicher im Jahre 1563. Das ist Geschichte. In der sollen unsere Kinder in den Klassenzimmern und unsere Studenten in den Universitäten unterrichtet werden. Dagegen die Geschichte des Hasses, die Geschichte der Angst, die Geschichte der Grausamkeit, die Geschichte der Liebe: verschonen Sie uns um Gottes willen mit diesen abgeschmackten

Märchen! Aber diese abgeschmackten, der Menschheit so fernen Märchen – vielleicht werden sie die Welt morgen in ein stinkendes Leichenhaus verwandeln?

Wer sich zu Beginn vielleicht gefragt hat: »Worauf zielt eigentlich diese ganze Psychologie?« kann, so meine ich, jetzt den Schluß ziehen: sie zielt auf die Geschichte. Auf die älteste wie auf die jüngste Geschichte. Auf die der primitiven Gefühle *in situ* wie auf die der wieder durchgebrochenen primitiven Gefühle. Auch auf unsere Geschichte der ständigen Wiederkehr und Wiederauferstehung von Gefühlen. Kult des Blutes, des Blutroten, so animalisch es irgend geht. Kult des machtvoll Elementaren, als Ausdruck der Erschöpfung der vergewaltigten Tiere, die wir sind: erdrückte, ausgelaugte Tiere, plattgewalzt von dem rasenden Lärm, der rasenden Dynamik Tausender von Maschinen, die uns zur Obsession geworden sind. Kompensatorisches Wiederaufleben eines Kults der Mutter Erde. Nicht minder universelles Wiederaufleben eines Kults der nährenden und heilenden Sonne: Nudismus und Camping, selbstvergessenes Gleiten in Luft und Wasser. Verherrlichung primärer Gefühle unter jähem Bruch der Orientierungs- und Wertmuster; Verherrlichung der Härte auf Kosten der Liebe, des Animalischen auf Kosten der Kultur – und zwar einer gegebenen Animalität, die als der Kultur überlegen erfahren wird. Ich komme zum Schluß. Ist die *sensibilité* in der Geschichte eine Untersuchung wert, eine kollektive Untersuchung? Und die Psychologie? Handelt es sich um das Hirngespinst eines Kranken, wenn ich sage, daß sie für die Arbeit jedes Historikers die Grundlage schlechthin ist?

Aus dem Französischen von Claudia Honegger.

Anmerkungen

1 Blondel, Charles, *Introduction à la Psychologie collective*, S. 92; dt.: *Einführung in die Kollektivpsychologie*, Wien 1948.
2 Huizinga, Johan, *Herfsttijd der Middeleeuwen*, Haarlem 1919; dt.: *Herbst des Mittelalters*, München 1924.
3 Ebd. S. 18.
4 Ebd. S. 29.