

Johannes F. Lehmann

# **Im Abgrund der Wut**

Zur Kultur- und Literaturgeschichte  
des Zorns

Nachwort.

## Verstehen der Wut oder: Die Wut des Zuschauers

Die kulturwissenschaftliche und emotionstheoretische Einsicht in die Historizität der Narrative und Modelle von Zorn und Wut, wie sie hier Thema waren, entbindet nicht von der Aufgabe, auf dem Niveau der gegenwärtigen diskursiven Plausibilitäten nach der ›Wahrheit‹ bzw. dem ›Wesen‹ der Wut zu fragen. So soll hier abschließend – auf dem Niveau jener energetischen Metaphorik, wie sie seit dem 19. Jahrhundert entstanden ist und wie sie noch den heutigen Diskurs über Aggression und Amok prägt – nach dem Funktionieren der Wut gefragt werden, allerdings so, dass hier eine demgegenüber stark modifizierte energietheoretische Erklärung der Wut vorgetragen wird. Während die Wut mit Begriffen wie ›Abreaktion‹ und ›Abfuhr‹ üblicherweise von einem Zuviel an aufgespeicherter Energie ausgeht, die sich in der Wut entlädt, möchte ich im Folgenden zeigen, dass es in der Wut um die Akkumulation von *Energiemangel* geht, die im Wutanfall performativ kompensiert wird. Das führt über die wuttheoretische Dimension hinaus zugleich zu ästhetischen Fragen des Zusammenhangs von Handeln und Zuschauen.

### Probleme der Wutpsychologie

Fragt man die gegenwärtige Psychologie nach einer Theorie der Auslösungsereignisse für Zorn, Wut bzw. Ärger, fragt man nach einer Wutformel, die möglichst alle Anlässe, die wütend machen, in einem Erklärungsmodell integrieren kann, so wird man letztlich abschlägig beschieden. Die modernen Versuche, wutauslösende Situationen zu sammeln, zu ordnen und zu klassifizieren, sind zwar bereits über hundert Jahre alt.<sup>1</sup> Das Feld ist allerdings so heterogen, dass ein kleinster gemeinsamer Nenner noch nicht gefunden werden konnte. Was sowohl den Theorien wie auch den empirischen Sammlungs- und Ordnungsversuchen am meisten Schwierigkeiten macht, ist die Tatsache, dass Wut sowohl in der sozialen Sphäre entsteht als auch in der Begegnung mit Dingen. Was aber hat die Wut

---

<sup>1</sup> Siehe hierzu: G. Stanley Hall: A Study of Anger. American Journal of Psychology 10 (1899), S. 516–591.

anlässlich des Knotens, der nicht aufgeht, mit der Wut auf den Kollegen zu tun, der einen öffentlich missachtet? Der sogenannte Objektärger macht vor allem den kognitiven Theorien Ärger, setzen sie doch voraus, dass Wut immer die Annahme einer Schuld, also einer absichtlichen und vermeidbaren Regelverletzung impliziert. Das gilt, wie James Averill in einer empirischen Untersuchung gezeigt hat<sup>2</sup>, zwar für die meisten Ärgerfälle in der sozialen Sphäre (wenn auch keineswegs für alle), aber eben nicht für den Objektärger.

Angesichts der Schwierigkeit, Wut und ihre Anlässe auf einen Nenner zu bringen, gibt es seitens der Psychologie Vorschläge, den Komplex Wut in mehrere Komponenten zu zerlegen und nicht den einen monolithischen Affekt in ihm zu vermuten.<sup>3</sup> Einen plausiblen – und ganz auf der Linie der um 1900 etablierten diskursiven Plausibilität liegenden – Vorschlag macht eine entwicklungspsychologische Studie von Michael Lewis. Lewis unterscheidet terminologisch *anger* und *rage*. *Anger*, so Lewis, sei eine rein physiologische Reaktion auf die Blockade einer gelernten und zielgerichteten Aktion. In einer empirischen Untersuchung konnte er dies bereits bei acht Wochen alten Säuglingen feststellen. »Anger is the initial and primary emotion. It is not species-specific but exists in all organisms. It occurs when a goal is interfered with and when organisms wish to overcome the obstacle to that goal.«<sup>4</sup> *Rage* dagegen beziehe sich immer auf die Verletzung des Selbstbildes, mithin auf das Gefühl der Scham, und sei daher nicht bei Kindern unter zwei Jahren anzutreffen. »Rage is a response to humiliation or shame, a threat to the self-esteem and well-being of the individual. [...] Unlike anger, it does not have a direct and clear goal, except to destroy the shaming agent.«<sup>5</sup> Man erkennt in dieser Differenzierung eine Unterscheidung zweier grundlegender Situationsklassen: *Anger* betrifft die sogenannten Bedürfnis-Situationen, d.h. die Frustration, *Rage* die Ich-Situationen, d.h. die »Angriffe« auf das Selbst. Wir hätten also auf der einen Seite, zumindest bei Kleinstkindern, eine »reine Wut«: Das Kind handelt mit einer Zielerwartung, das Handeln hat nicht den erwarteten Erfolg, und dann wird das Kind wütend: nicht auf

<sup>2</sup> James Averill: *Anger and Aggression. An Essay on Emotion*. New York 1982.

<sup>3</sup> So Hannelore Weber: *Ärger. Psychologie einer alltäglichen Emotion*. Weinheim und München 1994, S. 143.

<sup>4</sup> Michael Lewis: *The Development of Anger and Rage*. In: Robert A. Glick und Steven P. Roose (Hg.): *Rage, Power, and Aggression: Their Relationship to Motivation and Aggression*. New Haven 1993, S. 148–168, hier S. 165.

<sup>5</sup> Ebd.

jemanden, auch nicht auf das sich nicht fügende Objekt (also Wut ohne Schuld attribution, ohne Narrativ, ohne Bewertung), sondern es erlebt einfach nur die energetische Anspannung reiner Wut. Später beim Erwachsenen, so argumentiert Lewis, könne diese reine Wut (*anger*) von Kognitionen überformt werden, so dass das Gefühl der Wut auch in Situationen erzeugt werde, in denen gar keine unmittelbare Blockade zielgerichteter Handlung vorliegt:

The energy and affect of anger are captured and used to motivate an organism toward any goal structure. Thus, if I wish to possess the property of another, I can cognitively construct a propositional system that allows me to argue that the other's possession of the object, which I want, is blocking my goal: I therefore can connect that proposition with the anger system. In this way, the primitive anger response is captured by the environment and is used to motivate the adult to action around any goal, whether or not it is blocked.<sup>6</sup>

Auf diese Weise kann durch Narrative bzw. propositionale Systeme, also einem Set von Aussagen, die Energie der reinen Wut auch vom Erwachsenen genutzt werden. Während die Wutsituation des Kindes nur aus Wollen, Erwarten und Blockade besteht, muss und kann der Erwachsene eine solche Konstellation erst konstruieren, um Wut zu empfinden.

Auf der anderen Seite steht, nach Lewis, die Wut (*rage*) als Reaktion auf Angriffe und Kränkungen des Selbstbildes, sie setzt daher die Fähigkeit zur Selbstreflexion bzw. zur Scham voraus. *Rage* habe damit völlig andere Ursprünge als *anger*. Sie gehöre ganz und gar in die soziale Sphäre, während *anger* auch jenseits von ihr als Energie der Hindernisbeseitigung begegne. Und *rage* habe auch spezifisch andere Ziele: Hier gehe es um die Zerstörung, Bestrafung, Rache des Beleidigers und nicht um die instrumentelle Überwindung eines Hindernisses.

Diese Theorie ist verbunden mit einer gewissermaßen rousseauistischen Wertung: Während *anger* ein von der Natur mitgegebenes biologisches Reaktionsmuster ist, das – als Energie, Hindernisse zu überwinden – letztlich dem Überleben des Organismus dient, so ist *rage* eine gesellschaftlich induzierte (und dann anti-soziale) Leidenschaft, die – ganz wie bei Rousseau – mit dem Erwachen von Selbst- und Fremdbeobachtung einhergeht.<sup>7</sup> Diese aus der entwicklungspsychologischen Perspektive ge-

<sup>6</sup> Ebd., S. 161/162.

<sup>7</sup> Die gesellschaftlich bedingten Leidenschaften wie Neid, Rache und Hass etc. entstehen in dem Moment, in dem Menschen sich wechselseitig beobachten und vergleichen. Sie-

wonnene Theorie vermag in der Tat einige Probleme der Wuttheorie zu lösen, indem man annimmt, dass die Wut sich sozusagen aus zwei verschiedenen historischen Schichten speist. Insbesondere ermöglicht sie, die verhaltensbiologischen und darwinistischen Ansätze der sogenannten Aggressions-Frustrations-Hypothese (die Ärger als angeborene Reaktion auf Störungen faßt)<sup>8</sup> mit kognitivistischen Theorien (die davon ausgehen, dass Wut immer gelernt und Ergebnis einer kognitiven Bewertung der Situation ist)<sup>9</sup> miteinander zu kombinieren, ohne sie gegeneinander auszuspielen.<sup>10</sup> Die verschiedenen Theorieansätze beziehen sich dann eben gar nicht auf dasselbe Phänomen. Während die Frustrationstheoretiker sich mit *anger* befassen, zielen die Kognitivisten auf *rage* oder aber auf den von Kognitionen überformten *anger*.

Dennoch, so elegant diese Lösung auch klingt, wesentliche Probleme der Wuttheorie bleiben in diesem Modell ungelöst: Zunächst: Jene vorgeschlagene terminologische Trennung in *anger* und *rage* ist selbst im Englischen künstlich und existiert auch in anderen Sprachen so nicht. Im Sprachgebrauch zeitigen eben beide Situationen (Energieblockaden und Selbstwertangriffe) Wut. Und in der Tat kann man beim Erwachsenen Situationen, die sich zunächst einmal als Frustrationen oder Blockaden beschreiben lassen, von der Verletzung des Selbstwertes (der Kategorie der Scham) kaum trennen. Der Rückbezug auf das eigene Selbst, die exzentrische Positionalität des Menschen, ist, einmal entwicklungsgeschichtlich erworben, eben in jeder Situation im Spiel. So ist die Wut anlässlich des Knotens, der nicht aufgeht, zugleich eine Reaktion auf die Kränkung und Beleidigung des eigenen Selbstbildes und der eigenen Fähigkeiten. In der Blockade des eigenen Handlungsziels liegt jeweils auch eine kränkende Erfahrung der eigenen Ohnmacht. Damit ist aber zugleich ununterscheidbar geworden, ob es sich um *anger* (Frustration) oder *rage* (Kränkung des Selbstbildes) handelt.

---

he Jean Jacques Rousseau: Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inegalité. Paderborn u.a. 1993, S. 370.

8 Siehe L. Berkowitz: Frustration-aggression Hypothesis: Examination and Reformulation. In: Psychological Bulletin 106 (1989), S. 59–73.

9 Siehe vor allem Averill, Anger and Aggression.

10 Das tun freilich einige Theorien bereits selbst: H.J. Kornardt zum Beispiel modifiziert die Frustrationshypothese dergestalt, dass er als Zusatzbedingung für die Ärgererzeugung der Frustration eine Situationseinschätzung annimmt. Damit ist für ihn Ärger sowohl angeboren als auch gelernt (Siehe Weber, Ärger, S. 61).

Ein weiterer Einwand und eine weitere zentrale Schwierigkeit für jede Theorie der Wut betrifft all jene Wutanlässe, die weder mit Frustration noch mit Kränkung präzise erfasst sind: Das sind all die Situationen, in denen es um die Kategorie der Gerechtigkeit bzw. der Normverletzung geht, aber so, dass man nur mittelbar, nämlich als Zuschauer, betroffen ist. Diese Wut, ursächlich auf die Blockade der *eigenen* Handlungsziele oder eine Kränkung der *eigenen* Person zu beziehen, ist hier nur mit argumentativen Umwegen möglich, etwa indem man sagt, dass derjenige, der sich an die Regeln hält, seine Handlungsziele im Sinne der Norm selbst blockiert und dann wütend wird, wenn jemand anders diese Selbstblockade nicht betreibt. Das wäre dann aber eine sehr vermittelte Blockade. In jedem Fall kann man die hier entstehende Wut weder *anger* noch *rage* im Sinne Lewis' zuordnen.

Diese Wut aus der Position des unbeteiligten Beobachters ist nicht nur für jede Wuttheorie, sondern auch für jede Wirkungsästhetik von entscheidender Bedeutung. Hannelore Weber nennt dieses Phänomen den »Beobachtungsärger«. <sup>11</sup> So etwa, wenn man Zeuge bzw. Zuschauer wird, wie Schwächere Opfer von ungesetzlicher, ungerechter oder entwürdigender Behandlung werden. Exakt dies nun führt zu Fragen der Wirkungsästhetik, denn insbesondere Filme arbeiten mit der kalkulierten Erzeugung von Beobachtungswut. Eindrucksvoll geschieht dies zum Beispiel in dem Film *Dogville* (2003) von Lars von Trier, in dem die Protagonistin, eine Asylsuchende gewissermaßen, von der sie aufnehmenden Dorfgemeinschaft mehr und mehr ausgebeutet, schikaniert und missbraucht und mittels eines von einem Mühlstein beschwerten Halsbandes gefangen gehalten wird, so dass der Zuschauer aufgrund der sich ins Ungeheuerliche steigernden Verletzungen aller Regeln der Menschlichkeit derart in Mit-Wut versetzt wird, dass er am Ende, als die Protagonistin sich endlich – Auge um Auge – rächt, die Erschießung der sämtlichen Dorfbewohner, ja sogar ihrer Kinder, mit innerer Befriedigung erlebt. <sup>12</sup>

Die Wut steht hier, so könnte man zunächst sagen, auf der Seite der Normen und Regeln und klagt ihre allgemeine Einhaltung ein. Weber be-

---

<sup>11</sup> Weber, Ärger, S. 141.

<sup>12</sup> Der Massenmörder Breisik, der im Juli 2011 auf der norwegischen Insel Utøya 68 Menschen erschossen hat, nannte *Dogville* als Inspirationsquelle seiner Tat, worauf hin Lars von Trier angab, seinen Film zu bereuen, da die Schlusszene, in der Grace sämtliche Dorfbewohner aus Rache für ihre Misshandlung und Demütigung erschießen lässt, viel Ähnlichkeit mit dem Massenmord auf Utøya habe. Vgl. <http://www.tagblatt.de> (abgerufen am 1.8.2011).

hauptet entsprechend für den Beobachtungsärger, dass er nur dann auftritt, wenn *Alter* in seinem/ihren Verhalten allgemeine Regeln verletzt.<sup>13</sup> Oder, so könnte man einwenden, sie steht einfach auf Seiten des Opfers und wäre somit als eine Art energetisch-identifikatorisches Mitleid zu interpretieren? Dann wäre auch diese Wut eine – sozusagen stellvertretend am anderen erfahrene – Verletzung bzw. Kränkung des Ich. Dagegen sprechen aber wiederum all die Fälle, in denen tatsächlich die Regelverletzung selbst wütend macht, ohne dass ein schwacher, Mitleid heischender Geschädigter überhaupt im Spiel ist. Zu nennen wäre hier beispielsweise der Zorn auf den Betuchten, der sich Sozialleistungen des Staates erschleicht, die ihm nicht zustehen.

Wie soll man nun diese Fälle erklären? Wie kann es sein, dass die Emotion der Wut (die doch so stark mit der Blockierung und der Kränkung der Ich-Sphäre verbunden ist) hier plötzlich als Agent der sozialen Gemeinschaft und ihrer Regeln auftritt?<sup>14</sup> Und wie kann man das Problem lösen, dass Blockaden (Frustrationen im Sinne von *anger*), Kränkungen (im Sinne von *rage*) und Normverstöße (insbesondere aus der Beobachterperspektive) allesamt Wut auslösen können? Gibt es wirklich, wie Lewis vorschlägt, mehrere Ursprünge der Wut oder doch ein bisher unentdecktes Gemeinsames, das den Sprachgebrauch rechtfertigt, der in allen drei genannten Hauptkategorien von ›Wut‹ spricht?

#### Versuch zum ›Wesen‹ der Wut

Ein Wutanfall ist, beschreibt man seine Symptome, eine Art energetisches Maximum: Ein hoher Pegel physiologischer und psychischer Erregung zeigt sich in heftigen Gesten und Bewegungen (Fäuste ballen, auf den Tisch hauen, Türen schlagen etc.), in heftiger Blutzirkulation (schneller Puls, Schwellen der Schlagadern, Zornesröte) und in verbaler Lautstärke. Der Körper in der Wut<sup>15</sup> zeigt sich gewissermaßen bereit zum Sprung, auf

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Wobei das Paradox natürlich darin besteht, dass die Wut angesichts von Normbrüchen selbst zum Normbruch (der Wut als Motor von Rache, Gewalt bzw. Selbstjustiz zum Beispiel) tendiert.

<sup>15</sup> Die Beobachtungen der Wutphysiologie bleiben über die Jahrhunderte erstaunlich konstant: Siehe hierzu: Gottfried Lischke: Psychophysiologie der Aggression. In: Herbert Selg (Hg.): Zur Aggression verdammt? Ein Überblick über die Psychologie der Aggression. 4. überarb. u. erw. Auflage. Stuttgart u.a. 1975, S. 98–128.

der Schwelle zur (gewalttätigen) Handlung. Bei Seneca, der den Zorn mit Blitz und Sturm<sup>16</sup> vergleicht, liest sich das so:

Es brennen, flackern die Augen, starke Röte im ganzen Gesicht, weil das Blut aus den Tiefen der Brust emporwallt, die Lippen beben, die Zähne werden zusammengepreßt, es sträuben sich und richten sich auf die Haare, der Atem gepreßt und pfeifend, der sich selber verdrehenden Gelenke Knacken, Stöhnen und Brüllen, und von unverständlichen Worten die Redeweise schroff, zusammenschlagen des öfteren die Hände, der Boden von den Füßen gestampft.<sup>17</sup>

Auch wenn sich Paul Ekman's These von der kulturell invarianten Ausdrucksform (vor allem der Mimik) für Affekte nicht bestätigt hat,<sup>18</sup> so gibt es hinsichtlich des Zorns über die Jahrhunderte und in verschiedenen Kulturen doch Übereinstimmungen, die – bei aller Verschiedenheit in den »display rules«<sup>19</sup> – in der immer wieder hervorgehobenen hohen physischen Energieperformance des Wutaffekts liegen und in dem als übermächtig erlebten Handlungsimpuls. G. Stanley Hall etwa beschreibt das energetische Maximum der Wut an Hand der Symptome »Noise«, »Involuntary Movements«, »Butting and Pounding the Head«, »Biting«, »Scratching«, »Kicking«, »Hugging«, »Striking and Throwing«.<sup>20</sup> Die Beschreibungen der körperlichen Wutreaktionen im Sinne eines hohen Erregungspotentials und deren energetische Abfuhr oder Explosion wird gestützt von der alltagssprachlichen Wutmetaphorik, die vor allem um die Begriffe Hitze und Druck kreist: Aufbrausen, Kochen, Platzen, Explodieren vor Wut; es gibt den glimmenden Hass, den aufflammenden Zorn. Man lodert und glüht vor Zorn, man will sein Mütchen kühlen oder den

---

16 L. Annaeus Seneca: De ira. In: Ders.: Philosophische Schriften. Lateinisch und deutsch. Erster Band. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Manfred Rosenbach. Darmstadt 1976, S. 223.

17 Ebd., S. 99.

18 Vgl. Paul Ekman: Gesichtsausdruck und Gefühl. 20 Jahre Forschung von Paul Ekman. Hg. und übersetzt von Maria von Salisch. Paderborn 1988. Siehe hierzu auch Weber, Ärger, S. 22ff.

19 Dieser Begriff stammt von Ekman und meint die spezifisch kulturelle Ausdrucksmodifikation von Gefühlen: »Die emotionalen Reaktionen können unterbrochen, vermindert, verstärkt, oder durch das Erscheinen eines anderen Gefühls maskiert werden.« Ekman, Gesichtsausdruck, S. 30.

20 Hall, Study, S. 548–565. Vgl. auch die Thematisierung der körperlichen Wutreaktionen bei Paul Mantegazza: Die Physiologie des Hasses. Aus dem Italienischen von R. Teuscher. Jena 1889, S. 125–131.

Zorn verrauchen lassen.<sup>21</sup> Die Metaphern der Hitze bzw. des Feuers und das mit ihr verbundene emporwallende Blut finden sich sowohl bei Seneca wie – ebenfalls auf der Grundlage der Säftelehre – bei Descartes<sup>22</sup> bis hin zur modernen psychosomatischen Forschung, die die Wut (und ihre Unterdrückung) mit Bluthochdruck in Verbindung bringt.<sup>23</sup>

Als kleinster gemeinsamer Nenner – und das ist hier entscheidend – bleibt bei allen äußerlichen Beschreibungen der Ausdrucksphänomene und der Versprachlichung des inneren Wuterlebens das Moment der Hyperaktivität, der energetischen Anspannung und der, je nach Intensität, drohende Kontrollverlust.<sup>24</sup> Die Wut ist demnach (bzw. tritt auf, wird beschrieben, erlebt als) ein energetisches Maximum, als ein Zuviel an aufgespeicherter Energie. Ganz buchstäblich als Arbeitsenergie formuliert das, wie bereits gezeigt, Paul Mantegazza: »Hier [beim Zorn, J.L.] häuft sich die Kraft nicht in den Nervenzellen allmählich an, sondern verwandelt sich sogleich in nützliche Arbeit, wie ein Physiker sagen würde, oder in zerstörende Arbeit, nach einem Moralisten.«<sup>25</sup>

Von hier aus kann man allerdings plausibel machen, dass der Grund für dieses Maximum in einem erlebten energetischen Minimum oder Minus besteht, das in der momentanen und punktualisierten Energiekonzentration des Wutanfalls gewissermaßen performativ kompensiert werden soll. Die Wut, so könnte man sagen, ist der Versuch, mit einem plötzlich fast schon leeren Tank besonders schnell zu fahren. Die Wut ist der energetisch paradoxe Versuch, aus dem Mangel und der Leere heraus, sich selbst und den anderen punktuell energetische Fülle zu *demonstrieren*. Versteht man die Wut nicht als den Ausbruch aufgespeicherter, nicht abreagierter aggressiver Energie, sondern als das Erleben eines spezifischen

---

21 Klassisch hierzu: George Lakoff und Mark Johnson: *Metaphors we live by*. University of Chicago Press 1980. Deutsche Übersetzung: *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. 4. Auflage. Heidelberg 2004.

22 René Descartes: *Les Passions de l'Âme. Die Leidenschaften der Seele*. Hg. und übersetzt von Klaus Hammacher. Hamburg 1996, S. 305: Im Abschnitt »Vom Zorn« heißt es: »Dort [im Herzen] erregt es [das gallige Blut] wegen seiner Übermenge und gemäß der Eigenheit der Galle, mit der es gemischt ist, eine scharfe brennende Hitze, wie sie nicht durch die Liebe oder die Freude erregt werden kann.«

23 Klassisch Franz Alexander: *Emotional factors in essential hypertension*. In: *Psychosomatic Medicine* 1 (1939), S. 173–179. Zum heutigen widersprüchlichen Stand der Forschung siehe Weber, Ärger, S. 76–83.

24 Siehe hierzu die Untersuchung zur Sprache der Wut von Joel Robert Davitz: *The Language of Emotion*. New York 1969, zit. n. Weber, Ärger, S. 45.

25 Mantegazza, *Physiologie des Hasses*, S. 123.

Energiemangels, dann kommt ›Wut‹ als eine Art Alarmsystem in den Blick, das die eigene Energiebilanz bewacht. Das sieht man zum Beispiel sehr deutlich, wenn man auf die Struktur von Wutreden achtet. Wutreden enthalten immer zugleich zwei Pole: Zum einen den verbalen Ausbruch bzw. den verbalen Angriff auf das Gegenüber, das die Wut ausgelöst hat, und zum anderen die Rechtfertigung eben dieser Handlung. »To be intelligible the emotional action must be a constituent of a recognizable narrative.«<sup>26</sup> Denn jeder Wutanfall ist zugleich eine Grenzüberschreitung, eine Sprengung der Formen des normalen Umgangs. Mit dem Wutaffekt geht man sozusagen aus der Deckung und steht nun gleichsam auf der Bühne. Das Performative dieser Regelsprengung folgt dabei zugleich selbst bestimmten, kulturell codierten Regeln.<sup>27</sup> Der Wutanfall ist demnach eine regelgeleitete Regeldurchbrechung. Die Wutrede folgt nun der Regel, die Regelsprengung, die sie darstellt, zugleich zu begründen – und diese Begründung erfolgt als Narrativ. Die Wut wird erlebt und artikuliert als Geschichte, und zwar als Geschichte eines energetischen Ungleichgewichts. Wutreden sprechen von dem Einsatz der eigenen Energie, die nicht den erwarteten Ertrag erbracht hat, und werfen dies dem anderen als Regel- oder Vertragsbruch vor. Das Narrativ der Wut folgt meist der Form: »Ich habe Energie aufgewendet, während Du dies nicht getan hast.« Zum Beispiel: Ich putze und räume deinen Dreck weg und du liegst faul auf dem Sofa. Ich halte mich an die Regeln und Du nicht. Ich bin ehrlich und Du belügst mich. Ich setze mich ein und Dir ist es egal. Ich vertraue Dir und Du ... In der *Ilias* folgt die erste Wutrede des Achill, als Agamemnon ihm seine Beutefrau streitig macht, genau diesem Schema:

Ha, du in Unverschämtheit Gehülleter, sinnend auf Vorteil! [...] Dir, schamlosester Mann, dir folgten wir, dass du dich freutest; / Nur Menelaos zu rächen und dich, du Ehrvergeßner, / An den Troern! Das achtest du nichts, noch kümmerst dich solches! / Selbst mein Ehrengeschenk, das drohest du mir zu entreißen, / Welches mit Schweiß ich errungen und mir verehrt die Achaier.<sup>28</sup> Usw.

26 Kenneth Gergen und Mary Gergen: Narrative and the self as relationship. In: Leonard Berkowitz (Hg.): *Advances in experimental social Psychology*. San Diego 1988, S. 17–56, hier S. 44.

27 In diesem Sinne hat vor allem Averill, *Anger and Aggression*, gezeigt, dass die Emotion ›Anger‹ eine soziale Rolle ist, die performiert wird.

28 Homer: *Ilias*. In: Ders.: *Ilias. Odyssee*. Übersetzt von Johann Heinrich Voß. Vollständige Ausgabe. München 1979, 1. Gesang, V. 149–162.

Hier ist schön zu erkennen, wie die Wutrede dem Narrativ des sich steigenden Ich-Du-Gefälle folgt. 1. Die Ausgangssituation enthält schon ein Gefälle: Ich gehe für Dich in den Kampf, setze meine Energie für Deine Ziele ein. 2. Die wutauslösende Handlung steigert das Gefälle, indem sie es missachtet: Und jetzt nimmst Du mir das Geschenk, das ich mit meinem Energieeinsatz gewonnen habe.

Auch der alttestamentarische Gott folgt in seinen Zornreden dieser Logik der vergeblichen Energieaufwendung: »Ich habe Söhne großgezogen und emporgebracht [Aspekt göttlicher Energieaufwendung], doch sie sind von mir abgefallen [Aspekt des fehlenden Effekts der Energieaufwendung].«<sup>29</sup> Auch Martin Luther folgt diesem Modell in seiner *Predigt vom Zorn*: »Solt ich nicht billich zürnen? Dies und das hat er mir gethan da fur, das ich im so viel guts gethan habe und gerne das hertz im leib mitgeteilt hette, Das ist der danck und lohn, damit er mich bezalet, Solt ich das leiden und solche bosheit also hingehen lassen?«<sup>30</sup> In allen diesen Beispielen begegnen Frustrationen, Kränkungen und Regelverstöße, aber immer geht es um die eigene negative Energiebilanz im Vergleich zum anderen.

Das energetische Gefälle sieht man aber genauso (bzw. erst recht) bei dem für alle Theorien so schwierigen Objektträger: In der Regel benötigt man zum Zubinden der Schuhe am Morgen vielleicht 20–30 Sekunden und einen überschaubaren energetischen Einsatz: Bücken und Schleife binden. Ein bestimmtes Energiequantum steht dem erstrebten Handlungsziel gegenüber. Und der Mensch, das wusste schon der oben bereits zitierte Physiker Mayer, »ist seiner Natur nach so beschaffen, daß er gerne mit Aufwendung geringer Mittel möglichst große Erfolge erzielt.«<sup>31</sup> Tritt nun der Fall ein, dass man eines Morgens erstens in Eile ist und daher darauf angewiesen, dass man für das Schuhebinden tatsächlich nicht mehr als die naturgemäßen 20–30 Sekunden ausgibt, und man zweitens die Schnürsenkel des einen Schuhs derart verknotet antrifft, dass man den Knoten schier nicht aufkriegt, dann entsteht – möglicherweise – Wut. Je länger man sich vergeblich mit dem Öffnen des Knotens beschäftigt, je länger die wertvolle Zeit verrinnt, in der man eigentlich schon längst auf

<sup>29</sup> Jesaja 1, 2.

<sup>30</sup> Martin Luther: Eine Predigt vom Zorn, auff das Evangelium Matth.b. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Bd. 41. Weimar 1910 (Reprint: Weimar 1964), S. 743–752, S. 744. Luther argumentiert dann im weiteren gegen die Teufelssünde des Zorns.

<sup>31</sup> Mayer, Ueber Auslösung, S. 416.

dem Weg zum Zug sein sollte, desto mehr gerät man in den Sog der Wut darüber, dass erstens die Aufwendung der eigenen Energie keinen Erfolg hat und zweitens, dass man Energie für etwas verausgaben muss, das eigentlich nur 20–30 Sekunden kosten sollte. Das Empfinden dieses irreversiblen (man könnte ja schon im Zug sitzen und wird nun unweigerlich zu spät kommen, mit einer Reihe noch unabsehbarer Konsequenzen) energetischen Minus führt nun – möglicherweise – zu einem Wutanfall, dessen energetische Überkompensation im wütenden Noch-fester-Zuziehen des Knotens das Problem nun keineswegs behebt. Den Aspekt der *vergeblich aufgewendeten eigenen Energie* kennt man auch aus anderen Situationen, beispielsweise wenn man jemandem etwas 20 mal erklärt und er es immer noch nicht versteht, oder wenn man seinem Kind schon fünf Mal gesagt hat, es soll aufhören, Lärm zu machen, und es dennoch weitermacht. Die Empörung, die hier der Wut zugrunde liegt, resultiert aus der vergeblich aufgewendeten Energie und der Annahme, berechtigt zu sein, mit der Energieaufwendung einen Erfolg herbeiführen zu können. Es geht also nicht um inhaltliche Normen, etwa die, dass Kinder ruhig zu sein oder Schuhbänder aufzugehen haben, sondern es geht um die rein *formale* Norm einer spezifischen Energiebilanz. Die Wut wäre demnach, vom Subjekt aus gesehen, eine Art Alarm- bzw. Überwachungssystem der eigenen Energiebilanz.

Dieses energetische Minus, das ist meine These, findet sich in allen Wutsituationen. Alle Kategorien, die in den Wuttheorien üblicherweise genannt werden, treffen sich in diesem Punkt. Es überbrückt damit auch die theoretische Kluft zwischen Objektwut und Sozialwut. Wenn das richtig ist, muss gezeigt werden können, dass erstens die Wut als Folge von Beleidigung bzw. Kränkung und zweitens die Wut aus der Perspektive des Beobachters (wo es ja gar nicht um die eigene Energie geht) im Sinne des energetischen Minus interpretiert werden können. Dabei wird zugleich der Begriff des energetischen Minus spezifiziert und präzisiert.

*Erstens:* Die Beleidigung, das sahen wir bereits bei Aristoteles, ist Ausdruck von Geringschätzung, von Miss- oder Verachtung und kann sowohl als Sprechakt wie als Handlung erfolgen. Es gibt die Beleidigung als Sprechakt (»Du Dummkopf!«) und als Handlung (bzw. ihre Unterlassung). Im letzteren Fall liegt der Ausdruck der Missachtung in der Weigerung, Gesten oder Rituale der Anerkennung zu vollziehen (z.B. jemandem nicht die Hand zu geben oder nicht aufzustehen, wenn der Richter

den Gerichtssaal betritt o.ä.). Gerade der rechtshistorisch so interessante Fall der Majestätsbeleidigung kennt hier eine Fülle an Formen.<sup>32</sup> Dennoch soll es in unserem Zusammenhang der Wuttheorie um die Fälle verbalaktiver Beleidigung gehen, d.h. um die Beleidigung als Sprechakt. Und zwar deshalb, weil in der verbalisierten Beleidigung das Moment der Provokation mit dem Ziel, Zorn zu erregen, deutlicher hervortritt. Gerade der Beleidiger muss ein praktisches Wissen über das Zornerregende haben. Die Beleidigung ergeht zumeist in der Form der Feststellung und ist wie jeder Sprechakt im Grunde performativ.<sup>33</sup> Das heißt, er ist nicht nur eine Aussage, die wahr oder falsch ist, sondern zugleich ein Handeln, das Glücken oder Missglücken kann.<sup>34</sup> Eine Beleidigung (der Unterschied zu kommunikativen Akten der ›Beschimpfung‹ besteht darin, dass diese »nicht propositional sind und damit im logischen Sinne keine Aussage sind, mithin kein Urteil«)<sup>35</sup> ist die Synthese aus Tatsachenfeststellung (lokutionärer Akt) und Wirklichkeitskonstruktion bzw. Tatsachenbehauptung (illokutionärer Akt).<sup>36</sup> Die ›Tatsache‹ im Sprechakt der Beleidigung ist nun zumeist der Beleidigte selbst. Etwa: »Du bist ein Schwein!« Oder: »Du bist dumm!«<sup>37</sup> Die Beleidigung ist eine Anrede und

32 Elgin Drda: Die Entwicklung der Majestätsbeleidigung in der österreichischen Rechtsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Ära Kaiser Franz Josephs. Wien 1992.

33 Vgl. John L. Austin: Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words). 2. Auflage. Stuttgart 1998, S. 153.

34 Austin bespricht die Beleidigung nur an einer Stelle, um den Unterschied zwischen illokutionärer Rolle und perlokutionärem Akt zu erläutern: Das eine ist eine Beleidigung aussprechen (Beleidigen als illokutionäre Rolle), das andere ist, ob man den anderen tatsächlich dadurch beleidigt oder trifft (Beleidigen als perlokutionärer Akt): »denn ob der Sprecher den Hörer im perlokutionären Sinne beleidigt, könnte nur der Hörer beantworten, wenn überhaupt jemand.« Ebd., S. 151. Bei John R. Searle: Sprechakte. Frankfurt a.M. 1971, findet sich im Register kein Lemma Beleidigen. Vgl. auch Mari J. Matsuda (Hg.): Words that wound: Critical Race Theory, assaultive Speech and the first Amendment. Boulder 1993. Kent Greenawalt: Fighting Words: Individual, Communities and Liberties of Speech. Princeton 1995. Schon im 19. Jahrhundert sammelt und bespricht Paul Mantegazza »Schimpfreden« und »Flüche« in verschiedenen europäischen Sprachen: Mantegazza, Physiologie des Hasses, S. 58ff.

35 Hans Jürgen Heringer: Eine Beleidigung! Ein paar linguistische Überlegungen. In: Ulrike Haß-Zumkehr (Hg.): Sprache und Recht. New York 2001, S. 300–308, hier S. 303.

36 »Denn Feststellen ist nur einer von überaus vielen illokutionären Sprechakten.« Austin, Sprechakte, S. 165.

37 Die Gießener Künstlerin Ingke Günther sammelt auf ihrer Internetseite Beleidigungen und Beschimpfungen, eine Sammlung, die mittlerweile 1504 Einträge enthält: <http://www.extraktnetz.net/home/projekt-2.html> (abgerufen am 11.8.2011).

Anrufung.<sup>38</sup> Im Sprechakt der Beleidigung wird verdiktiv eine Wirklichkeit, die Wirklichkeit des anderen evoziert, die meist – das ist die Kunst der Provokation – gerade den Mangel (und die energetische Leere) des anderen konstruiert, indem sie ihn behauptet. Beleidigungen, die verletzen und wütend machen, zielen demnach auf die wirklichen oder vermeintlichen Schwachpunkte des anderen, auf die »anger zones«.<sup>39</sup> Beleidigungen sind umso wirksamer und umso verletzender, je genauer sie solche psychischen Schmerzpunkte treffen, je besser sie das mit *Mühe und viel Energie* aufgebaute Selbstbild des anderen in Frage stellen. Man berührt als Beleidiger also jene Punkte, an denen der andere immer wieder die Erfahrung der vergeblich aufgewendeten Energie zur Konstitution des eigenen Selbstbildes macht, d.h. die Erfahrung des energetischen Minus – und die liegt immer auch in der unhintergehbaren menschlichen Heteronomie. Man legt als Beleidiger den Finger in die Wunde, und die Wunde ist das energetische Minus – oder Lacanianisch gesprochen, das, was das eigene imaginäre Größenselbst bedroht. Noch die aristotelische Theorie sowie der Zorn des Achill lassen sich so verstehen: Achills Zorn über die erlittene Geringschätzung durch Wegnahme des Ehrenzeichens annulliert die aufgewendete Kampfenergie, mit der Achill um seine Ehre – und das heißt für ihn letztlich – um sein Dasein kämpft.<sup>40</sup>

Doch das energetische Minus, das im Beleidigten erzeugt wird, liegt zugleich auf einer viel grundsätzlicheren Ebene. Durch die Tatsache des beleidigend Angeredet-werdens wird zugleich die fundamentale Ohnmacht deutlich, als Subjekt in der ganzen Existenz von Anreden anderer abhängig zu sein. »Hate speech«, so formuliert es Judith Butler in ihrem gleichnamigen Buch, »offenbart eine vorgängige Verletzbarkeit durch die Sprache, die uns anhaftet, insofern wir als gleichsam »angerufene Wesen« von der Anrede des Anderen abhängen, um zu sein.«<sup>41</sup> Im Wutanfall geht es daher um zweierlei: Darum, den Beleidiger zum Schweigen zu bringen, der die eigenen wunden Punkte als Realität behauptet und/oder öffentlich macht, und darum, jene Stimme zum Schweigen zu bringen, die in der beleidigenden Anrede als Anrede auf die grundsätzliche Abhängigkeit der eigenen Existenz von sprachlichen Anreden verweist: »In diesem vernichtenden Augenblick wird gerade die Unbeständigkeit des eigenen

38 Vgl. Judith Butler: Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Berlin 1998, S. 10.

39 Vgl. Weber, Ärger, S. 127.

40 Vgl. hierzu Kapitel II, Anm. 84.

41 Butler, Haß, S. 44.

Ortes innerhalb der Gemeinschaft der Sprecher sichtbar. Anders gesagt: Man kann durch dieses Sprechen auf seinen Platz verwiesen werden, der aber möglicherweise gar keiner ist.«<sup>42</sup> Die Wut aus Anlass der Beleidigung versucht, wenn sie schreit und/oder zuschlägt, aus der plötzlich aufklaffenden Kontingenz und der erlebten energetischen Leere (der Machtlosigkeit gegenüber den eigenen Schmerzpunkten und der Machtlosigkeit einer sprachlichen Existenz, die auf die Rede der anderen verwiesen bleibt) durch den Gewaltakt gleichsam herauszuspringen und so aus der energetischen Leere ein energetisches Maximum zu machen. Die Wut ist der Moment, in dem die aufklaffende Kontingenz Energie so entzieht, dass der Entzug eine Art Umkehrschub bewirkt, mit dem die Kontingenz und der eigene energetische Mangel wieder beseitigt werden soll.

*Zweitens:* Lässt sich neben dem Objektträger (der Frustration) und der Beleidigung bzw. Kränkung nun auch der sogenannte Beobachtungsärger, den ich oben schon kurz erwähnt habe, mit der Theorie des energetischen Mangels erklären? Man muss hinsichtlich des Beobachtungsärgers zunächst verschiedene Fälle unterscheiden. Es gibt den Ärger des indirekt beteiligten sowie des unbeteiligten Beobachters. Der indirekt beteiligte Beobachter ist z.B. die Ehefrau, die beobachtet, wie der Ehemann das eigene Kind missachtet. Der unbeteiligte Beobachter ist jemand, der auf der Straße Zeuge wird, wie ein fremdes Kind geschlagen wird. »Wenn ich zum Beispiel durch unsre Straßen ging«, so heißt es in Montaignes *Essai Über den Zorn*, »und beobachtete, wie kleine Jungen von einem wutschnaubenden Vater, einer irrsinnig tobenden Mutter grün und blau geschlagen und zu Boden geprügelt werden – wie oft packte mich da die Lust, mit einem bühnenreifen Donnerwetter dreinzufahren, um die Ärmsten zu rächen!«<sup>43</sup> Unbeteiligte Beobachtung liegt auch vor, wenn Zuschauer/Leser in den Medien ›Zeugen‹ von Normverletzungen werden. Diesen Fall diskutiert schon Seneca am Beispiel des Theaters. Ich konzentriere mich hier auf den letzten Fall, stellt er doch den reinen Fall der Beobachtungswut dar, weil in sie keine Elemente des mittelbar Beteiligten eingehen. Üblicherweise wird der Beobachtungsärger damit erklärt, dass im Handeln des beobachteten Täters eine Normverletzung bzw. Regelverstöße vorliegen, die wütend machen.<sup>44</sup> Das kann indes keine ausreichen-

42 Ebd., S. 13.

43 Michel de Montaigne: *Vom Zorn*. In: Ders.: *Essais*. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett. Zweites Buch. Frankfurt a.M. 1998, 31. *Essai*, S. 577–587.

44 Vgl. Weber, *Ärger*, S. 141.

de Erklärung sein, da man ja typischerweise nicht wütend wird, wenn jemand über eine rote Ampel geht und auch nicht, wenn jemand im Supermarkt kauft. Es gibt außerdem große Differenzen im Wutpotential von Normverstößen. So erregt der gewiefte Bankräuber eher Bewunderung oder Faszination, der Kinderschänder dagegen Wut und Abscheu. Dennoch spielt die Regelverletzung für den Beobachtungsärger eine entscheidende Rolle. Aus der hier gewählten Perspektive muss die Frage lauten: Auf welcher Ebene liegt die Regelverletzung und wodurch ist sie in der Lage, im Beobachter jenes Gefühl der energetischen Leere zu erzeugen, dass dann in die Performanz eines energetischen Maximums umspringt? Beim Beobachtungsärger wird der Wütende Zeuge einer Szene, in der ein starkes Gefälle herrscht: zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Schwäche und Stärke, Unschuld und Schuld, Wehrlosigkeit und Gewalt, Hilflosigkeit und Handlungsmacht. Entscheidend ist – wie immer bei Wut – das Bild (oder das Narrativ) eines eklatanten Ungleichgewichts. Auf der einen Seite ein maßloses Handeln und auf der anderen Seite ein maßloses Nicht-Handeln-(Können). Das können auf der Seite des maßlosen Handelns Gewaltexzesse eines Serienmörders oder Kinderschänders sein oder einfach die Rücksichtslosigkeit eines Autofahrers, der mit 90 km/h durch die geschlossene Ortschaft rast. Es geht beim Täter nicht nur um den Normverstoß allein, sondern immer auch darum, dass sein Handeln als regellos erscheint, als maßloses *Handeln*. Woher aber kommt die Wut auf jemanden, der uns nicht gekränkt, beleidigt oder verletzt hat? Der vielleicht nicht einmal jemand anderen, sondern lediglich eine Regel verletzt hat (wie im Falle des Rasers)? »Alles schnelle Fahren in Städten«, so heißt es schon in Friedrich Theodor Vischers Roman *Auch einer*, »ist eigentlich Unfug, Unverschämtheit gegen die Fußgänger, Beschämung, Beleidigung.«<sup>45</sup> Gerade indem Vischer hier die Kategorie der Beleidigung nutzt, stellt er die Frage danach, worin denn hier die Beleidigung bestehen soll. Die Antwort darauf findet sich m.E. jenseits der Beleidigung. Üblicherweise läuft die Begründung über die Kategorie der Identifikation. Man identifiziere sich mit den Regeln der Gesellschaft, da sie für die eigenen Interessen lebenswichtig seien, und man identifiziere sich mit dem Opfer, sieht man doch in seiner Verletzung stellvertretend die eigene gespiegelt. Dieses Schema der Identifizierung hat eine lange Tradition. Der Regelverletzer wird – vor allem in Naturrechtstheorien der Neuzeit –

---

<sup>45</sup> Friedrich Theodor Vischer: *Auch einer*. Eine Reisbekanntschaft. Mit einem Nachwort von Otto Borst. Frankfurt a.M. 1987, S. 621.

als Kriegspartei gedacht, als Feind aller, der mit seiner Regelverletzung den Staat als ganzen angreift und folglich wie eine Kriegspartei behandelt werden muss.<sup>46</sup> Alle im Staat sind daher Opfer, wenn einer die Regel verletzt. Oder – das sind noch ältere Traditionen – die Regelverletzung wird als Beleidigung Gottes bzw. der Majestät aufgefasst. Immer aber geht es darum, den unbeteiligten Beobachter letztlich auch zu einem Beteiligten, ja zum Opfer des Normverstößes zu machen. Womit das Problem dann erledigt wäre. Dieses Modell ist aber als Erklärung für die Wut des unbeteiligten Beobachters schon deshalb nicht tauglich, weil in ihm überdeutlich wird, dass seine Funktion selbst darin besteht, Wut zu erzeugen bzw. Strafe emotional zu plausibilisieren, indem ein virtuelles geschädigtes Subjekt wie der Staat oder die Gesellschaft konstruiert wird. Diese Kollektivierung bzw. Verstaatlichung der Wut fungiert natürlich zugleich als ihre Dämpfung bzw. Sublimierung, da die unmittelbar Betroffenen nun eben nicht mehr zur Selbststrache greifen, sondern auf die Strafe des Staates (oder Gottes) hoffen sollen.

Das Wutpotential der Beobachtung von eklatanten Regelverletzungen liegt nun vielmehr darin, dass das Handeln des Regelbrechers als regelüberschreitendes, selbstgesetzgebendes und autonomes Handeln eine energetische Fülle demonstriert, die den Beobachter sozusagen auf das bloße Zuschauen reduziert und auf sein *Nicht-Handeln* verweist. Das Handeln außerhalb der Norm verweist in besonderem Maße auf die Tatsache des Handelns selbst, auf die schiere *Faktizität* des Handelns. Und diese Handlungsenergie saugt gleichsam die Energien derjenigen, die zuschauen, auf, indem diese sich (zunächst) zum Zuschauen verdammt sehen. Die »Norm« meint hier nicht nur das geschriebene Gesetz oder die moralischen Inhalte, sondern ein spezifisches Empfinden für Maß, Gleichgewicht und Verhältnismäßigkeit des Handelns. So provoziert nicht nur der Rechtsbrecher Wut, sondern auch die Polizei, wenn sie – gedeckt von den Gesetzen – mit äußerster, d.h. als unverhältnismäßig empfundener Brutalität und Gewalt gegen Demonstranten vorgeht. Auch ein solches »norm«-verletzendes Handeln verurteilt zwangsweise zum Zuschauen und verweist den Zuschauer so auf sein Nicht-Handeln und die Ohnmacht des bloßen Zuschauers gegenüber dieser als maßlos empfundenen

---

<sup>46</sup> Der Verbrecher fällt sozusagen in den Naturzustand zurück (Hobbes), ist der Feind schlechthin (Rousseau) oder eben die Kriegspartei (Autenrieth). Das Problem, ob der Rechtsbrecher als Verbrecher oder Kriegspartei angesehen wird, begegnet auch zentral in Kleists *Michael Kohlhaas*.

Gewalt. Und genau dieses energetische Gefälle bzw. dessen individuell empfundenes Ausmaß – zwischen dem energetischen Handeln und dem energetisch leeren Nicht-Handeln ist eine Bedingung dafür, dass hier Wut entstehen kann.

Es geht also nicht um die Identifikation mit dem Opfer oder mit den verletzten Gesetzen bzw. Verhältnismäßigkeiten, sondern darum, dass der Beobachter und das sich nicht wehrende oder nicht wehren könnende Opfer zum Handelnden in eine analoge Relation geraten. Das energetische Gefälle zwischen dem maßlos Handelnden und dem maßlosen Nicht-Handeln(könnenden) springt sozusagen auf die Relation zwischen dem Täter und dem Beobachter über. Die Wut, die hier entsteht, hilft dann dabei, selbst ins Handeln zu kommen, zu rufen und zu schreien oder aber einzugreifen, wenn man zusieht, wie drei auf einen gehen. Das normverstoßende Handeln zwingt durch seine schiere Faktizität den Beobachter auf den Platz und in die Rolle des bloßen Beobachters. Da ist jemand, der einfach tut, was ihm gefällt, und man kann nur (zunächst) zuschauen.

Dass es bei der Beobachtungswut um die beiden Pole von Handeln und Nicht-Handeln geht, zeigt auch der Fall, in dem das Opfer sich zwar wehren könnte, es aber nicht tut. Hier kann sich die Wut des Beobachters (öfter die des indirekt beteiligten Beobachters) auch auf das sich nicht wehrende Opfer richten. Auch hier ist es dann die Wut, die dem Zuschauer die Energie gibt – in einer Art Umkehrschub – aus der energetischen Passivität des Nicht-Handelns ins Handeln überzuspringen.

Die energetische Leere des bloß zuschauenden Nicht-Handelns angesichts eines normverletzenden, maßlosen Handelns ist indes erst eine Bedingung für die Entstehung von Wut aus der Position des Beobachters. Zentral ist außerdem, dass diese energetische Leere angesichts eines maßlosen Handelns mit dem Aufklaffen der Kontingenz der menschlichen Normen und Verhältnismäßigkeiten überhaupt einhergeht. Die energetische Leere bezieht sich nicht nur auf das Energiegefälle zwischen Handelndem und Nicht-Handelndem, sondern zugleich darauf, dass durch das Handeln des Normbrechers die Normen selbst sich als kontingent erweisen bzw. als eine pure Frage der Macht. Die Wut entsteht auch hier über dem sich öffnenden Abgrund der Kontingenz als die Energie, ihn möglichst schnell wieder zu schließen.<sup>47</sup> Das zeigt sich besonders darin, dass insbesondere

---

<sup>47</sup> In Vischers Roman *Auch einer*, einem frühen Vorläufer des Films *Falling down* (1993), geht es, wie in Kapitel XII gezeigt, in diesem Sinne um die Wut auf das Zweckwidrige.

solche Normbrüche Wut erregen, die Tabus verletzen oder solche Normen, die als natürlich diskursiviert werden. Die energetische Leere und die aus ihr folgende Wut des Beobachters resultiert so einerseits aus dem Gefälle des maßlosen Handelns und dem eigenen Nicht-Handeln und andererseits aus der durch dieses maßlose Handeln aufbrechenden Kontingenz aller Regeln, aus dem Offenbarwerden, dass es um die bloße Verteilung von Macht und Ohnmacht geht.

Die Wut aus der Perspektive des Beobachters ist ein Phänomen, das insbesondere im Film in erheblichem Maße eingesetzt wird. Der Filmzuschauer – insbesondere in Actionfilmen, Western und Thrillern – wird hier Zeuge einer derart maßlosen Normübertretung seitens des negativen Helden, dass er dessen zeitlich meist sehr gedehnte Tötung im Showdown mit innerer Befriedigung und Zustimmung erlebt. Dennoch entsteht im Zuschauer nicht wirklich Wut, bekommt er im Kino nicht einen veritablen Wutanfall. (Man hat keine Zornesröte im Gesicht und schlägt nicht mit der Faust auf die Armlehne). In Analogie zum Mitleid könnte man eher von Mitwut sprechen. Aber woran liegt es, dass man im Kino und im Theater nur Mitwut empfindet und nicht Wut? Wo doch alle Bedingungen der Beobachtungswut, die ich eben entwickelt habe, erfüllt sind? Fasst man die Wut als Umkehrschub-Energie, um aus dem eigenen Nicht-Handeln ins Handeln überzugehen, dann ist gerade diese Möglichkeit im Kino blockiert bzw. sinnlos. Die Auslösung der Umkehrschubenergie ist offenbar gekoppelt an die reale Möglichkeit des eigenen Handelns. Der Nur-Zuschauer dagegen wird nur mit-wütend. Man kann diese These *ex negativo* beweisen, wenn man die Beispiele von Zuschauern heranzieht, die – der Trennung von Bühne und Zuschauerraum ungewohnt – angesichts von wutauslösenden Szenen zornig die Bühne gestürmt haben. (So eine Szene schildert sehr witzig Astrid Lindgren in *Pippi Langstrumpf*). Das Wissen um die Fiktionalität des Beobachteten hat im Fall der Emotion von Wut und Zorn durchaus Konsequenzen für die Art und Weise des erlebten Affekts.<sup>48</sup>

---

So sehr wird die Welt hier eingespannt in das Prinzip der kurzen Wege und der effektiven Energie, dass in jeder Störung das Prinzip selbst bedroht erscheint und eben diese Bedrohung in der Wut abgewehrt wird.

<sup>48</sup> Vgl. zu dieser Frage ausführlich den Beitrag von Alex Neill: Fiktion und Emotion. In: Maria E. Reicher (Hg.): Fiktion, Wahrheit, Wirklichkeit. Philosophische Grundlagen der Literaturtheorie. Paderborn 2007, S. 120–142. Vgl. hierzu auch Alexander Kochinka: Emotionstheorien. Begriffliche Arbeit am Gefühl. Bielefeld 2004, S. 277. Kochinka

Wenn die reale Handlungsmöglichkeit (die Hoffnung auf Rache) blockiert ist, das sah schon Aristoteles in seiner Wuttheorie, entsteht keine Wut. Zorn, so Aristoteles enthält immer die Hoffnung auf Rache, und wo die nicht besteht, entsteht auch kein Zorn (sondern Traurigkeit, oder im Sinne der energetischen Leere, die zu keinem Umkehrschub mehr in der Lage ist, Depression).

Doch die Blockade durch die Position des Zuschauers aufgrund des fiktiven Settings erfasst noch nicht die ganze Komplexität der ästhetisch erzeugten Mitwut. Denn – und das wiegt wohl noch schwerer – der Zuschauer wird im Theater bzw. Film zugleich in seiner Position verdoppelt. Einerseits ist er in der analogen Position des Opfers und kann wie dieses nicht handeln. Andererseits ist der Zuschauer in einer analogen Position zum Täter, der sich an dem, was er sieht, erfreut und sich mittels der dargestellten Gewalt »unterhält«. In Michael Hanekes Film *Funny Games* (1997) wird diese doppelte Position des Zuschauers ironisch ausgespielt. Die beiden Gewalttäter, die eine Familie auf ihrem entlegenen Landsitz aus purer Lust sehr lange mit »funny games« demütigen und quälen, bevor sie sie töten, begründen ihr Handeln schlicht und ergreifend mit dem »Unterhaltungswert«, den es für sie hat. In einer Szene wendet sich dann einer der beiden Gewalttäter, nachdem er mit den Opfern gewettet hat, dass sie am nächsten Morgen tot sein werden, in einem illusionsdurchbrechenden Beiseite an die Filmzuschauer mit der ironischen Frage: »Oder glauben Sie, dass sie eine Chance haben? Sie sind doch auf ihrer [der Opfer] Seite, oder?«<sup>49</sup> Und natürlich ist man auf Seiten der Opfer und entwickelt man als Filmzuschauer eine ungeheure Mitwut auf diese maßlos Handelnden angesichts der offenbaren Machtlosigkeit der Opfer

---

untersucht hier den Schreck beim Autofahren im Hinblick auf das Wissen um die eigene Handlungsmöglichkeit, je nach dem, ob man Fahrer oder Beifahrer ist, und kommt ebenfalls zum Ergebnis, dass je nach dem, wie dieses Wissen ausfällt, das Erleben des Schrecks sich unterscheidet.

<sup>49</sup> Der Film wiederholt dann die Geste der Parabase an einer späteren Stelle: Als eines der Opfer es schafft, einem der Täter das Gewehr zu entreißen und ihn zu erschießen, nimmt der verbleibende Täter die Fernbedienung in die Hand und lässt den Film zurückspulen und macht so das Geschehen, das die Mitwut des Zuschauers befriedigt, ungültig. Der Film setzt dann an derselben Stelle wieder ein, nur diesmal mit dem gegenteiligen Verlauf: nun erschießt der Täter das Opfer. In einem Interview, das Marie Pohl mit Haneke geführt hat (Süddeutsche Zeitung v. 6./7. März 2010, Wochenende, S. V1/8), sagt er genau zu dieser Szene: »Ich glaube, als Filmemacher vergewaltigt man den Zuschauer. Und ich will ihn zur Selbständigkeit vergewaltigen.« Eben das setzt die doppelte Position des Zuschauers voraus.

– und doch genießt man, indem man diese Mitwut hat, ja auch ein Stück weit genau jenen Unterhaltungswert, den die Täter als Begründung für ihr Verhalten anführen. Wir sind als unbeteiligte Beobachter, so könnte man daraus folgern, immer auch strukturell auf Seiten des Täters. So führt der Film *Funny Games* uns als Zuschauer bis an den Abgrund unserer eigenen Lust an der Gewalt.

Fritz Zorn: *Mars*. Die Wut des ungelebten Lebens

»Das Leben sind die anderen«

(Fritz Zorn)

Die Wut als Gefühl des Zuschauers, der wütend wird, *weil* er bloß Zuschauer ist, kann an einem erschütternden literarischen Beispiel am Schluss noch einmal den Konnex zwischen Wut und Leben verdeutlichen. Fritz Zorn hieß eigentlich Fritz Angst, und er schrieb, bevor er im November 1976 zweiunddreißigjährig an einem (zu spät erkannten) malignen Lymphom starb, unter dem Pseudonym Fritz Zorn und dem Titel *Mars* seine Lebensgeschichte als Begründungsgeschichte seines bevorstehenden Krebstodes auf. Der Text ist in seinem ersten, ausführlichsten Teil eine genaue Analyse der eigenen Lebens- und Familiengeschichte, deren Bedingungen Fritz Zorn als kausale Faktoren seiner Krebserkrankung ausmacht. Aufgewachsen als Sohn schwerreicher Eltern an der Zürcher Goldküste, analysiert Zorn an Hand der *Redeweisen* die Lebensvermeidungsstrategien in seinem Elternhaus als Paradigma des Schweizerischen und des Bürgerlichen schlechthin. »Harmonie« und »Ruhe« als die wichtigsten Werte, panische Angst vor Konflikten und generell vor allem eventuell »Störenden« führen dazu, dass Fritz Zorn angesichts dieser »fiktiven und dogmatischen Konstruktion einer vollkommenen und heilen Welt«<sup>50</sup> lernt, den Imperativen dieser Konstruktion zu folgen, nie aber, eigene Wünsche zu formulieren oder ein womöglich störendes Begehren auch nur zu empfinden. Das Bild, in das Zorn nun diese Verschanzung hinter dem *comme il faut* fasst, ist das Bild des Zuschauers, der dem Leben der anderen nur zuschaut:

---

<sup>50</sup> Fritz Zorn: *Mars*. Mit einem Vorwort von Adolf Muschg. Frankfurt a.M. 1994, S. 50. Im Folgenden zitiere ich den Text nach dieser Ausgabe mit Seitenzahlen in Klammern direkt nach dem Zitat.

Es genügt eigentlich zu sagen, dass wir dem Leben gegenüberstanden; nur im Leben *drin* stehen, das wollten wir nicht. Das Leben gefiel uns auch, aber wir fassten es nicht als unsren Beruf auf, sondern als ein Schauspiel, dem wir beiwohnten. Wir hatten die Leute, die Straße, den Rummelplatz gerne, aber immer nur als Zuschauer. (62)

Und weiter unten heißt es:

Es war wie ein Film, der an mir vorbeiflimmerte und aufhörte, sobald ich meinen Zuschauerplatz verließ. Auf der Straße gingen Frauen vorbei, die »sehr elegant« waren oder die »gut aussahen«, aber dass sie da vorbeigingen und »sehr elegant« waren, weil sie auch für mich hätten begehrenswert erscheinen können, auf den Gedanken kam ich nicht. Das ist wohl die Quintessenz dieser Welt, in die ich hineingeboren bin und die auch die meine werden sollte: Das Leben ist gut, aber nicht wir sind das Leben; das Leben sind die anderen. (63)

»Das Leben« als Inbegriff alles dessen, was die Ruhe stören könnte, was ein Handeln erforderlich machen würde und das Risiko, sich eine Blöße zu geben und selbst als Handelnder für andere beobachtbar zu werden (und damit womöglich lächerlich), kulminiert im Bericht Fritz Zorns letztlich in der Sexualität und dem Begehren. Der Selbstausschluss vom »Leben« durch Zuschauen betrifft in aller erster Linie und in zeittypischer Weise die Sexualität, da Zorn – vor dem Hintergrund all jener Texte von Herbert Marcuse bis Wilhelm Reich – Leben, Begehren und Sexualität miteinander gleichsetzt.<sup>51</sup> Die Wut des Autors, die sich vor allem im zweiten und dritten Teil des Textes, als die Hoffnung auf Heilung enttäuscht wird, mehr und mehr artikuliert, folgt einem Narrativ des Zorns, das hier selbst expliziert und (zum Teil) reflektiert wird. Die Wut antwortet auf eine fundamentale Lebenszerstörung, indem sie den bevorstehenden Krebstod als die »einleuchtende« Konsequenz aus der Zerstörung jeder Fähigkeit des Begehrens deutet: »Die Zerstörung meiner sexuellen Fähigkeiten ist sicher mein größter Schaden. Ich bin seelisch kastriert, ich habe keinen sexuellen Regungen, ich kann weder Frauen noch Männern gegenüber sexuelle Gefühle empfinden.« (194) Und eben diese Lebenszerstörung am Punkt der Sexualität, die Zorn zugleich für den Inbegriff des Lebens und das Fundament moderner Glücksimpe-

---

51 Zorn, Mars, S. 94, 171, 172. Vgl. zum Kontext: Christine Weder: Im Reich von »König Sex«. Vom Zwang zur Freiheit in Theorie und Literatur um 1968. In: Maximilian Bergengruen und Roland Borgards (Hg.): Bann der Gewalt. Studien zur Literatur- und Wissensgeschichte. Göttingen 2009, S. 543–582.

rative hält, formuliert er nicht in Begriffen der Frustration, sondern der *Unehre* und *Schande*:

Zur Bezeichnung solcher Unfähigkeiten verwendet man heute das Wort Frustration, wobei von allen Frustrationen die sexuelle ohne Zweifel die tödlichste ist. Diese Frustration ist eben ethischer Natur, den sie betrifft die Ehre des Menschen. Die menschliche Ehre besteht aus Sexualität; die Sexualität ist der Stoff, aus dem die Ehre gemacht ist, und es gibt keine andere Ehre außer der sexuellen. Ich glaube, die Begriffe ›Ehre‹ und ›Sexualität‹ sind sogar identisch; es sind Synonyme für denselben Begriff. Ich jedenfalls empfinde es so. Wenn ich fragen würde, aus welchem Stoff die sexuelle Frustration besteht, so weiß ich keine andere Antwort als ›Unehre‹, ›Schande‹. Das aber ist das tödlichste Element der sexuellen Frustration: die sexuelle Schande, unter der ich leide. Auch dieses Gefühl drückt sich bei mir oft in einer körperlichen Sensation aus: Ich empfinde den Zwang, den Kopf senken zu müssen, weil ich mir das Recht nicht anmaßen kann, erhobenen Hauptes dazustehen. (194/195)

Das ›Leben‹ mit der Sexualität und diese mit der Ehre zu identifizieren heißt, sich einem Lebens- und Glücksimperativ unterworfen zu sehen, vor dem zu versagen Schande ist. So ist hier die ›Ehre‹ nicht länger an die Ein- und Ausschlussmechanismen einer bestimmten sozialen Gruppe oder an die Anerkennung bestimmter Handlungen gebunden, sondern an die Bedingung der Möglichkeit des Lebens, identifiziert mit Glück und Sexualität; ›Ehre‹ wird fundamental. Die Kränkung wird zwar erlebt als körperliches und damit öffentliches Drama der Schande (den Kopf senken müssen), betrifft aber zugleich das Innerste überhaupt, nämlich die Glücksfähigkeit selbst.

Die Subjekte, die Fritz Zorn diese Kränkung zugefügt haben, die seine Lebensfähigkeit zerstört und so seine »Glücksimpotenz« (194) herbeigeführt haben und daher zu Adressaten seiner Wut werden, sind gemäß seiner in konzentrischen Kreisen verfahrenen Analyse die Eltern, die Schweizerische und die Bürgerliche Gesellschaft, die westliche Welt und am Ende sogar Gott, den man eigens erfinden müsste, »bloß um ihm eins in die Fresse zu hauen.« (195) Der ganze Text, der gerade am Ende immer mehr und bis in die Rhetorik der Sätze hinein zu einem Wuttext wird, der »Hass und Verzweiflung« (184) angesichts eines in mehrfachem Sinne un-gelebten Lebens in die *Öffentlichkeit* herausschreit,<sup>52</sup> ist ein Versuch, im Sterben die eigene Würde, die ›Ehre‹ zu retten, um nicht, das betont Fritz

---

<sup>52</sup> Die Veröffentlichung des Textes war bis zu seinem Tod Fritz Zorns intensiver Wunsch. Siehe hierzu das Vorwort von Muschg. Zorn, Mars, S. 7/8.

Zorn mehrfach, bewusstlos und verständnislos zu krepieren, wie ein »Stück Vieh« (202).<sup>53</sup> Der Zorn greift dabei zu Bildfeldern von Terrorismus (Ulrike Meinhof), totalem Krieg, Gott als dem größten »Schwein des Universums« (187) und dem Tyrann Hiobs sowie zu Vergleichen mit dem Holocaust: »Ich bin jetzt im KZ und werde durch das ›elterliche‹ Erbteil in mir vergast. [...] Ich kann wählen, ob ich, während ich vergast werde, ›Heil Hitler‹ rufen soll oder ›Mörder‹.« (201) Und im dritten, »Ritter, Tod und Teufel« überschriebenen Teil, heißt es: »Man muss sie hassen, die einen töten; es nicht zu tun, wäre eine Schande.« (217). Und so berichtet er von seinen aggressiven Rachefantasien gegen die Mutter (»wie ich meine Mutter die Kellertreppe hinabwerfe und dann ihr blutiges Haupt immer und immer wieder auf den Steinboden schlage, bis es sich als formlose Masse in einer Lache aus Blut auflöst«, 218) und die Schweizerische Kreditanstalt (die heutige *Credit Suisse*), die er in seinen Visionen in die Luft sprengt (219). Über weitere Bilder, in denen er sich mit dem »Pöbel« (221) der französischen Revolution identifiziert, der das Haupt von Marie-Antoinette fordert, gelangt er am Ende zu einer Art Umkehrung des Jüngsten Gerichts, indem er Gott als die *notwendige* Adresse seiner Wut ausmacht.<sup>54</sup> Wenn nämlich das Subjekt der Kränkung (im Sinne der fundamentalen Zerstörung aller Glücksmöglichkeiten und Begehrensenergie) die Summe aller erlittenen Lebensbedingungen ist, so hat dieser Zorn in der Gestalt einer *Lebenswut* keine *eigentliche* Adresse, sondern viele oder gar keine. Die Wut aus einer fundamental gewordenen, an der Sexualität (die für Fritz Zorn der »höchste aller Werte ist«, 199) und den Glücksimperativen unserer Gesellschaft ansetzenden Ehrkränkung rächt sich daher vor allem immer im Hinblick auf und vor der *Öffentlichkeit*, als jener Instanz, vor der bis dato der Kopf gesenkt werden musste. So wie die Ehre im Begriff des ›Lebens‹, der ›Sexualität‹ und der ›Glückspotenz‹ *fundamental* wird, so wird die Wut selbst kosmisch universalisiert: »Mein Leben besteht nicht nur aus dem Aufheulen eines von der Zürcher Bourgeoisie zu Tode erzogenen Individuums; es ist auch Teil des Aufheulens des ganzen Universums, in dem die Sonne nicht mehr aufgegangen ist.« (237) Und, noch wichtiger, auch der Adressat für die Wut und die Wiedergewinnung der ›Ehre‹ wird *generalisiert* bzw. *universalisiert*: »Wer sind

53 Vgl. auch ebd., S. 174.

54 »Ich glaube, die gequälte Seele empfindet die Notwendigkeit der Existenz Gottes. Er ist die Adresse, an die man seine Anklage richten muss und die Anklage ankommen muss.« (245)

denn meine Feinde? Das ist schwer zu sagen, obwohl es eine Menge Wörter dafür gibt: meine Eltern, meine Familie, das Milieu, in dem ich aufgewachsen bin, die bürgerliche Gesellschaft, die Schweiz, das System.« (197). Am Ende fasst er all dies unter dem Begriff des ›Bösen‹ zusammen, als dem Inbegriff eines feindlichen Prinzips, das mit allen Störungen das Leben vernichtet. Und so schreit Fritz Zorn seine Wut über sein Sterben aufgrund eines ungelebten und nicht mehr lebbareren Lebens mit seinem Buch heraus und steigert sich, um möglichst laut zu stören (»Ich erkläre mich als im Zustand des totalen Krieges«, 253), am Ende in provozierende und megalomane Bilder vom Kampf des Teufels gegen Gott hinein, der das Böse ist: »Ich bin das Karzinom Gottes« (246).

So zeigt der Text von Fritz Zorn noch einmal jenen Konnex zwischen Wut und Leben, wie er sich bereits seit um 1800 diskursiv etabliert hatte. Gleichzeitig aber wird deutlich, dass weder der alte aristotelische Begriff von Ehre und ihrer Geringschätzung seine Bedeutung völlig verloren hat noch der monotheistische Gott als Figur des Dritten. Beide Gedankenfiguren zeigen sich hier noch einmal spezifisch transformiert. Denn Schande bedeutet nun nicht, die Frau, wie Achill, als Zeichen der Ehrung zu verlieren, sondern liegt vielmehr darin, Frauen nicht begehren zu können und sich daher *im Innern* »vernichtet, kastriert, zusammengeschlagen, entehrt, geschändet« (185) zu fühlen. Ehre und Sexualität fusionieren in einem emphatischen Begriff *des Lebens*. Und Gott ist noch als nicht-existenter Anrufungsinstanz für ein Gerechtigkeitsbegehren, das aber gar nicht mehr an die göttliche Gewalt zur Herstellung der Gerechtigkeit appelliert, sondern nurmehr medial an eine notwendige Adresse, die letztlich die Publikation seines Textes darstellt.