



universität
wien

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

Der lachende Mensch.

Philosophische Ideengeschichte eines unterschätzten Ausdrucks

verfasst von | submitted by

Lukas Fischer B.A.

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt |
Degree programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree
programme as it appears on the student
record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von | Supervisor:

Mag. Dr. Michael Staudigl Privatdoz.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	3
2. Forschungsstand. Homo sentimentalis	8
3. Helmuth Plessner. Lachen und Weinen	15
4. Lach-Geschichte.....	26
4.1. Ansätze zu einer Systematik	26
4.2. Erkenntnistheoretische Probleme. Geschichtlichkeit des Lachens	36
5. Gelotologische Traditionen	38
5.1. Platonisch-stoisch und christliche Tradition	41
5.2. Anthropologische Tradition	58
5.3. Physiologische-energetische Tradition	80
5.4. Evolutionsgeschichtliche Tradition.....	95
6. Resümee	114
7. Literatur	125
8. Abstract.....	131

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Ausschnitt des Frontispiz zu Thomas Hobbes' Leviathan.....	57
Abb. 2: Psychohydraulisches Instinktmodell nach Konrad Lorenz	91
Abb. 3: Der Stammbaum des Lachens nach Jan van Hooff.....	102

1. Einleitung

„Nur nebenbei sei angemerkt, daß es fürs Denken gar keinen besseren Start gibt als das Lachen. Und insbesondere bietet die Erschütterung des Zwerchfells dem Gedanken gewöhnlich bessere Chancen dar als die der Seele.“¹

Der Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit dem Lachen ist für den Autor keine Selbstverständlichkeit. Gerade weil das Lachen ein so alltägliches, so notwendiges Geschehen ist, scheint es, wie so häufig, am besten dem forschenden Fragen verborgen. Obwohl man annehmen könnte, dass mittlerweile selbst randständige Phänomene in spezialisierten Forschungszusammenhängen behandelt und theoretisch ausdifferenziert wurden, bleibt es eine andere Sache dies auch zu überblicken, gar sich tatsächlich denkerisch selbst anzuverwandeln. In diesem Sinne gibt es eher so viele Experten für das Lachen wie es Menschen auf der Erde gibt, nur teilen sie ihr Wissen nicht. Man nimmt an, und weiß es nach einiger Zeit, dass man selbst am besten wüsste, worüber man lache. Was das Lachen dabei an sich bedeutet rückt nur randständig in den Fokus.

Allerdings so ganz stimmt dies nicht. Immer wieder lacht man über Dinge, über die man dachte, nicht lachen zu müssen. Das liegt gewissermaßen im Innersten des Lachens selbst. Es überrascht und kommt plötzlich, in nicht wenigen, aber sehr markanten Fällen eruptiv und lauthals herausgeplatzt. Es lehrt etwas, was man sich nicht eingestand oder nicht bereit war zu sehen, ja es versetzt in Erstaunen und lässt im wörtlichen Sinne *nach*-denken. Dies bedeutet aber auch, wer auf sein Lachen hört, wer Acht auf es gibt, der lernt durch es. Das dies nicht der Fall sein muss, zeigt die Beharrlichkeit, mit der man sich durchs Leben mit dem Lachen schlägt, ohne generell über seinen heilenden Charakter oder seine zynische Boshaftigkeit hinauszukommen. Was ihm anhaftet, kann für Ewigkeiten dunkel bleiben, doch dumpf lebt ein lachender Mensch trotzdem nicht vor sich hin, nur weil er die Laute, die er ausstößt, nicht befragt. Das Lachen ist gemeinhin verbunden mit der Leichtigkeit – und dies nur halb zu Unrecht. Denn immerhin lehrt es das Ernste leicht zu nehmen. Aber es lehrt auch, das Ernste ernst und das Leichte ernst zu nehmen, indem es eine gewisse Diesseitigkeit und eine Jenseitigkeit evoziert und wachruft. Es schüttelt am Vor-sich-hin-Leben und unterbricht den Alltag – sei es noch so gewöhnlich und alltäglich.

¹ Walter Benjamin: „Der Autor als Produzent“, in: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. *Aufsätze, Essays, Vorträge. Teil 2. Vorträge und Reden*. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 683-701, hier S. 699

Die Ernsthaftigkeit des Lachens besteht vielleicht tatsächlich in der von Walter Benjamin beschriebenen Erschütterung, die das Lachen auslöst – mag diese für ihn in materialistischem Duktus vordergründig im Zwerchfell zu verorten sein, anstatt in der Seele. Impliziert ist damit doch zumindest, dass jede so eindringliche körperliche Erfahrung mehr Einfluss auf das Denken ausübt, als man gemeinhin bereit ist anzunehmen. Der Dualismus von Körper und Geist, Muskelaufbau und Mindset steckt auf jeder Ebene, jeder Plattform unseres Seins – sei sie sozial und mit extremer Reichweite oder in nächster Nähe – noch in uns fest und vermehrt sich in allen alltäglichen Ideologien. Auch wenn die Medizin das anders sehen mag und die denkerischen Versuche dazu zahlreich sind; man trennt nach wie vor leichthin in dieser Tradition.

Wie die Erschütterung im wahrsten Sinne des Wortes allerdings das Bild des affizierten, des aufgerüttelten und erwachten Lebens vermitteln kann, das mehr als numinosen Geist umfasst, weil sie zum Fundamentalen und Grundfesten reicht und wie ein Erdbeben, den Grund und Boden berührt, auf dem man steht, so gelingt dem benjaminschen Vergleich von Zwerchfell und Seele etwas sehr Anschauliches. Der durch die Erschütterung antwortende Leib lässt das Primat des allein Geistigen zerfallen. Er hebt den rein leiblichen Vorgang, wenn man ihm zum wirklichen Ausgangspunkt des Denkens macht, zum geistigen Ding. Ein Denken ohne ihn und ohne das ihn Erschütternde ist nicht vollständig, wenn nicht gar absichtsvoll geschwindelt.

Der Taumel, der einem im Lachen ergreift, ist wie die anderen großen Affekte des Menschen, dabei nicht gänzlich ignorabel geblieben. Sich mit ihm und einem Präzedenzfall der leiblichen Äußerungen des menschlichen Lebens zu beschäftigen, stellt schon die abendländische Philosophie sich an ernst zu nehmen. Allerdings etwas zu ernst wie man sehen wird, und das mit weitreichenden Konsequenzen.

Der Ausgangspunkt des Lachens ist also in dreierlei Hinsicht diffizil.

Erstens ist Lachen so omnipräsent und alltäglich, dass es in diesem Sinne keine akademische Distanz, keinen rein objektiven Blick zulässt. Die subjektive Erfahrung interferiert und meldet Ansprüche an bei der Beschäftigung mit dem Lachen. Es lässt einen nicht kalt; im Gegenteil, man ist befangen (und manche Autoren zum Thema Lachen versuchen mit Witzen und humoresken Stücken selbst die Leser zu fangen).

Zweitens ist das Lachen, nicht nur involvierend unfein gegenüber dem Forscherinteresse, sondern es stellt sich zudem noch als kompromittiert, als kaum philosophisch bearbeitbar heraus. Das Lachen ist kein ernstes Thema.

Drittens kann man feststellen, dass dem die Fakten allerdings widersprechen. Es gibt seit der Antike, über das Mittelalter bis in die Neuzeit eine Einstellung und Auseinandersetzung zum Lachen. Diese ist es wert, diskursiv eingeholt zu werden.

In dieser Hinsicht ist jeder sich über die ersten beiden Punkte hinaushebende Ansatz in eine mannigfaltige Ideengeschichte und in einen Diskurs des Lachens verstrickt.² Es stellt sich bei einem Denken, welches vom Lachen ausgeht, die Frage, ob es sich vom momentanen Lachen lossagen kann, ob es den Ansatzpunkt des Lachens nicht nur willig zum transformiert erwachten Denken nimmt, sondern, ob es bereit ist, *das Lachen selbst* zum Thema zu machen. In dieser Hinsicht ist der Startpunkt dieser Arbeit nicht dem benjaminschen Spruch allein zu folgen, der eine Richtungsänderung der inneren Hörigkeit verlangt. Denn dieser Spruch gilt und gälte für jedes erneut einsetzende Denken und seine mit ihm verwobene Leiblichkeit und die sie berührenden Gegenstände. Hier allerdings geht es, weniger lebensweise, um die Aneignung einer ‚Metareflexion‘, die nach der Entstehung, Ausbreitung und Wirksamkeit von elementaren Ideen zum Lachen selbst fragt.³ Das körperliche, individuelle Lachen ist selbst kulturell eingebettet und auf eine gewisse Art und Weise gestaltet – zumindest muss nach diesem Zusammenhang gefragt werden, und was diese Frage über das Lachen lehrt. Wie in der Chemie, kann man, nachdem man einmal das heillose Chaos der Stoffe, Teilchen und Reaktionen bestaunt hat, versuchen grundlegende Typen und Elemente auszumachen. Diese mögen in ihrer Geschichte noch so verschiedenartige Synthesen und Vermischungen eingehen; für eine Elementarlehre hilft ein Blick auf das System. Arthur O. Lovejoy hat dafür plädiert solcherlei „unit-ideas“ herauszuarbeiten. Ihm, der prominenten Figur der *history of ideas*, ging es so um die „types of categories, thoughts concerning particular aspects of common experience, implicit or explicit presuppositions, sacred formulas and catchwords, specific philosophic theorems, or the larger hypotheses, generalizations or methodological assumptions of various sciences.“⁴ Wobei fraglich bleibt, ob solch eine Methode nicht gleichzeitig mit ihren stimulierenden Einsichten ebenso verzerrte, gar verstellte Perspektiven, anstatt zusammengestellte Zusammenhänge produziert. Die Kategorien und Elemente, auf die hin man sucht, beeinflussen

² Wenn dabei im Folgenden der Arbeit von Lachdiskursen oder Diskurstheorie gesprochen wird, so nicht im streng foucaultschen Sinn, sondern im Sinne einer Ideengeschichte. Michel Foucaults Verbindung von Diskursen an die Begriffe der Wahrheit und der Produktion, aus der sich Machtwirkungen ergeben, ist hier nicht intendiert in dieser Art explizit aufgegriffen zu werden. Damit ist aber zugleich auch auf die implizite Lesbarkeit jeder Ideengeschichte als solcher Diskurstheorie hingewiesen – und auf das kritische Potenzial Ideengeschichte auf ihr unbewusstes, epistemologisches und ideologisches Erbe hin zu reflektieren und zu hinterfragen.

(Zu Foucaults Diskursbegriff siehe Clemens Kammler: „Archäologie des Wissens“, in: Clemens Kammler, Ulrich Schneider und Rolf Parr (Hg.): *Foucault-Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler 2020, S. 56-65)

³ Vgl. Bernhard Fabian: „History of Ideas“, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 3, Basel: Schwabe 1974, Sp. 147-151, DOI: <http://doi.org/10.24894/HWPh.1555>

⁴ Arthur O. Lovejoy: „Historiography of Ideas“, in: *Essays in the History of Ideas*. Baltimore, Maryland: Project Muse 2019, S. 1-14, hier S. 9

jede objektive Präsentation. Gleiche Terminologie muss nicht gleicher Sachverhalt heißen; sachlich fixierte Identitäten sind überhaupt nicht leichterhand zu fixieren.⁵ Und dennoch: Liest man eine einzelne Bemerkung, einen Aufsatz, ein Buch zum Lachen, gebiert sich die Frage nach dem ‚Außerhalb‘, ‚Dennoch‘ und ‚Anderswo‘ von selbst. Dies ist der doppelte Ausgangspunkt dieser Arbeit. Sie will das Lachen ernst nehmen und zugleich bei dieser Untersuchung die Bedingungen der Möglichkeit veranschaulichen mit denen man auf das Lachen schießt. Wenn man nämlich ernst auf das Lachen blickt, dann soll auch Antwort darauf gegeben werden, mit welchen Mitteln, aus welchen Traditionen mit welchen Formeln, Schlagworten und philosophischen Theoremen.

Die Herausforderung einer ideengeschichtlichen Betrachtung sind so gesprochen polar verteilt. Einerseits besteht der Versuch darin viel Wissen, breitgestreut zugänglich zu machen; auch für Laien, auch im nur groben Vergleich. Andererseits besteht die stetige Gefahr der Unterkomplexität. Dabei mokieren die Fachwissenschaftler- und ExpertenInnen sich über die Ungenauigkeit und Schlamperei und mahnen zur fixierten, positiv gesprochen: zur akribischen Arbeit. Der Rahmen einer Masterarbeit erlaubt es diesem Streit zwischen Populärwissenschaft und Expertentum sich ein letztes Mal zu entziehen.

Dem Lachen haftet viel Lebensweltliches an, was dazu führt, dass die Kulturwissenschaft, Geschichte, Anthropologie und Phänomenologie ihm viel abgewinnen können und dies auch getan haben. Der mögliche Rahmen einer Interpretation dieser Erscheinung ist groß. So ist es auch nicht verwunderlich, dass sich für das Lachen eine eigenständige Literatur, ein eigenständiges Forschungsfeld ausgebildet hat.

Ein Buch allerdings, das erst vor Kurzem erschienen ist, widmet sich in herausragender Detailtiefe der komplexen Problemstellung, wie unterschiedliche Ansätze und Theorien zum Lachen zusammenhängen – und rückt dieses Thema neu ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Es handelt sich um das 2013 erschienene Buch von Lenz Prütting: *Homo ridens. Eine phänomenologische Studie über Wesen, Formen und Funktionen des Lachens*.⁶ Dieses bildet den Anstoß für die paradigmatische Untersuchung verschiedener Theorien des Lachens.

Inhaltlich soll diese Masterarbeit die entscheidenden Impulse einer dort vorgestellten kontrastiven Gegenüberstellung von vier verschiedenen solcher Theorien aufzeigen und nachzeichnen, die es anhand von kursorischen Exkursen zu verdeutlichen gilt. Die Arbeit soll

⁵ Vgl. Lutz Geldsetzer: „Ideengeschichte“, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4, Basel: Schwabe 1976, Sp. 135, DOI: <https://doi.org/10.24894/HWPh.1673>

⁶ Lenz Prütting (2013): *Homo ridens. Eine phänomenologische Studie über Wesen, Formen und Funktionen des Lachens*. 4. Auflage als erweiterte Neuauflage. München/Freiburg: Verlag Karl Alber 2016

dabei in sechs Kapiteln eine philosophische Ideengeschichte des Lachens entfalten. Sie beschränkt sich hierin auf den Okzident.⁷ So stellt sich jedes Paradigma exemplifiziert anhand von mehreren Autoren dar. Dass diese untereinander nicht homogen oder gleichklingend sind, bleibt dabei zweitrangig. Es geht nicht um einen Autorenvergleich oder eine hermeneutisch-argumentative Entzauberung und Kritik eines spezifischen Autors. Im Vordergrund steht – bei aller anzumerkender Differenz, argumentativen Unschlüssigkeit, oder Heterogenität innerhalb des besprochenen Werkes der Figuren – eine ähnliche Einstellung zum Lachen.

Neben den einleitenden Worten (*Einleitung: Kapitel 1*) soll beschrieben werden, warum die Beschäftigung mit dem Lachen im 19. und 20. Jahrhundert eine systematischere Form annimmt, der mehr und mehr Bücher, Konferenzen und Debatten gewidmet werden (*Forschungslage: Kapitel 2*).

Danach soll auf das einflussreichste Buch in der Tradition der Philosophischen Anthropologie zum Lachen eingegangen werden (*Helmuth Plessner: Kapitel 3*). Dies verfolgt den Plan, das Lachen in die davor aufgezeigte Tradition des zunehmenden Interesses der Affekt- und Emotionsforschung einzuordnen. Die Anthropologie nimmt eine spezifische Schlüsselfunktion darin ein. So wird die Stellung des Lachens zu anderen Affekten und Gefühlsäußerungen aufgegriffen, präzisiert und spezifischer eine charakteristische Bestimmung des Lachens gegeben, die es einordbar macht.

Im nächsten Schritt soll auf die bestehenden Ansätze der etablierten Theorien des Lachens verwiesen werden, aber mit Nachdruck auf die grundlegende Primärlektüre von Lenz Prüttings *Homo ridens* eingegangen werden, und warum diese jenen etablierten Ansätzen vorzuziehen ist (*Systematik und Geschichtlichkeit: Kapitel 4*). Der Autor ordnet sein Projekt in eine mögliche Geschichte des Lachens ein, nicht ohne dabei zu verdeutlichen, dass diese mit bestimmten Limitierungen umgehen muss. Diese sind aufschlussreich, weil sie generell für die ideengeschichtlichen und philosophiehistorischen Auseinandersetzungen mit Affekten gelten. Allerdings bekennt Prütting sich dezidiert zur Schule Philosophischer Anthropologie und der Neuen Phänomenologie, sodass grundlegende Aspekte seiner systematischen Auffassung des Lachens damit von vornherein gerahmt sind. Diese anthropologisch-phänomenologische Sicht auf das Lachen bleibt der Referenzrahmen für die folgende Auseinandersetzung mit den vier großen, nicht aufeinander reduzierbaren Theorien des Lachens (*Gelotologische Traditionen: Kapitel 5.1-5.4*). Nach dem Kernanliegen einer systematischen Gruppierung des

⁷ Es gibt für erweiternde ideengeschichtliche Perspektiven vielfache Ansatzpunkte, Aufsätze und Bücher. Beispielsweise Günter Wohlfart/Hans-Georg Moeller: *Laughter in Eastern and Western Philosophies. Proceedings of the Académie Du Midi*. Baden-Baden: Verlag Karl Alber 2014; Daniel Hammett/Laura S. Martin/Izuru Nwankwo: *Humour and Politics in Africa. Beyond Resistance*. Bristol, UK: Bristol University Press 2023.

Lachens dieser vier Ansätze resümiert und problematisiert das Schlusswort grundlegende Einstellungen und gibt einen Ausblick (*Resümee: Kapitel 6*).

2. Forschungsstand. Homo sentimentalis

Für das Lachen fällt auf, dass es eine breite Forschungsliteratur gibt. Dies hängt zusammen mit einer akademischen Hinwendung zum generellen Thema der Emotionen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die sich auch in der steigenden Anzahl von Veröffentlichungen und Publikationen ablesen lässt. Es ist eindeutig von einer Verschiebung der Verhandlungen und des Vorkommens des Lachens, von schriftstellerischen oder lebensweltlichen Kontexten hin zu fachspezifischen, zu sprechen. Diese werden zunehmend mit akademischem Eifer erweitert, selbst ausgewertet, problematisiert oder generell wird das Lachen, vom kulturell-historischen Kontext abstrahiert, wissenschaftlich erschlossen. Es gibt vor allem im angelsächsischen Sprachraum zahlreiche Forschungen zum Feld Lachen, Humor und Komik. Speziell die physiologisch-medizinische Erforschung des Körpers gibt darüber hinaus ein eindrucksvolles Bild für die naturwissenschaftliche Karriere des Phänomens Lachen ab. Bildgebende Verfahren, topografische Regionen des Gehirns, neuronale Schemata, biochemische Daten zu ausgeschütteten Botenstoffen und Hormonen, Herzfrequenzmessungen und Ähnliches spiegeln beispielsweise in der Neurophysiologie und Biomedizin eindrücklich die Beschäftigung mit dem Lachen wider. Dabei ist das Lachen als medizinisches Phänomen hinsichtlich seiner Wechselwirkungen mit Muskulatur, Atmung, Stimme, biochemischen Prozessen oder den Auswirkungen auf das Immunsystem ein breites Thema.⁸ Das Sprichwörtlich-werden des Wortes „Lachen ist die beste Medizin“ findet seine genaue Auflösung hier.⁹ Beschäftigungen mit den Auswirkungen des Lachens ließen sich dabei auch unter dem Term einer *Gelotologie* als Wissenschaft vom Lachen (von griech. γέλως ‚Lachen‘) – und hier speziell der körperlichen und psychischen Aspekte des Lachens definieren. Festzustellen ist, dass die physiologische

⁸ Siehe beispielsweise Willibald Ruch/Paul Ekman: „The expressive pattern of laughter“, in: Alfred W. Kaszniak (Hg.): *Emotion, qualia, and consciousness*. Tokyo 2001, S. 426-443; Barbara Wild: „Humor und Gehirn. Neurobiologische Aspekte“, in: *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie* 12. Jg., 1 (2010), S. 31-35.

⁹ Klinikclowns, Lachyoga und therapeutischer Humor und therapierende Comedy-Ärzte sind ein verbreitetes Phänomen (man denke im deutschen Sprachraum beispielsweise an Eckart von Hirschhausen oder Omar Sarsam). Vgl. für weiterführende Literatur; Michael Titze und Christof T Eschenröder: *Therapeutischer Humor. Grundlagen und Anwendungen*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1998; Henri Rubinstein: *Die Heilkraft Lachen*. Bern: Hallwag 1985; William F. Fry: „Medical Perspectives on Humor“, in: *Humor & Health Letter* 2(1), 1993, S. 1-4.

Erschließung des Lachens, nachdem es von Künstlern und Bildhauern seit jeher ausgiebig studiert worden war, im Zuge der Theorien zum Lachen und deren prominenter Erschließung etwa durch Herbert Spencer und Charles Darwin, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entscheidende Anregung erhielt, und sich im 20. Jahrhundert immer weitgehender und intensiver ausbreitete.¹⁰

Dabei sollte man auf die Schwierigkeit hinweisen, dass Lachen von Humor und Komik nicht einwandfrei zu trennen ist, und sich Diskurse über das Lachen ebenso in solchen über Humor und Komik und Ähnlichem wiederfinden. Die klassische Unterscheidung folgt einer Differenzierung von Komik als einer Eigenschaft, „[d]ie Gegenständen (Äußerungen, Personen, Situationen, Artefakten, etc.) zu geschrieben wird, wenn sie eine belustigende Wirkung haben“.¹¹ Humor hingegen wird als Eigenschaft oder Haltung von *Personen* verstanden, die dem Komischen gegenüber auftreten.¹² Begriffe wie Ironie, Satire, Witz und Ähnliches kann man weiterhin definitorisch abzugrenzen versuchen.¹³ Allerdings stellt der körperliche Ausdruck des Lachens keine Eigenschaft von Artefakten dar, keine Haltung der Person, ein mehr oder weniger abstraktes Konzept oder eine sprachliche Äußerung wie Witz und Satire, sondern ist ein konkreter Vorgang des Menschen und im Menschen. Er stellt weniger ein Konglomerat an Einstellungen, Fähigkeiten und Eigenschaften dar, die man sich anverwandeln kann oder zu denen man sich positionieren kann, sondern ist ein angeborener menschlicher Ausdruck. Noch bevor der Mensch zur Sprache, differenzierter sensorischer Wahrnehmung oder einem Ich-Bewusstsein, oder dem Bewusstsein einer kulturell variierenden, komischen Situation findet, zeigt er ab dem dritten Lebensmonat die Fähigkeit zu lachen.¹⁴

In diesem Sinne beschäftigt man sich erst in zweiter Linie mit dem Humor, der Komödie, der Komik, dem Witz usw. Vorrangig handelt es sich beim Lachen um einen *emotionalen Ausdruck*. Im französischen *émouvoir* klingt der grundlegende körperliche Bewegungsimpuls noch an, der bereits etymologisch auf das Herausbewegen verweist (lat.: *e-motus*, ‚heraus-bewegt‘). Dass der Begriff der Emotion dabei im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* nicht vorkommt, weil im Deutschen dafür von Gemütsbewegung oder Gefühl die Rede ist, lässt auf eine komplexe Geschichte der Auseinandersetzung mit solchen affektbezogenen Begriffen in der Domäne des Geistes schließen. Es lässt schmunzelnd darüber nachdenken, welches Verhältnis

¹⁰ Vgl. Willibald Ruch, Jennifer Hofmann und Uwe Wirth: „Psychologie, Medizin, Hirnforschung“, in: *Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag 2017, S. 89-101, hier S. 92, DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-476-05391-6_16

¹¹ Vgl. Uwe Wirth: „I Grundbegriffe des Komischen“, in: *Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch*. a.a.O. S. 2-67, hier S. 2

¹² Vgl. a.a.O., S. 7

¹³ Vgl. a.a.O., S. 2-67

¹⁴ Vgl. a.a.O., S. 47

die Philosophie zur Emotion und zum Ausdruck unterhält. Die Philosophie spricht von Aktivierung, Motivation, Einfühlung, Handlungshemmung und Ähnlichem. Die schwierige Übersetzung von sich herausbegebenden Bewegungen und Ausdrücken der *emotion* ist dabei vielleicht aufschlussreich hinsichtlich der immer mit größter Schwierigkeit berührten Frage des Verhältnisses von Körper und Geist in der abendländischen Philosophie.

Fündig wird man, wenn man die Philosophie nach Gefühlen befragt. Nur sind die Antworten, die sie dann gibt, die eines Knäuels aus unentwirrbaren Versuchen einer zweitausendjährigen Geschichte. Ohne auf das – vielleicht grundlegendste – Problem der Philosophie an dieser Stelle einzugehen, ist gerade mit Blick auf das Lachen festzustellen, dass dieses sich im Zentrum dieser Auseinandersetzung wiederfindet. Im positiven Sinn als gesteuerte und geleitete Rührung und Anteilnahme genauso wie im negativen Sinne als lebhaftere Aufregung und schwächendes Gefühl, kategorisiert man, so paradox das klingen mag, das Lachen als nicht einordbar. Man einigt sich darauf, dass man sich für den Fall des Lachens überhaupt nicht einig werden kann. Es bleibt ein ambivalentes Gefühl, eine nicht zu klassifizierende Gemütsbewegung. Jedenfalls erscheint dies so, wenn man sich, selbst bei radikalen Urteilen und konsequenten Vertretern einer positiven wie negativen Ausrichtung und Beurteilung des Lachens, den gesamten Horizont der Wechsel der Argumentationen für und gegen das Lachen in der abendländischen Philosophiegeschichte ansieht.

Bevor diese Geschichte des Lachens erzählt wird, ist eine Beobachtung anzufügen, die den möglichen Rahmen dieser retrospektiven Beobachtung erhellt. Die jüngste Beschäftigung mit den Gefühlen, Affekten und Emotionen wird in dieser Beobachtung im weitesten Sinne resümiert. Konstanze Senge titelt in ihrer Einleitung zu den *Schlüsselwerken der Emotionssoziologie*: „Der moderne Mensch zeigt wieder Gefühl.“¹⁵ Das scheint in einer Welt, in der zunehmend ein Rationalitätsdenken an Raum gewonnen hat, eigentlich widersprüchlich; ja mehr noch für die Autorin: „Das rationale Zeitalter der Moderne ließ, so schien es, die Affekttheorien, welche die antike Rhetorik und das frühneuzeitliche Theater geprägt hatten, die Epoche der Empfindsamkeit im 18. Jahrhundert und die Romantik für alle Zeit hinter sich.“¹⁶ Max Weber hatte für den modernen Kulturmenschen ausgemacht, dass Gefühle, Affekte, leibliche Regungen und impulsive Handlungen kontrolliert würden: „‘Sine ira et studio’ sei die Prämisse einer Gesellschaft, die immer mehr durch eine bürokratische Herrschaftsform

¹⁵ Vgl. Konstanze Senge: „Die Wiederentdeckung der Gefühle. Zur Einleitung“, in: *Schlüsselwerke der Emotionssoziologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2022, S. 1-29, hier S. 1, DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-37869-1_1

¹⁶ Ebd.

strukturiert werde.“¹⁷ Dass die Kontrolle von affektiven Handlungen allerdings bedeute, dass diese verschwänden, ist nicht ausgemacht. Gerade darin ist in vielen Publikationen ein umgekehrter Erklärungszusammenhang augenfällig geworden. Affektkontrolle ist ein wackliges Konstrukt. So sieht die Tradition der Frankfurter Schule in genau diesem zunehmend bürokratisierten modernen Menschen ein Bedürfnis nach Emotionen und Kompensation für dessen gefühlsentzauberte Lebenswelt offenstehen. Dass dieses Bedürfnis von Kultur- und Unterhaltungsindustrie genauso bürokratisch versorgt werde, bildete den angespannten Grundtonus einer Theorie permanenter Unterdrückung und Verdrängung. Zivilisation und Affektkontrolle impliziert ein ebenso großes Potential von Affektausbrüchen, emotional plötzlich aufgepeitschten Massen und Angst vor einem permanenten Faschismus, der sich dieser Affekte zu bedienen weiß.

Dass mit doppelter Vorsicht nun, nachdem man sich Gefühle und Affekte verbat, ihre Logik zu verstehen war, erklärt sich also letztlich auch aus den ruinösen Brutalitäten des letzten Jahrhunderts. Gerade die zerstörerischen Auswüchse der Moderne lassen das Bild einer zorn- und eiferlosen Gesellschaft des oben angestellten Bonmots Max Webers im Prozess der fortgeschrittenen Zivilisation fragwürdig erscheinen.

Mit Peter Sloterdijk kann man so weit gehen von so etwas wie zivilisatorisch fragilen Gebilden der „Affekt-Institute“ zu reden. In seinem Buch *Zorn und Zeit*, zeigt er am Beispiel des Affekts des Zornes, dass der nicht mehr theologisch fundierte Rechnungshof seine Zornesanwälter nicht mehr auf das jenseitige Leben verweisen dürfe, in dem sich der im Leben aufgestaute Zorn gerecht verteilen werde, wenn man deren Affekt kontrollieren will, sondern, dass sich im 19. Jahrhundert diese Zornes-Sammelstellen und Vertröstungsmaschinen in weltliche Zornesbanken verwandelten. Diese handelten wie Depots für aufgehobene Affekt- und Gewaltexplosionen, und vertrösteten die Zornesausbrüche Einzelner in nahezeitliche Erlösungen von neuen Sammelbanken – Sloterdijk erklärte damit die Sogkraft des Kommunismus wie die des Faschismus.¹⁸ Gerade das 20. Jahrhundert scheint die Dialektik von oftmals rational verstandenem Fortschritt (der als Affekteinhegung aufgefasst wird) und den eklatanten manifesten sowie auch mikrologisch kleinen, strukturellen Affektausbrüchen zu hinterfragen.

Von so etwas wie einem „*emotional turn*“ zu reden, ist tatsächlich erst seit den 1970er Jahren möglich. Zivilgesellschaftlich in westlichen Gesellschaften vollzogen, wurde dieser auch in die Universitäten getragen. Antiautoritäre Erziehung, Pazifismus und Feminismus sind

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. Peter Sloterdijk: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008

entscheidende Grundkoordinaten dafür. Dabei folgt dieser *turn* an den Forschungsinstituten sicher einer generellen Ausrichtung und Hinwendung zu einst minoritären Themen, die eine sich zusehend spezialisierende und professionalisierte Wissenschaftsgemeinde vollführt.¹⁹ In Nordamerika und im englischsprachigen Raum kann man schon in den frühen 1970er Jahren Publikationen und Forschungsgruppen zu Affekten und Emotionen ausmachen. Im deutschsprachigen Raum kann Anfang der 1990er Jahre von einer Öffnung der klassischen Soziologie und Philosophie hinsichtlich der Affekte gesprochen werden.²⁰ Diese basieren auf einem Kanon nachträglich ausgehobener klassischer Texte und Auseinandersetzungen, welche durch die einsetzende spezialisierte Bearbeitung und Ordnung tatsächlich als solche festgehalten werden – auch wenn sie davor ‚unter der Hand‘ als solche gelesen wurden. Zu benennen wäre diese Kanonisierung der Klassiker der Emotionssoziologie etwa bei Autoren wie Adam Smith, Alexis de Tocqueville, Gustave Le Bon, Emile Durkheim, Vilfredo Pareto, Ferdinand Tönnies, Max Weber oder Georg Simmel.²¹ Ähnlich sieht es hinsichtlich einer mit den Affekten verbundenen Erforschung von benachbarten Themenkomplexen aus, wie beispielweise dem der Gewalt. Gewaltforschung wie Affektforschung, die ab der Mitte des letzten Jahrhunderts eigene Wege gehen, rekrutieren sicherlich einerseits auf Strömungen der Lebensphilosophie, Soziologie, Anthropologie, Psychologie, des Existenzialismus, wie der Phänomenologie. Andererseits sind diese Forschungen die Frucht eines bestimmten gesellschaftlichen Kontexts. Michaela Christ resümiert diesen wie folgt:

Offensichtlich ist jedoch, dass dem Verletzungspotenzial, das vielen Bereichen gesellschaftlicher (Re-) Produktion innewohnt, gegenwärtig mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird als jemals zuvor. Vielleicht wird dies befördert von den im Zuge von Globalisierungsprozessen immer länger werdenden Abhängigkeits- sowie Beziehungs- und Wertschöpfungsketten. Vielleicht trägt auch die relative Abwesenheit von großskaliger Gewalt in Deutschland und weiten Teilen Europas in den vergangenen 70 Jahren seit Ende des Zweiten Weltkrieges sowie die stabile Verankerung des Gewaltmonopols in diesen Ländern dazu bei, dass neue Phänomene und Ereignisse des Zufügens und Erleidens von Schmerz auch jenseits physischer Gewalt in den Blick genommen werden.²²

¹⁹ Am Anfang des 20. Jahrhunderts steht der „*linguistic turn*“ als der erste explizite *turn*, der auf das alltäglich Selbstverständliche mit verschärften Mitteln der professionellen Beobachtung hinaus möchte. Diesem könnte man retrospektive einen „*vital turn*“ am *Fin de siècle* vorschalten, der alle lebensphilosophischen Strömungen betrifft. Das wäre immerhin nicht unwichtig, da es für das wissenschaftliche Gegengewicht zur Rationalisierungsströmung ein erstes akademisch-schulisches Kondensat formierte.

²⁰ Vgl. Senge 2022, S. 5

²¹ Vgl. a.a.O., S. 3

²² Vgl. Michaela Christ: „Gewaltforschung – Ein Überblick“, in: *bpb.de*, Bundeszentrale für politische Bildung, 20.01.2017, URL: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/240907/gewaltforschung-ein-ueberblick/> (abgerufen am 04.03.2025)

Die Soziologin Eva Illouz brachte diese Entwicklung zugespitzt auf den Begriff: Sie bezeichnet diesen Prozess als „Aufstieg des Homo Sentimentalis“ – eine Formulierung, die gleichzeitig das kritische Potenzial in einer Entdeckung und Erforschung der Affekte in Erinnerung ruft. Denn werden Gefühle wahrgenommen, beschrieben und bewertet, liegt eine gleichzeitige Tendenz zur Abstumpfung des subjektiven Fühlens vor. Gefühle zu objektivieren und zu rationalisieren, macht sie den Waren- und Tauschwerten der kapitalistischen Logik gleich, aber nicht unbedingt fühlbarer.²³

Das wohl bekannteste Theorem mit Folgen für die sich konsolidierende Affektforschung findet sich bereits im ersten Drittel des 20. Jahrhundert in Norbert Elias' epochemachendem Buch *Über den Prozeß der Zivilisation*.²⁴ Elias beschrieb 1939, dass vom 9. bis zum 20. Jahrhundert Wandlungsprozesse der Persönlichkeitsstrukturen in Westeuropa nachzuweisen sind, die zu einem kontrollierteren und stärker seine Affekte regulierenden Menschen führen.²⁵ Zunehmende Monopolisierung der Gewalt schafft innergesellschaftliche gewaltfrei gehaltene Räume, längere Handlungsketten, in denen agiert wird, und zugleich an den Höfen einsetzende Kontrolle über Auftreten und Manieren des sich zentralisierenden Hofstaates.²⁶ Für Elias gibt es auf das Individuum einwirkende Gesellschaftszwänge, an die die einzelne Person sich anpassen muss. Der Prozess der fortschreitenden Zivilisierung und Affektkontrolle, die Bewusstwerdung von Affekten, lässt sich nach Elias' Vorbild paradigmatisch in einem ausgedehnten makrosoziologischen Zeitraum von über tausend Jahren nachverfolgen; mit der Pointe, dass er die Folgen von Affektkontrolle und Triebverzicht nicht wie der Wiener Kollege Sigmund Freud eigens zum Thema macht.²⁷

Dies wäre ein skizzierter Erklärungsversuch für die Prominenz der affektiven Themen und ihrer ausgezeichneten Stellung in eigenen Subdisziplinen, auch innerhalb der Geisteswissenschaften, wie etwa jener exemplarischen der Emotionssoziologie, und nicht allein innerhalb der

²³ Vgl. Eva Illouz: *Gefühle im Zeitalter des Kapitalismus*. Übers. von Michael Müller. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. (Der englische Titel des Buches „Cold Intimacies“ transportiert von diesem zweischneidigen Prozess darum noch mehr.)

²⁴ Norbert Elias (1939): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Band I. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997a; Norbert Elias (1949): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Band II. Wandlungen der Gesellschaft, Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997b

²⁵ Vgl. Frank Adloff/ Hindeja Farah: „Norbert Elias: Über den Prozess der Zivilisation“, in: Konstanze Senge, Rainer Schützeichel, Veronika Zink (Hg.): *Schlüsselwerke der Emotionssoziologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2022, S. 153-162, hier S. 154. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-37869-1_49

²⁶ Vgl. a.a.O., S. 155

²⁷ Etwas anzumerken und Einspruch zu erheben an dieser makrosoziologischen Megaperspektive hatten einige. Prominent, im ebenso megalomane kritischen Umfang eines 3500 Seiten umfassenden Werkes; Hans Peter Duerr: *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. Fünf Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988 / 1990 / 1993 / 1997 / 2002

Naturwissenschaften. Hält man in dieser kontextualisierenden und historisierenden Perspektive inne, um sich klarzumachen, warum und nach welchen Leitlinien man heutzutage Fragen nach Affekten stellt, versteht man die Akzentsetzung der letzten Dekaden als bestimmtes, historisch zu situierendes Projekt innerhalb der okzidental Geschichte und ihren Wissenschaften.

Diese allerdings, bleibt zu ergänzen, sind fundamental an die „Entdeckung des Menschen“ überhaupt zu binden. Der Mensch und seine Eigenheiten werden zwar nicht erst im 20. Jahrhundert zum Thema – es lässt sich aber dennoch feststellen, dass die Philosophische Anthropologie als Denkansatz, und nicht etwa als Subdisziplin und untergeordnete Erkenntnisperspektive einer anderen Wissenschaft, sich dem Problem in gänzlich neuer Art stellt. Max Scheler, einer ihrer Gründerfiguren, stellt pointiert fest:

Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos problematisch geworden ist: in dem er nicht mehr weiß, was er ist; zugleich aber auch weiß, dass er es nicht weiß.²⁸

Die Entstigmatisierung und Problematisierung von anthropologischen Sujets, von lebensweltlichen Themen und die Fokussierung auf soziale Phänomene in eigenen Wissenschaften, wie sie auf das Lachen sehr passend zutrifft, ließe sich in eine generelle *anthropologische Wende* des 19. Jahrhunderts einordnen. Michel Foucault beschreibt prominent, mit Folgen für das speziell poststrukturalistische Nachkriegs-Europa, in seinem Buch *Die Ordnung der Dinge* die historischen Bedingungen für die Entstehung der Humanwissenschaften und warum wir in einem Zeitalter des Menschen leben.²⁹ Neben diesem äußerst kritischen, fast relativistischen Ansatz eines fundamentalen Perspektivenwechsels auf den historischen Härtegrad von Denk- und Wissenssystemen, gibt es im neben den von Foucault sehr kurz genannten Disziplinen des Menschen aber auch eine von ihm gänzlich außer Acht gelassene Tradition. Neben Psychologie, Soziologie, Linguistik, Ethnologie und Psychoanalyse konsolidiert sich im 20. Jahrhundert nämlich eine übergreifende Wissenschaft vom Menschen, die kulturwissenschaftliche und naturwissenschaftliche Ansätze vereint und in den 1920er Jahren ihren Durchbruch als Philosophische Anthropologie erringt. Diese wird auch sehr schnell auf das Phänomen des Lachens zu sprechen kommen. Das nächste Kapitel richtet sich, uninspiriert von Foucaults Kritik einer möglichen Wissenschaft außerhalb des Bezugspunktes Mensch oder ob diese gegenwärtig nicht zu erreichen wäre, an genau diese Wissenschaft. Mit

²⁸ Max Scheler: „Mensch und Geschichte“, in: *Gesammelte Werke. Bd. IX (Späte Schriften)*. Bonn: Bouvier 1995, S. 120

²⁹ Vgl. Michel Foucault (1966): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003

ihr, so könnte man sagen, bekennt sich eine Wissenschaft zu dem gewollten Spagat aus geisteswissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Paradigmen, die für das hier untersuchte Lachen zentral sind. In dieser Hinsicht stellt sie als ersten Zugangspunkt bereits den synthetisiertesten dar. Denn die Philosophische Anthropologie nimmt bereitwillig beide wissenschaftlichen Traditionen des Lachens in ihr Blickfeld. Spencers physiologischer sowie Darwins und von anderen fortgeführter Ansatz, evolutionär sich das Lachen zu erschließen, werden ebenso mit Henri Bergsons soziogenetischer, wie mit Freuds triebökonomischer Perspektive innerhalb der Philosophischen Anthropologie verarbeitet (auf die im 5. *Kapitel* ausführlich eingegangen wird), sodass ein Blick auf diese auch einen retrospektiven, synthetisierten Blick auf Geistes- und Naturwissenschaft und damit auch auf verschiedene Lachtheorien und deren ideengeschichtliche Voraussetzungen wirft.

3. Helmuth Plessner. Lachen und Weinen

Im Folgenden soll unter dem Leitstern dieser Hinführung versucht werden, eine konkrete und moderne philosophische Beschreibung des Affekts des Lachens gegeben zu werden. Der Vorteil eines Zugangs zum Lachen aus der Perspektive der Philosophischen Anthropologie liegt einerseits darin, dass das Lachen als Affekt deutlich von anderen Affekten abgegrenzt und in seiner Eigenart verständlich gemacht wird. Andererseits sind die hier von Helmuth Plessner (1892-1985), als dem herausragenden Vertreter dieses Denkansatzes, formulierten Thesen zum Lachen gegen den abendländischen Dualismus von Natur-Kultur, Körper-Geist, Lachen-Verstand gerichtet. Sie versuchen den Menschen spezifisch über das Lachen, welches dies besonders gut veranschaulicht, gar zu erklären. Das Lachen ist nicht randständig, oder „auch“ menschlich, sondern in diesem herausragenden Affekt und körperlichen Ausdrucksphänomen des Lachens wird eine Synthese des Dualismus versucht, wie sie typisch ist für die Philosophische Anthropologie als eigenständiger Wissenschaft ist: Ausgezeichnet menschlich ist gerade das Lachen, weil es die besondere Stellung des Menschen zwischen Körperlichem und Geistigem wie wenig anderes versinnbildlicht.

Den entschiedensten Beweis für die prominente Stellung des Lachens innerhalb der Philosophischen Anthropologie findet man in Plessners Buch *Lachen und Weinen*. Eine

Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens.³⁰ Dieses ist unter erheblichen Schwierigkeiten im holländischen Exil Plessners, der vor dem Nationalsozialismus fliehen und später gar untertauchen musste, 1941 veröffentlicht worden und datiert sich auf Plessners Interesse für das Lachen bereits Anfang der 1930er Jahre zurück (fertig geschrieben war es bereits 1939).³¹ Dementsprechend fällt vor allem die Veröffentlichung und Rezeption des Buches in eine dunkle Zeit. Plessner hatte in den Jahren 1931/1932 ein Seminar über den Witz gehalten und sich frühzeitig für das Lachen interessiert. Jedoch ist es bei ihm erst in der Verkopplung mit dem Phänomen des Weinens zum entscheidenden Durchbruch in der Neubewertung des Lachens gekommen. Nur wenn man das Lachen wie das Weinen als zwei verschiedene Ausdrücke menschlichen Grenzverhaltens versteht, gelingt es nach Plessner, sich der Bedeutung des Phänomens bewusst und ihr gerecht zu werden.

Er stellt einleitend in seinem Buch fest, dass über das Lachen viel geschrieben worden sei, über das Weinen wenig; und über beides zusammen so gut wie nie.³² Dass über Lachen und Weinen dabei geschrieben wurde, liege vor allem in der Geschichte von Psychologie und Ästhetik begründet, die starke Ausdrücke wie Lachen und Weinen als Spiegel der inneren seelischen Kämpfe deuteten, sozusagen als manifest werdende Veräußerlichungen des sonst verschlossenen *homo clausus*, wie ihn Norbert Elias pointiert taufte. In diesem Seelenspiegel liegt reichlich dualistische Metaphysik begraben, die – ausgehend von einer subjektiven Innerlichkeit und objektiven Ablesbarkeit rein äußerlicher Vorgänge – das ganze abendländische philosophische Denken prägt. Plessner statuiert, dass eine eigentlich entscheidende neue Frage nach der Ursprünglichkeit des Gefühls erst in den letzten Jahrzehnten vor seiner eigenen Schrift sich zwingender gestellt habe. Gegen einen Idealismus des ausgehenden 18. Jahrhunderts und einen Positivismus (im Sinne auch Charles Darwins oder Herbert Spencers) im 19. Jahrhundert sei eine neuerliche Tendenz festzustellen, die sich auf gewisse Art dem Leben zuwende (Friedrich Nietzsche, Henri Bergson oder Wilhelm Dilthey). Lachen und Weinen sind in dieser Sichtweise einer Lebensphilosophie aus dem metaphysisch dualistischen Leib-Seele-Korsett befreit und aus ihrer Randstellung verdrängt worden, als man sie verstand als Phänomene des Lebens und spezifischer als solche des menschlichen Ausdrucks zu deuten. Auf einem aus diesen drei Traditionen bestehenden synthetisierenden Ansatz gründet sich die Philosophische Anthropologie. Die Begriffe der Transzendenz des Idealismus, derjenige der Materie des Positivismus, und jener des eigendynamischen Lebens der

³⁰ Helmuth Plessner (1941): „Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens“, in: *Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 201-389

³¹ Vgl. Joachim Fischer: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Baden-Baden: Karl Alber 2022, S. 188

³² Vgl. Plessner 1941, S. 211

Lebensphilosophie, stellen, wenn sie neuerlich angeordnet werden, eine eigene Matrix theoretischer Erschließung philosophischer Fragen dar, die sich im beginnenden 20. Jahrhundert bei Vertretern wie Plessner ausbuchstabiert.

Im Begriff des *Ausdrucks* bewahrt sich im Falle dieser Synthese zweierlei: Einerseits ist dort genug „Lebendiges“ und Nicht-mechanisches zu finden – im Unterschied zur positivistischen Physiologie, die das Lachen zum Reflex degradiert (*Kapitel 5.3*). Andererseits sind menschliche Ausdrücke nicht mehr Äußerungen der verborgenen Seele oder ästhetische Randphänomene: „Ihre Analyse steht nicht mehr im Dienste der Ästhetik des Komischen, des Witzes, der Tragödie, nicht der Psychologie des Humors und der Gefühle, sondern der Theorie der menschlichen Natur.“³³

Für die Philosophische Anthropologie ist dies von zentraler Bedeutung. Den Menschen in seiner vitalen Gebundenheit, wie in seiner geistigen Verfasstheit als Doppel- oder Zwischenwesen zu begreifen, ist das entschiedene Ziel dieses Denkansatzes. Zwischen Sprache und Zeichengebung einerseits und vitaler Gebundenheit andererseits, entfaltet sich eine Sicht auf das Wesen des Menschen. Dabei sind Lachen und Weinen schwer einordbare Ausdrücke und „Grenzfälle“ menschlichen Verhaltens, die weder der einen noch der anderen Seite schlicht zugesprochen werden können. Plessners Ansatz einer Philosophischen Anthropologie will dabei weder dem Zuständigkeitsschema exakter Wissenschaften noch einem begriffsgeschichtlichen oder kulturwissenschaftlichen Schema größter Variabilität und Kontingenz, je nach Vorkommen und kulturellem Rahmen in der Auffassung der Phänomene, nachgeben. Die Phänomene seien an sich, aus der Erfahrung her zu beobachten. Ausdruck meint dabei nicht irgendeine zu verwirklichende Potenz im metaphysischen Sinne – es gehe vielmehr um die alltägliche Erfahrung des Menschen, schreibt Plessner.³⁴ Ausdrücke haben sehr wohl ihre Geschichte, auch die einer in den einleitenden Kapiteln bereits evozierten einer Begrifflichkeit und einer kulturellen Überformung: „Aber das, was sie meinen und worin sie wurzeln, teilt sich nur in lebendigem Umgangsverständnis mit.“³⁵

Plessner grenzt sich in seiner Zielsetzung ebenso stark von begriffsgeschichtlich-kulturell verfahrenen Ansätzen, wie von evolutionstheoretischen³⁶ oder behavioristischen

³³ A.a.O., S. 213

³⁴ Vgl. a.a.O., S. 219

³⁵ A.a.O., S. 220

³⁶ „Nicht das erste der Zeit nach ist auch notwendig das erste der Sache nach.“ (a.a.O., S. 222)

Erklärungsansätzen ab.³⁷ Diese bilden jene jüngste Geschichte der Auseinandersetzung mit dem Lachen, von der er sich in aller Klarheit distanziert.

Plessners Unternehmung bildet eine inhaltliche Verknüpfung seiner anderen beiden heranzuziehenden Hauptwerke in Hinsicht einer Philosophischen Anthropologie. *Lachen und Weinen* greift einerseits die Ausgangsfrage des Verstehens und die Lehre von den Sinnen und ihr konstituierendes Verhältnis zum Geist auf, dass er 1923 in *Die Einheit der Sinne, Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* beschrieb.³⁸ Andererseits verbindet es Plessners *opus magnum* von 1928: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, in welchem er das Verhältnis von Umwelt und Körper bestimmt und darüber eine stufenartige Großtheorie des Lebendigen entwickelte.³⁹ Der Plessnerspezialist Joachim Fischer schreibt bezüglich dieser wichtigen Einordnung: „Die *Stufen des Organischen* und *Lachen und Weinen* stehen im Verhältnis von Grundlegung und (partieller) Durchführung von Plessners Philosophischer Anthropologie [...]“.⁴⁰

Diese Durchführung am Phänomen wird durchsichtig am *Grenzcharakter* des Lachens und Weinens. Beide bringen die Doppelnatur des Menschen und seines Verhältnisses zum Körper auf den Nenner. Plessner hatte dies in seinem Schlüsselterminus der *exzentrischen Positionalität* versammelt. Unter diesem versteht er die allein menschliche Fähigkeit, zugleich in seiner körperlichen Situation aufzugehen und positioniert zu sein – wie alles andere Lebendige auch; aber darüber hinaus ein gegenständliches und zuständliches Verhältnis über diese Positionalität zu haben – ihr also objektiv, vermittelt und sozusagen künstlich gegenüberzustehen. Berühmt ist diesbezüglich Plessners Verknüpfung von *sein* und *haben* im menschlichen Grundverhältnis geworden: „[Der Mensch] *ist* weder allein Leib noch *hat* er allein Leib (Körper)“.⁴¹ In dieser Vermitteltheit verwirft der Terminus exzentrische Positionalität das Zweiseitenmodell von Innen- oder Außenseite. Der Appel „Los von Descartes“ scheint im Denken Helmuth Plessners eine besondere Entsprechung gefunden zu haben.⁴² Der Mensch ist für Plessner, wie bereits in den *Stufen des Organischen* in drei

³⁷ „[d]as Programm des sog. Behaviorismus mit seiner starren Einengung des Behavior auf sichtbare Bewegungen und Bewegungsketten, mit ihrer mechanistischen Deutung als Reflex hat der Erforschung des Verhaltens mehr geschadet als genützt.“ (a.a.O., S. 223)

³⁸ Helmuth Plessner (1923): „Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes“, in: *Gesammelte Schriften III. Anthropologie der Sinne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980. S. 7-316

³⁹ Helmuth Plessner (1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, in: *Gesammelter Schriften IV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981

⁴⁰ Joachim Fischer: „Helmuth Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens“, in: a.a.O. *Schlüsselwerke der Emotionssoziologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2022, S. 467-73, hier S. 468, DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-37869-1_49

⁴¹ Plessner 1941, S. 241

⁴² Vgl. dazu Plessner 1928, S. 76-85

„anthropologischen Grundgesetzen“ bestimmt als: natürlich-künstlich, unmittelbar-vermittelt und verwurzelt-bodenlos.⁴³

Bezogen auf das Lachen lässt sich fragen, was am Lachen denn nun ein Grenzverhalten zwischen Leib sein und Körper haben wäre; was am Lachen exzentrisch sei. In seiner Eruptivität, und seiner „Zwangsmäßigkeit der Äußerungsform bei fehlender symbolischer Prägung“ erinnert es zumindest an den Verlust von Beherrschung und Vermitteltheit.⁴⁴ Lachen und Weinen scheinen aus der Tiefe gefühlsgebundenen Lebens zu kommen, wie Plessner schreibt:

Während Zorn oder Freude, Liebe und Haß, Mitleid und Neid usw. am Körper eine symbolische Ausprägung gewinnen [...] bleibt die Äußerungsform des Lachens und Weinens undurchsichtig und bei aller Modulationsfähigkeit weitgehend in ihrem Ablauf festgelegt. Von dieser Seite aus gehört sie in den Kreis der Vorgänge des Errötens, Erblassens, Erbrechen, Hustens, Niesens und anderer, den willkürlichen Einflüssen weitgehend entzogener vegetativer Prozesse.⁴⁵

Dass Lachen auf eine bestimmte Art Distanz hält zu entschlüsselbaren Ausprägungen, und dass es undurchsichtig bleibt, aber doch in seiner Verlaufsgestalt einem Automatismus gleicht, macht es schwer einordbar. Es bleibt einem vegetativen Prozess, den man mit anderem Lebendigen teilt, ähnlich, lässt sich aber von Seiten der Philosophischen Anthropologie keineswegs für andere Lebewesen eindeutig bestätigt finden.⁴⁶

⁴³ Vgl. Plessner 1941, S. 244ff.; Sonst finden sich diese drei anthropologischen Grundgesetze dezidiert in den *Stufen des Organischen* (vgl. Plessner 1928; dort Kapitel 7, Unterkapitel 3-5)

⁴⁴ Vgl. Plessner 1941, S. 225

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Auf diese generelle Debatte bleibt hinzuweisen ohne sie erschöpfend zu behandeln. Plessners Punkt für die folgende Entwicklung seines Gedankenganges basiert jedenfalls für das Lachen auf einem ausschließlichen Merkmal des Menschen. Im Lachen und Weinen findet sich die allein menschliche exzentrische Positionalität bestätigt. Dabei verweist Plessner vorrangig auf die Unzulänglichkeit, von Äußerungen des Behagens, Kitzeln oder ähnlichem, direkt auf das Lachen zu schließen, weil sie ihm gleichen oder ähnelten. Dies sei ein Irrtum: „Die Feststellung formaler Ähnlichkeiten im Gebaren zwischen Tieren und Menschen (die *wissen*, daß sie lachen und weinen) ist keine genügende Grundlage, um den Schluß zu ziehen, daß auch Tiere es können. Dazu muß man erst die Bedeutung des Bereichs, in dem formale Ähnlichkeit liegt, bestimmen.“ (vgl. Plessner 1941, S. 221, Anm. 4) Diese formale Ähnlichkeit, aus den spezifischen Verhältnissen grenzrealisierender Lebewesen sich ableitend, wird durch die Grundlage einer besonderen, exzentrischen Positionalität in ausschließlichem Sinn nur für den Menschen behauptbar.

Dass andererseits dem nicht nur funktional, sondern auch physiologisch widersprochen werden muss, zeigt sich auch für andere Autoren, die der Besonderheit menschlichen Lachens einen Sonderstatus zusprechen. Schimpansen lachen so etwa nicht, sondern Hecheln (engl.: *panting*) – wie dies unterschieden werden muss. Es handelt sich beim Hecheln nicht um eine gestotterte laute Ausatmung, sondern ein rascher Wechsel von Einatmung und Ausatmung. Lachen, selbst wenn es sich aus dem Hecheln des Urprimaten entwickelt haben könnte, sollte aus dieser fälschlicherweise angenommen Ähnlichkeit, schon physiologisch nicht mit Hecheln verwechselt werden, sondern stellt ein eigenes, neuartiges, emergentes Verhalten dar (vgl. dazu auch Prütting 2016, S. 1383f.).

Tier und Menschen teilen sich so gesehen zwar Mimik und Laute: Gier, Furcht, Schreck, Überraschung, Behagen, Niedergedrücktheit, Freude, Unruhe und Ruhe, Wut, Zögern, Lauern usw. ähneln sich; aber Tiere verändern ihren Ausdruck nicht gezielt, sondern haben ihn natürlich. Der Mensch, und das zeigt die historische und kulturübergreifende Beobachtung, hat in höchstem Maße variable Gesten, die auf diese natürlichen Ausdrucksgebärden hinaufgepfropft werden können. Er kann Mimik und Laute modulieren. Zögern und Überraschung beispielsweise zeigen sich, physiologisch gesehen, zuerst gleich in einer der Tierwelt analog verstandenen automatisch-reaktiven Verhaltensweise. Allerdings können sie unterschiedlichst angezeigt und überformt werden. Gefühle werden nicht gleich oder genau ähnlich sichtbar. Vielmehr ist menschliche Ausdrucksweise variabel und offen – aufgrund der nur dem Menschen eigenen exzentrischen Positionalität.

Diese Doppelbödigkeit und dieses doppelte Verhältnis verdeutlichen die terminologische Abgrenzung Plessners. Im Unterschied zur Ausdrucksgebärde, die unmittelbar, unwillkürlich und an keinen Zusammenhang mit anderen gebunden ist, muss man für Plessner nach Gesten unterscheiden. Diese können sich sprachlich oder in einer symbolisch antrainierten Form manifestieren. Ausdrucksgebärden, oder Ausdrücke – wie Plessner später vereinfacht sagen wird – lassen sich vorwiegend im Gesicht ablesen, das, bei verdecktem Körper, neben der generellen Haltung, die größte Expressivität besitzt.⁴⁷ Dies gilt auch für die handhabbaren, modulierbaren Gesten, zu denen auch Sprachgesten zählen. Auch diese sind vor allem im Gesicht und als Sprachgesten im Medium der Stimme ablesbar. Die Laute werden kontrolliert und in Form gegossen. Sprache artikuliert Laute als Zeichen für Bedeutungen, ohne Bindung an die Affekte. Gesten nehmen wiederum „Stellvertreterschaft“ für Zeichen und Sätze ein und fungieren allegorisch-metaphorisch.⁴⁸ Auffällig bei diesem Überschreibungsprozess von gewollt gegebenen Gesten ist eine hochgradige Spezialisierung des Ausdrucksrepertoires: „[D]ie differenzierteste Mimik hat der Mensch, der sie – da er sprechen kann – am wenigsten braucht.“⁴⁹

Lachen und Weinen zeigen in Plessners Schematik, um dies zu betonen, eindeutig Charakter von Ausdrucksgebärden. Sie sind für ihn, worauf später zurückzukommen sein wird, nicht variabel, allegorisch oder stellvertretend einzusetzende Gesten, sondern in ihrer Verbreitung ubiquitär und ihrem zwangsmäßigen Eintreten und Ablaufen und ihrem Charakter expressiv-reaktiv.⁵⁰ Plessner schreibt:

⁴⁷ Vgl. Plessner 1941, S. 248

⁴⁸ A.a.O., S. 255

⁴⁹ A.a.O., S. 265

⁵⁰ Vgl. a.a.O., S. 257

Bei kaum einer anderen Expression fällt es uns leichter, Echtheit und Unechtheit zu unterscheiden. [...] Mehr noch: er [der Ausdruck] zieht uns in seinen Bann, er steckt an. Wir können echtem Lachen und Weinen gegenüber nur mit Überwindung unbeteiligte Zuschauer bleiben.⁵¹

Beim Lachen wie beim Weinen überlässt sich der Mensch an etwas: „Er verfällt ins Lachen, er lässt sich fallen – ins Weinen.“⁵² Kennzeichnend am Lachen ist die Übergangslosigkeit, ein „Zerbrechen der Ausgewogenheit“ und ein Verlust an Distanz, die der Mensch als Wesen exzentrischer Positionalität normalerweise besitzt. Gerade im Lachen zeigt sich, dass der Mensch seine Verhaltenheit und Vermitteltheit, die er sonst in seiner ausdifferenzierten Gestik zur Höchstform getrieben hat, verliert. Umgekehrt ist zu bemerken, dass im explosiven Lachen die Lesbarkeit des Gesichts entstellt wird, die Züge sich verzerren, die Augen nach oben ins Nichts gleiten und keine gewollte Lautäußerung bei Schnappatmung und Prusten mehr möglich, an Sprache gar nicht mehr zu denken ist. Die wildgewordenen Hände schlagen um sich, wedeln in der Luft, versuchen den außer Rhythmus gekommenen Körper einzufangen, oder sich die zuckenden Beine als steuerbare Organe wieder ins Gedächtnis zu rufen. Der Schlag auf den Schenkel wie der sprichwörtlich bis zum Schwindel getriebene Lachanfall, macht Gesten, genauso wie andere Ausdrucksgebärden unmöglich. Gleiches gilt für das sich verdunkelnde Antlitz der weinenden Person. Auch hier sind Gesten und modulierte Gebärden nicht wirklich möglich. Die Augen senken sich und verschwimmen. Das körperliche in sich Zusammenfallen und der Versuch, sich beim Weinen ganz körperlich wieder zu greifen, um der Realität wieder habhaft zu werden, wären in diesem Sinne dazu parallel zu lesen.

Lachen und Weinen entsprechen genau in diesem Sinne *Grenzen* des menschlichen Verhaltens:

Bald dient der Körper als Resonanzboden und Austrahlungsfläche der Emotionen, die zur Abreaktion drängen, bald als Sprachwerkzeug, bald als Signalisierungsmittel und Organ der Gesten, bald als Mittel der Ortsbewegung, des Greifens, Stützens, Tragens, Stoßens usw. Überall erlaubt die Bewandnis der Situation dem Menschen, ja sie verlangt von ihm, zur Mehrdeutigkeit seines physischen Daseins als Körper im Körper *im Hinblick auf sie* ein eindeutiges Verhältnis zu finden. Fehlt aber die Erfüllbarkeit der Situation, wird sie selbst unbeantwortbar, dann versagen Sprache und Geste, Handlung und Gebärde. Dann ist mit ihr nichts mehr anzufangen, dann weiß man nichts mehr dazu zu sagen und nicht mehr, woran man mit ihr ist.⁵³

⁵¹ A.a.O., S. 262

⁵² A.a.O., S. 273

⁵³ A.a.O., S. 275

Im Lachen und Weinen offenbart sich eine Ausflucht aus der Unmöglichkeit, eine Antwort zu finden. Die unbeantwortbare Lage droht, dem vermitteln müssenden Menschen über den Kopf zu wachsen. Er könnte seinen Kopf verlieren, ohnmächtig werden und vom Schwindel ergriffen werden. Er kann aber auch, anstatt zu kapitulieren oder kaputt zu gehen, sein Haupt aus der Schlinge ziehen und sich von der Situation anders lösen: Plessner beschreibt genau das als die „Macht in der Ohnmacht“, als „souveränes Verständnis des Unverstehbaren“.⁵⁴ Im Lachen entzieht sich der Mensch der Situation, auf die er sonst nicht reagieren kann und kommt ganz wie von selbst nach einiger Zeit zu sich. Das Lautwerden des ausgestoßenen Lachens dringt als Lebenszeichen, doch noch eine Antwort gefunden zu haben, zum Ohr der lachenden Person. Im Lachen hört und findet man wiederum sich selbst.⁵⁵

Im Weinen gilt für das Schluchzen dasselbe. Wesentlich ist dabei der Unterschied von Lachen und Weinen, der darin besteht, dass sich die lachende Person dem Anlass entrückt und enthoben fühlt, wohingegen die weinende sich hineingesogen und involviert fühlt. Lachen drückt gewissermaßen Unbeteiligtsein von sicherem Posten aus. Man erhebt sich über die Situation und steht in plötzlich freigewordenem Abstand weit über ihr. Im Weinen hingegen ist man in sich zusammengesunken und betroffen. Plessner redet in diesem Rahmen von einer „normalen Daseinssituation“ in welcher man Spielraum hat, sich orientieren kann und weiß um was es sich handelt; in dieser weint oder lacht man nicht. Organisation beinhaltet allerdings im exzentrischen Wesen immer das Moment der Desorganisation: „Etwas als etwas ansprechen können – auf die Gefahr hin, daß es widerspricht; Etwas zu etwas machen können – auf die Gefahr hin, daß es sich dem Zugriff entzieht; Etwas als etwas gelten lassen – auf die Gefahr hin, daß es sich als etwas anderes entpuppt.“⁵⁶

Dieses ständige Tänzeln des Menschen kann, wie Plessner verdeutlicht, zum wortwörtlichen Fall führen. Man spricht vom Weinen, wenn die Unbeantwortbarkeit, der Umschwung von Gespanntheit in Ergriffenheit gipfelt.⁵⁷ Hält die unbeantwortbare Lage, diese Krise jedoch nicht wirklich fest gepackt, dann kann man sich von ihr im Lachen ablösen. Dieses Ablösen ist die Explosion des Lachens. Man müsste in diesem Sinne von einem „Schein der Bedrohlichkeit“ sprechen – eben weil man den widersinnigen Aufbau einer sich anbahnenden Spannung einer unbeantwortbaren Situation mit explosiven Spannungsabbau quittieren kann.⁵⁸ Plessner schreibt:

⁵⁴ Vgl. a.a.O. S. 276

⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶ A.a.O., S. 361

⁵⁷ Zu den Deutungen der Passagen des Weinens und Plessners Term der Ergriffenheit, sowie jener der „durchstimmender Angesprochenheit“ und „distanzloser Sachverhaftung“ vgl. Fischer 2022, S. 190f.

⁵⁸ Vgl. Plessner 1941, S. 363

Nur solche Grenzlagen reizen zum Lachen, die, ohne bedrohend zu sein, durch ihre Nichtbeantwortbarkeit es dem Menschen zugleich verwehren, ihrer Herr zu werden und mit ihnen etwas anzufangen. Andernfalls gibt es nur zwei Möglichkeiten: *entweder* ist die Lage so, daß sich intellektuell oder gefühlsmäßig, betrachtend oder gestaltend, mit Worten oder Handlungen, Gesten oder Gebärden an sie anknüpfen läßt; *oder* aber es läßt sich nicht mehr an sie anknüpfen, die Lage wird unerträglich und zwingt den Menschen zur Flucht.⁵⁹

Plessner untersucht in seinem Buch auch Anlässe des Lachens – Gelegenheiten also, die zum Ausbruch des Lachens führen können. Hier holt er die am Anfang zugesagte Annäherung an das Lachen nicht nur anthropologisch, sondern auch erfahrungsbasiert ein. In den Formen der Freude und des Kitzels, im Spiel, der Komik und des Witzes geht er seinen Analysen nach – mit einer Reihe interessanter Ergebnisse. So zeigt sich im Anlass der Freude ein Aufschwingen und Zerspringen, das nicht selten zum herausplatzenden Lachen sich steigert.

Ebenso beschreibt Plessner das Phänomen des Kitzels als Lachanlass.⁶⁰ Es muss ein „ambivalenter Reizzustand“ bestehen, ein Äquilibrium von lockenden und lästigen Momenten, in denen man sich der Ambivalenz hingibt. Dabei versteht Plessner jegliche solcher Situationen des Kitzels sehr metaphorisch. Lachen tut man gerade aus dem Anlass des Kitzelnden heraus als sinnlicher Mensch, der sich aus einer gewollten Geste verabschiedet und sich in der durchweg ambivalent kitzligen Situation verliert.

Ähnlich sei das menschliche Spielen im originären Modus zu verstehen. Hier zeige sich, wie beim Schaukeln, Wippen, Ball- und Balancespiel eine ständige Ambivalenz und Doppeldeutigkeit der Situation, die den Charakter von Unbeantwortbarkeit ohne direkte Involvierung punktgenau treffen. Der Mensch tritt aus seiner „Ernstsphäre“, dem „Bewusstsein der Eigentlichkeit“ heraus. Man weiß nicht recht, wie die Beziehung zwischen Spielkamerad und Objekt und Spielendem zu deuten ist.⁶¹ Brett-, Karten-, Sport und Geschicklichkeitsspiele büßen den Spielcharakter umgekehrt gerade deswegen ein, weil sie einen so hohen Grad an Aufmerksamkeit beanspruchen, dass es meist zu einer überschüssigen Äußerung nicht mehr kommen kann, ja gar keine Distanz zu dem Spielerischen übriggeblieben ist.⁶²

⁵⁹ A.a.O., S. 328

⁶⁰ Dies tut Plessner dezidiert gegen eine große Tradition, von Aristoteles bis Ewald Heckers (Ewald Hecker: *Die Physiologie und Psychologie des Lachens und des Komischen. Ein Beitrag zur experimentellen Psychologie für Naturforscher, Philosophen und gebildete Laien*. Berlin: Harrwitz & Gossmann 1873) die das Lachen als reine Reaktion auffassen. Für Aristoteles, wie später noch zu zeigen sein wird, ist das durch Kitzel hervorgerufene Lachen wie Niesen und Stottern ein körperliches Reaktionsphänomen. Man lacht und reagiert, nach dem Schema der Humoralpathologie, auf kitzlige Stellen genau dort, wo „kleine Adern“ liegen (Nase, Achselhöhlen etc.), die sich aufgewärmt haben, aufgestaut haben und durch die Berührung als Explosionen aus der Nase und dem Mund herausgestoßen werden (vgl. Prütting 2016, S. 156; siehe dazu später auch Kapitel 5.2).

⁶¹ Vgl. Plessner 1941, S. 286

⁶² Vgl. Plessner 1941, S. 285

Der Fall bei Komik und Witz ist wiederum darin verschieden, dass er kontemplativer erscheint. In komischen Situationen spiegelt sich ein Nicht-Fertig-Werden und Nicht-Begreifen-Können des Menschen. Aber er erfährt die Grenze der Eindeutigkeit, als unbeteiligter Zuschauer, als lachender Dritter. Selbst wenn er zu zweit oder allein ist und sich die Situation exzentrisch imaginiert, so abstrahiert er sie dennoch aus sicherer Distanz. Allerdings muss die Situation gefühlsmäßig genug berühren beziehungsweise, wie es Komik oft eigen ist, verletzen, so dass man nicht rein intellektuell mit Gesten und Erklärungen aus ihr entkommen kann. Das Komische selbst ist dieser Lesart nach eine „elementare Reaktion gegen das Bedrängende des komischen Konflikts. Exzentrisch zur Umwelt, im Durchblick auf eine Welt, steht der Mensch zwischen Ernst und Unernst, Sinn und Sinnlosigkeit [...]“.⁶³ Der Witz spiegelt die Doppelsinnigkeit und Mehrdeutigkeit im Unterschied zur Komik dabei in einer verknäpften Pointiertheit wider. Sinn überlagert sich; wo dies geschieht, ist die Pointe zu finden.⁶⁴ Der Witz ist vor allem als sprachliches Phänomen zu verstehen, selbst wenn er in seinen Derivaten von Pantomime oder Ähnlichem auftaucht. In ihm gerät die Sprache über ihre Grenzen hinaus und der Mensch entdeckt sein doppeltes Verhältnis zur Sprache, wie Hans-Ulrich Lessing treffend Plessner wiedergibt: „in ihr zu reden und [gleichzeitig] gegen sie zu reden.“⁶⁵

Auf diese verschiedenen Anlässe des Lachens eingegangen zu sein und sie innerhalb der Theorie des Grenzverhaltens des exzentrisch positionierten Wesens zu verorten, bringt, wie die Arbeit zeigen wird, verschiedenste Punkte der Theorien des Lachens aufs Tableau – ohne sie in *einer* spezifischen Theorie des Lachens zum Alleinstellungsmerkmal zu machen oder umgekehrt sie für anderes zu vernachlässigen oder auszuklammern.

Dabei ist eine Erweiterung offensichtlich: in Plessners *Lachen und Weinen* fehlt selbst in den Anlässen zum Lachen das Schmunzeln und Lächeln. Plessner exkludiert dies mit völliger Absicht und größter Entschiedenheit aus dem Zusammenhang des Grenzverhaltens des Menschen. Lächeln im Unterschied zum Lachen, ist eine „Ausdrucksweise sui generis“.⁶⁶ Sie ist dezidiert nicht als affektgeladener Ausdruck zu verstehen, sondern als gezielte Gebärde und eingespielte Geste, die sich der Mensch in abschätzender Distanz zur Situation gibt. Das Lächeln bleibt nicht undurchsichtig wie das Lachen, sondern eigentlich gezielt und präzise verortbar. Es reagiert nicht explosiv, sondern „lautlos und gedämpft“ als „Ausdruck im

⁶³ A.a.O., S. 302

⁶⁴ Vgl. a.a.O., S. 311f.

⁶⁵ Hans-Ulrich Lessing: „Lachen und Lächeln in der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners“, in: „*Fröhliche Wissenschaft*“. *Zur Genealogie des Lachens*. Hg. von Kevin Liggieri. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2016, S. 182-194, hier S. 190

⁶⁶ Plessner widmet dem Lächeln als solchem auch einen gesonderten Aufsatz: Helmuth Plessner (1950): „Das Lächeln“, in: *Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 419-434 (zur Ausdrucksweise sui generis vgl. a.a.O., S. 430).

Diminutiv“.⁶⁷ Plessner schreibt, dass man sich lächelnd zu verstehen gebe und absichtsvoll kommuniziere.⁶⁸ An anderer Stelle wiederholt er dies und bringt den Unterschied von Gesten und Ausdrucksgebärden auf den Nenner: „Lachend und weinend ist er [der Mensch] das Opfer seiner exzentrischen Höhe, lächelnd gibt er ihr Ausdruck.“⁶⁹

Man könnte zusammenfassend Plessners anthropologisch fundierte Beschreibung des Lachens und Weinens als kompensatorische Akte in letzter Sekunde auffassen, die für sonst normalerweise einsetzende Reflexe oder Reflexionen mit anschließender abgeschätzter Geste einspringen, wenn diese ausbleiben. Oder man könnte sie als solche für Flucht- und Ohnmachtprävention sehen. Bevor man in Schweiß ausbricht oder errötet – was immerhin nach Plessner noch einen minimalen Spielraum in der Beantwortung der Situation der Verlegenheit bedeutet – kann in der Verzweiflung kein Ausdruck gefunden, keine Geste eingesetzt werden: „Verzweiflung ist dagegen um keinen Ausdruck verlegen. Ihr ist jeder recht, weil ihr keiner recht sein kann. Verlegenheit lässt dem Verlegenen noch einen Spielraum der Äußerung, in dem er sich vergreifen aufführt.“⁷⁰ Plessner meint, dass gerade die stille Verzweiflung die tiefere ist, weil sie nicht einmal mehr die Kraft aufbringt, um sich zu schlagen, zu toben, zu weinen oder zu lachen.⁷¹ In diesem Sinne ist Unbeantwortbarkeit bei fehlender unmittelbarer Existenzbedrohung so etwas wie die notwendige Bedingung des Lachens.⁷²

Weil man die Situation nicht lösen kann und nicht einschätzen kann, „springt“ der Körper in aller Abruptheit beim Lachen und Weinen ein und hilft dem Menschen wieder ein Verhältnis zur Situation aufzubauen. So wird es möglich, erneut in eine gesicherte Relation zu ihr einzutreten.⁷³ Plessner spricht in klingendem Ton von der „höchst fatalen Pause“, dem „Abbruch des Daseins“ und dem plötzlichen Innewerden des eigenen Missverhältnisses zur Umwelt. Lachen und Weinen springen in dieser Desorganisation ein: „Diese Desorganisation des Überwältigt- und Geschütteltseins wird jedoch nicht bloß erlitten, sondern wie eine Gebärde, wie eine sinnvolle Reaktion verstanden. Man lacht und weint nur in Situationen, auf die es keine andere Antwort gibt.“⁷⁴

⁶⁷ Vgl. a.a.O., S. 423

⁶⁸ Vgl. a.a.O., S. 428

⁶⁹ Helmuth Plessner (1961): „Lachen, Weinen, Lächeln“, in: *Die Frage nach der Conditio humana, Gesammelte Schriften VIII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S. 70-74, hier S. 73

⁷⁰ Plessner 1941, S. 327

⁷¹ Vgl. ebd.

⁷² Vgl. Lessing 2016, S. 190

⁷³ „[d]er Körper springt in der Sinnkrise ein, sorgt für die Wiederherstellung des Gleichgewichts, in der das Verhalten neu sinnhaft an der Sinnordnung anknüpfen kann.“ (Vgl. Fischer 2022, S. 470)

⁷⁴ Plessner 1941, S. 359

Lachen und Weinen sind in diesem Sinne Phänomene, welche die spezifisch menschliche exzentrische Positionalität widerspiegeln. Sie sind Monopole des Menschen – wie sonst Vernünftigkeit, Geistigkeit, Tracht, Wohnung, Sitte, Sprache oder Werkzeug – auch weil sie ohne die exzentrische Positionalität nicht vollständig für Plessner aufgeklärt werden könnten.⁷⁵ Nur stellen sie diese in ihrem Negativ dar. Nicht die Beherrschung des vermittelten Verhältnisses von Leib-sein und Körper-haben zeigt sich hier, sondern selbst im „Verzicht auf ein Verhältnis zum ihm bezeugt der Mensch noch ein souveränes Verständnis des Unverstehbaren, noch seine Macht in der Ohnmacht, seine Freiheit und Größe im Zwang.“⁷⁶ Die mögliche Bodenlosigkeit menschlichen Verhaltens wird in seinen Grenzen sichtbar.

4. Lach-Geschichte

Neben den einleitenden Bemerkungen zur Prominenz derjenigen Wissenschaften, die sich in verschiedenen Subdisziplinen mit Emotionen, Gefühlen und Affekten, wie mit der Leiblichkeit und Körperlichkeit befassen, ist mit Helmuth Plessner ein Vertreter der Philosophischen Anthropologie zu Wort gekommen, die versucht diese verschiedenen Ansätze zu synthetisieren. Komik, Kitzel, Witz und Spiel sind als Anlässe des Lachens eingeordnet worden – ohne, dass man den körperlich-leiblichen Charakter und das Phänomen dabei verleugnet hätte. Abseits dieser anthropologischen Fundierung des Lachens ist nun auf weitere philosophiegeschichtlich synthetisierende Ansätze zu verweisen, um das Bild verschiedener Theorien des Lachens überschaubar zu bündeln.

4.1. Ansätze zu einer Systematik

Wie angedeutet, handelt es sich beim Lachen um ein Thema, das *en passant* in vielen Philosophien aufgebracht oder sogar explizit zum Thema gemacht wurde. Bereits Aristoteles sprach neben dem vernunftbegabten Menschen vom *homo ridens* und vom Lachen als einem *proprium hominis*.⁷⁷ Platon, die Kyniker, die Stoiker, Augustinus und weitere Kirchenväter, das Mönchstum und das ausgehende Mittelalter beschäftigten sich ebenso dezidiert mit dem

⁷⁵ Vgl. a.a.O. S. 228

⁷⁶ A.a.O., S. 276

⁷⁷ Aristoteles: *De partibus animalium* 3, 10 (673a9): „*monon gelan tōn zōōn anthrōpon*“. („Von allen Lebewesen ist allein der Mensch zum Lachen fähig.“ siehe Aristoteles: *Über die Teile der Tiere*. Übers. und hg. von Hans Hünther Zekl. Stuttgart: Reclam 1991)

Lachen. Am Beginn der Neuzeit schrieb Erasmus von Rotterdam 1511 beispielsweise das *Lob der Torheit*, in dem das Lachen eine zentrale Stellung einnimmt,⁷⁸ der französische Gelehrte Laurent Joubert 1579 einen *Traité du ris*.⁷⁹ Die höfische Gesellschaft in ihren Handorakeln⁸⁰ und Maximen und Reflexionen⁸¹ denkt über das Lachen nach, genauso wie die englische Aufklärung das Lachen zu einem prominenten Thema machte. Francis Hutcheson schreibt in Erwiderung auf Hobbes Lachtheorie seine *Reflections upon Laughter*.⁸² Immanuel Kant beschäftigte sich in der Kritik der Urteilskraft wie in seiner Anthropologie mit dem Phänomen des Lachens. Genauso tun dies andere Philosophen der deutschen Aufklärung. Im 19. Jahrhundert wird das Lachen zu einem wissenschaftlich prominenten Thema. Herbert Spencers Aufsatz *The physiology of laughter*, auf den bereits hingedeutet wurde, gilt als berühmt. Das 20. Jahrhundert wiederum beginnt mit dem Aufsatz Henri Bergsons und Sigmund Freuds zum Thema Lachen genauso fulminant wie kontrovers. Dabei gibt es viel mehr Autoren, Aufsätze, Bemerkungen und Streitpunkte zum Fall des Lachens. Man kann so weit gehen, nicht nur die einschlägigen Titel und Kapitel zu Ruhm gelangter Werke nach dem Lachen zu befragen, sondern eine Philosophiegeschichte anhand des Lachens zu schreiben. Dies hat in eindrucksvoller Materialfülle Lenz Prütting in seinem Buch *Homo ridens. Eine phänomenologische Studie über Wesen, Formen und Funktionen des Lachens* unternommen, dessen Titel sich bereits am aristotelischen Ausspruch orientiert.⁸³ Sein Werk wird für längere Zeit, wie die Rezensionen übereinstimmend feststellen, zum philosophiegeschichtlichen Standardwerk des Lachens zählen.⁸⁴

Die Studie verfährt größtenteils hermeneutisch und historisierend. In mehr als eintausendsechshundert Seiten macht sie sich zum Ziel, Strömungen in den unterschiedlichen

⁷⁸ Erasmus (1511): *Lob der Torheit*. Übers. von Anton J. Gail. Stuttgart: Reclam 1996

⁷⁹ Laurent Joubert (1597): *Treatise On Laughter*. Übers. von Gregory David de Rocher. Chicago, Illinois: The University Alabama Press 1980

⁸⁰ Baltasar Gracián (1647): *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*. Übers. und hg. von Hans Ulrich Gumbrecht. Ditzingen: Reclam 2020

⁸¹ François de la Rochefoucauld (1665): *Maximes et réflexions morales/Maximen und Reflexionen*. Französisch/Deutsch. Übers. und hg. von Jürgen von Stackelberg. Ditzingen: Reclam 2012

⁸² Francis Hutcheson: *Reflections upon Laughter. And Remarks upon The Fable of the Bees. By Francis Hutcheson, L. L. D. Late Professor of Moral Philosophy in the University of Glasgow. Carefully Corrected*. Glasgow: printed by R. Urie, for Daniel Baxter, Bookseller 1750

⁸³ Vgl. Prütting 2016

⁸⁴ Hans Peter Krüger meint beispielsweise: „Man kann zu dieser unglaublich gut informierten und anspruchsvollen Problemgeschichte dem Autor nur gratulieren und jeder öffentlichen Bibliothek empfehlen, sie vorrätig zu halten.“ (Hans Peter Krüger: „Lenz Prütting: *Homo ridens. Eine phänomenologische Studie über Wesen, Formen und Funktionen des Lachens*“, in: *Philosophische Rundschau* 64 (2017), Heft 4, S. 379–385, hier S. 379, DOI: <https://doi.org/10.1628/003181517X15167178975593>)
Rudolf Lütke fügt dem hinzu, dass der Autor nicht nur belesen, die Darstellung detailliert und differenziert, sondern „gelegentlich bis über die Grenze des Sinnvollen hinaus sei“ (vgl.: Rudolf Lütke: „Lenz Prütting: *Homo ridens. Eine phänomenologische Studie über Wesen, Formen und Funktionen des Lachens*“, in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 68 (2015), Heft 4, S. 370–374, hier S. 371 DOI: <https://doi.org/10.3196/2194584515684100>).

Herangehens- und Sichtweisen auf das Lachen zu untersuchen. Erst auf den letzten dreihundert Seiten entfaltet sie einen systematischen Teil, in dem sie die zuvor gesammelten Beobachtungen und Darstellungen zum Lachen übersichtlich ordnet und zusammenzuführt – ein Schritt, der jedoch bereits in den einzelnen, konkret historischen Kapiteln vorbereitet und angedeutet wurde. Der Zugang zum Phänomen des Lachens und seiner fundamentalen Bedeutung für den Menschen ist also keine wissenschaftlich neue Erscheinung der Entdeckung des Menschen im Zeitalter der Anthropologie oder der Medizin. Die Philosophie hat sich damit ausgiebig beschäftigt, wenn auch unter gänzlich heterogenen Bezugspunkten. Diese Entwicklung gilt es systematisch zu verfolgen.

Es hat sich in akademischer philosophiegeschichtlicher Hinsicht dabei populär eine Einteilung der heterogenen Ansätze und Schulen in mehrere grundlegende Theorien ergeben. Rudolf Lütke spricht von sieben verschiedenen Ansätzen.⁸⁵ David H. Monroe vertritt prominent für die angelsächsische Schule vier verschiedene Grundtypen.⁸⁶ Insgesamt ließe sich aber von einer reduzierten Gruppe von drei Haupttypen reden, die sich durch die Literatur zum Lachen hindurch wieder finden lassen.

- 1) Überlegenheitstheorien (*superiority*): Diese vertreten den Standpunkt, dass man über etwas lacht, das man als schädlich, verwerflich und unterlegen empfindet (sei dies auch nur eingebildet). Im Begreifen der Unterlegenheit manifestiert sich auf Seiten des erhabenen Subjekts das Lachen als Ausdruck der Überlegenheit. Auf der anderen Seite wird der sich als minderwertig Zeigende verlacht. Simon Critchley geht so weit aufzuzeigen, dass diese Form das Lachen aufzufassen, dominant war bis zur Aufklärung, also etwa bis ins 18. Jahrhundert.⁸⁷ Die Literatur darüber betrachtet es oft als solchermaßen antiquierte Einstellung.
- 2) Inkongruenztheorien (*incongruity*): Diese verweisen darauf, dass Lachen immer das Resultat einer Ungleichheit und nicht zur Deckung kommenden Kluft zwischen Erwartung und tatsächlichem Ereignis oder anvisiertem Verhalten und tatsächlich widersprüchlichem Resultat ist. Die meisten Autoren verweisen auf Figuren wie Francis Hutcheson, Kant, Hegel oder Schopenhauer, die diese Inkongruenztheorie prominent vor allem seit der Aufklärung in der Philosophiegeschichte vertreten

⁸⁵ Rudolf Lütke: „Grundformen einer Philosophie der Komik“, in: *Heitere Aufklärung. Philosophische Untersuchungen zum Verhältnis von Komik, Skepsis und Humor*. Münster: LIT Verlag 2017, S. 9-19

⁸⁶ David H. Monroe: *Argument of Laughter*. Melbourne: University Press 1951

⁸⁷ Vgl. Simon Critchley: *On Humour*. London/New York: Routledge 2002, S. 3

hätten. Allerdings finden sich quer durch die Geschichte Autoren und Schulen, die mit dieser Auffassung von Inkongruenz verbunden werden.

- 3) Entlastungstheorien (*relief*): Diese gehen von einer Befreiung aus, die sich in der Plötzlichkeit des Lachens manifestieren. Hier werden Autoren wie Sigmund Freud und Herbert Spencer meistens als paradigmatische Figuren erwähnt.

Es ließe sich erweiternd auch von anderen Theorien des Lachens, wie etwa von der Kompensationstheorie sprechen. Joachim Ritter beschreibt 1940 das Lachen so, dass es die von der herrschenden und geltenden Wirklichkeit ausgegrenzten Zonen wieder zur Geltung brächte. Im Lachen behauptet man sich gegen die erdrückende Wirklichkeit, es offenbart sich in ihm Ausgeschlossenes.⁸⁸ In dieser Tradition könnte man historisierend ebenso eine kynische und moderne zynische Tradition ausmachen.⁸⁹ Auch ließen sich die subversiven Elemente einer spöttischen oder karnevalesken Kultur aufzeichnen, wie sie Michail Bachtin berühmt in Erinnerung gerufen hat.⁹⁰ Ebenso könnte man von einer auszumachenden Ambivalenztheorie sprechen, die Lachen als eine Antwort auf das Wahrnehmen von gefühlten Gegensätzen deutet. Dabei scheint die Ambivalenztheorie jedoch bloß eine Untergruppe der Inkongruenztheorie zu bilden. Zusätzlich kann man dafür argumentieren, dass sich im Lachen eine Plötzlichkeit zeigt, die dazu veranlassen kann, auch von einer Überraschung zu reden, die das Lachen in einer Überraschungsthese fundieren möchte.⁹¹

Diese weitere Differenzierung zeigt jedoch dieselbe Schwierigkeit von Über- und Unterordnung. Gehört Ambivalenz zu Inkongruenz; ist die Überraschungsthese eine Reaktion auf die Wahrnehmung von Inkongruenz, Superiorität oder Ausdruck eines ablassenden Drucks und einer befreienden Wirkung etc. – die Fragen ließen sich analytisch aufgliedern. Rudolf Lütthes sieben Lachtheorien lösen sich, ohne sie hier vollständig wiederzugeben, so beispielsweise auf, weil sie eine Befragung in präzisere Einordnung nicht konzise standhalten. Dabei ist nicht auf den gesellschaftlichen Charakter (*sociability*) des Lachens eingegangen, der von Sozialwissenschaftlern betrachtet wird; oder die messianisch-erlösende Perspektive, welche unter verschiedenen Aspekten aufgebracht wird.⁹² Die verschiedensten geisteswissenschaftlichen Autoren beziehen sich so auf Subgruppen und Argumentationen, die

⁸⁸ Vgl. Joachim Ritter (1940): „Über das Lachen“, in: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, S. 62-92

⁸⁹ Vgl. zum Zynismus in der Moderne: Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*, 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983

⁹⁰ Michail Bachtin: *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*. Übers. von Wolfgang Hübner, hg. von Klaus Berghahn. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1996

⁹¹ Vgl. Lütke 2019, S. 14

⁹² Prominent dazu: Peter L. Berger: *Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung*. Übers. von Joachim Kalka. Berlin/New York: de Gruyter 1998

sich aus der Ferne betrachtet weniger eignen, um das Lachen und seine ideengeschichtlichen Konzeptionen einzuordnen.

Diese Grundtheorien stellen die im 20. Jahrhundert sich konsolidierende Forschung zum Lachen von philosophisch-systematischer Seite dar. Sie tragen deswegen vor allem einen Impuls normfreier und objektiver Parameter, wie sie dem 20. Jahrhundert und dem damaligen Bild von Wissenschaftlichkeit, äußerlich gesehen, entsprechen. Damit erweisen sie sich aber als grundlegend blind gegenüber den Einschätzungen von Fragen des Wertes und Unwertes der philosophiegeschichtlichen Theorien und Beschreibungen des Lachens, die ihrerseits keinesfalls einem Ideal normfreier Theorien folgen. Wertfreiheit ist selbst eine den positivistischen Wissenschaften entspringende Norm. Der blinde Fleck dieser Lachtheorien ist als ein absichtsvolles Wegschauen hinsichtlich normativer Implikationen der Ideengeschichte des Lachens zu beschreiben. Diese modernen Theorien weisen genau in diesem angestrebten wertfreien Urteil Ungenauigkeiten gegenüber den meisten philosophiegeschichtlichen Ansätzen auf. Eine Reduzierung auf Inkongruenz oder Superiorität wird den meisten Theorien nur unzureichend gerecht, beziehungsweise vergisst und ignoriert in dieser hegemonialen Interpretation andere Aspekte, die man an diesen Schulen, Denkern und Ansätzen ausmachen könnte. Ihre Applikation verwischt jene Schlüsselwörter, Elemente, Konzepte und Annahmen, die signifikant für die Autoren sind. Sie verstellen mit dieser instrumentellen Interpretation Perspektiven auf das Lachen, die dann selbst innerhalb einer solchen Einordnung in diesen wertfreien Kategorien das Erbe eindeutig normativer Kraft tragen.

Auf all diese Ansätze wird zurückzukommen sein: Jedoch so verstanden, dass sie nicht erschöpfend genug über das Lachen nachdenken. Das Ziel, eine Geschichte des Lachens zu erzählen, soll mit einer anderen Schematik ergänzt werden, die diesen Paradigmen, das Lachen einzuordnen, explizit wertend und normativ gegenübertritt. Die Aufgabe einer kritischen Philosophie und einer philosophischen Ideengeschichte besteht in dieser Hinsicht gerade darin, das naturwissenschaftliche Ideal objektiver Wertfreiheit zu verwerfen oder zumindest seine Vorannahmen und seine Herkunft nicht zu verschweigen. Dies gelingt eventuell nicht nur am effektivsten, sondern am affektivsten, in der Spur eines kontrastiven Vergleichs.

George B. Milner, der als analytischer Autor ein anderes gutes Beispiel für die eminente, schon bei Aristoteles auftretende Formel des lachenden Menschen (*homo ridens*) abgibt, sagt, unabhängig der Stoßrichtung seines analytischen Ansatzes:

For more than two thousand years scholars have given much time and thought to the nature and significance of humour and laughter, and they have put forward a large number of views on the subject. Yet at the end of it, we cannot be said to have advanced very far, and the riddle is still with us.⁹³

Zu zitieren ist dieser Passus, weil er wiedergibt, was die Theoretiker des 20. Jahrhunderts vereint: selbst, wenn sie dies nur aussprechen, um darauf analytisch die letzten Kategorien, den letzten Schlüssel für das Rätsel gefunden zu haben beanspruchen. Die große Zahl an Interpretationen und Meinungen auf das Lachen verlangt dabei nicht unbedingt, dass man sie schlussendlich in einer Formel auflöst oder das Rätsel *ad acta* legt, nachdem man alle Autoren in einer Systematik begraben hat. Sich dem *homo ridens* zu nähern, kann auch heißen, so dicht vor ihm zu stehen, dass grundlegende Vielstimmigkeit und Vielgestalt verschwindet – zugunsten einer Patentlösung. Rätsellösung klingt verdächtig nach Totbestimmung und tatsächlicher Dissolution des Gegenstandes.

Lenz Prüttings Studie plädiert auch für systematische Aufklärung des Phänomens des Lachens, aber unter anderen Vorzeichen. Unter seinem Blick wird aus der analytischen Systematik, welche Unterschiede eindampft, wieder eine philosophiegeschichtlich ausufernde Spurensuche. Der zusehends kleiner gewordene Raum, das Lachen zu begreifen, dehnt sich bei ihm ins Monumentale. Der zwar umfangreichen, aber monoton einsilbigen Literatur steht nämlich, seiner Ansicht nach, meistens der Sinn nach einer Erforschung der *Lachanlässe*, aber kaum nach einer Erforschung der verschiedenen Formen des Lachens selbst. Was das Lachen auslöst, ist dabei aber nicht zielgerichtet auf das eine Lachen zu verstehen. Prüttings sich davon unterscheidender Ansatz, der die Leitlinie der folgenden Auseinandersetzung bilden soll, besteht darin, das Lachen nicht als wortwörtlich *ein-faches* Lachen zu mustern, welches in einfacher Form vorliege, sondern es in seinen *mannig-fachen* und -faltigen Formen zu entfalten. Prütting verfolgt mit der Konzeption einer sogenannten „*Lachpalette*“⁹⁴ daher die Idee, das Lachen in verschiedenen Typen, Verlaufsgestalten und Differenzen festzuhalten, anstatt von einem Lachen zu reden. Seine ideengeschichtliche und philosophische Rekapitulation setzt sich das Ziel, das Lachen in den verschiedenen Diskursen als ein jeweils spezifisches oder hegemoniales auszumachen, dass die Autoren als dieses oder jenes beschreiben – und dabei diese oder jene Form des Lachens auch ausklammern.

⁹³ George B. Milner: „Homo Ridens. Towards a Semiotic Theory of Humour and Laughter“, in: *Semiotica* 5.1 (1972), S. 1-30, hier S. 1

⁹⁴ Dieser Begriff kommt im Werk überaus prominent vor. Beispielsweise und übersichtlich im systematischen Teil im Kapitel 3.5 (vgl. Prütting 2016, S. 1771-1906).

Seinen Analysen fällt dabei auf, dass beispielsweise mittels Inkongruenzthese zwar ein Lachanlass gedeutet werden kann, dies aber nichts verrät über die einschränkende Beurteilung, die darin angenommene Gestalt und den funktionalen Charakter des Lachens. *Wesen, Form und Funktion* des Lachens sollen zusammen kommen in einer systematischen Beobachtung.

Prüttings Ansatz ergänzt darüber hinaus den blinden Formalismus der Einordnung in *superiority, incongruity* und *relief* durch einen implizit enthaltenen normativen Diskurs, der das Lachen begleitet. Die Geschichtlichkeit der Theorie, und die von ihr ausgesprochene „Wahrheit“ über das Lachen, lässt sich in seiner Einteilung in Grundtypen der Lachtheorien dadurch kritischer einordnen. *Superiority, incongruity* und *relief* werden bei Prütting – und darin besteht der fruchtbare Moment – nicht als Kategorien an sich aufgezeigt, sondern als diejenigen Instrumente gezeigt, die einem anderem Diskurs *untergeordnet*, und *nicht vorgeordnet* sind. Diesen untergründigen Diskurs und seine ideengeschichtlichen Implikationen für das Lachen ausgemacht zu haben, ist Prüttings Leistung.

Lachen ist dabei in seiner großen Bandbreite abendländischer Tradition meistens, und wie sich auch für die drei großen etablierten, analytischen Ansätze zeigen lässt, auf eine Form des explosiven, lauten Auslachens reduziert. Das Verständnis des Lachens als Auslachen reduziert sich in der abendländischen Geschichte auf ein höhnisches und hämisches Lachen von oben herab – auf die Personen, auf die Gegenstände und auf die lächerlichen Situationen. Die Anlässe sind verschieden – das Lachen bleibt dasselbe. Man fühlt sich überlegen; dem Gegenstand, der nicht zusammenwollenden, inkongruent wirklichkeitsbrechenden Situation, oder beim Herausplatzen einer angestauten Spannung, die sich auflösen muss.

Geschichtlich leistet sich eine solche Theorie des Lachens meistens eine eingesperrt verzerrte Wahrnehmung ihres Stoffes, in dem sie das Lachen einseitig als Auslachen und ohne seine synergetischen Implikationen betrachtet. Sie ist von einem bestimmten Erbe inspiriert, ohne es wahrzunehmen. So wird das Lachen zum Beiprodukt in einem Metabolismus der philosophischen Kategorien von Erhabenem und Alltäglichem, Hohem und Tiefem, Menschlichem und Tierischem, Sprachlichem und Glucksendem – die es in seinen mannigfaltigen Formen nicht wahrnehmen. Es wird verschlungen und verschluckt. Von Platon bis Bergson ist das Lachen in dieser skeptischen Perspektive oft nur ein Auslachen, etwas Gewalttätiges, Niederträchtiges und nichts, was dem Menschen gut zu Gesicht stünde. In einer gewissen stoisch-christlichen Tradition gibt es maximal Platz für ein bewusstes Lächeln, aber im Vordergrund steht die Beherrschung der Seele und seiner selbst. Dass dieser aufgespürten Lachfeindlichkeit also ein verzerrender Blick auf das Wesen, die Formen und die Funktionen des Lachens eingeschrieben ist, lässt sich in einer solchen vergleichenden Studie historisch

nachweisen. In diesem Sinne ist ein solcher ideengeschichtlicher Ansatz auch ein *ideologiekritischer* der Lachtheorien. Warum das Lachen weniger als heiteres denn als höhnisch-verachtendes beobachtet wurde und teilweise immer noch so beobachtet wird, expliziert sich im Zurückgehen auf die Tradition eines abendländischen Ressentiments gegenüber dem Lachen. Schon allein aus dieser Überdetermination einer so eingeschliffenen Interpretation des Lachens ergibt sich die Notwendigkeit einer diskursiv besonnenen Aufarbeitung der verschiedenen Ansätze; es gilt das Lachen auch immer anders zu verstehen, um es zum Startpunkt eines Denkens zu machen.

Der historisch-ideengeschichtliche Teil einer hermeneutischen Lesart die Prüttings Buch in Gang setzt, lässt sich, in einem fast strukturalistischen Vergleich und einem Überblick über wiederkehrende Muster und Argumente, auf eine andersgeartete Systematik hin interpretieren. Diese kann durch die verschiedensten kulturell geprägten Formen des Lachens dann tatsächlich *Wesen, Form und Funktion* des Lachens ausmachen, wie es der Untertitel des Bandes von Prütting benennt. Über welches Lachen man spricht, zeigt sich aus seiner Determinierung durch einen Kontext von Schlüsselwörtern, wiederkehrenden Interpretationen und Zusammenhänge seiner Form und Funktion. Es zeigt sich, dass die reduktionistischen und verzerrten Theorien zum Lachen lohnend sind zu analysieren, wenn man an ihnen Einzelaspekte und genaue Beschreibungen gewinnt, die daran mithelfen, eine „Lachpalette mit all ihren Schattierungen zu integrieren“.⁹⁵ Das Gesamtbild des Lachens ergibt sich so aus den jeder Beschreibung zu extrahierenden Beobachtungen.

Erkennbar ist dieses [jedes reduktionistische] Verfahren an dem stilistisch-rhetorischen Leitfossil, alles Lachen sei „eigentlich nur“, „im Kern“ oder „letztlich“ „nichts anderes als“, und dieses „nichts anderes als“ kann dann z. B. Ausdruck von Freude, Erleichterung, Aggression, von „*sudden glory*“ oder von Jubel oder auch nur die Quittung für Komik sein oder gar nur ein „*psychological shift*“.

Derartige reduktionistische Theorien gibt es zuhauf, und für sich allein betrachtet sind derartige Theorien auch nicht besonders erhellend und z.T. auch nur ärgerlich. Ihre genaue Analyse lohnt sich aber trotzdem, weil sie oft genug wichtige Einzelaspekte des Lachens auf den Punkt bringen, die sich dann mit anderen zusammen zu einem Gesamtbild des Lachens zusammenfügen lassen.⁹⁶

Dabei ist allerdings jeder noch so bemühte, strukturelle Ansatz (wie man ihn etwa in Claude Lévi-Strauss' Mythen-Büchern prominent wiederfände) wiederum nicht auf eine gewisse Weise objektiv. Wer rein geschichtlich zu untersuchen vorgibt, verschweigt eine selektive

⁹⁵ Prütting 2016, S. 46

⁹⁶ Ebd.

Wahrnehmung der untersuchten Gegenstände. Der Selektion des Materials und die Interpretation auf bestimmte Punkte hin gehen Annahmen voraus. Prütting schreibt sich in seiner herausragenden Studie dabei in zweierlei Traditionen ein, mit denen er diese stetige Synthese des Materials vollzieht und rahmend begleitet. Einerseits beruft und situiert er sich innerhalb der Arbeit der Philosophischen Anthropologie und speziell hier auf Plessners Buch *Lachen und Weinen*, dessen Darlegung sich also auch in diesem, seinem direkten Einfluss auf Prüttings Ideengeschichte aufzeigt. Andererseits beruft er sich auf die Arbeiten der Neuen Phänomenologie unter besonderer Berücksichtigung Hermann Schmitz'. Wie man vor allem gegenüber der reduktionistischen Ansicht des Auslachens merkbar spürt, geht Prütting von diesem anthropologisch-phänomenologischen Synkretismus aus, weil dieser einer möglichst breiten, und zudem möglichst auch heiteren Tradition des Lachens nachkommt, die das Lachen als *proprium hominis* an sich beschreibt und ernst nimmt. In diesem Sinne situiert sich eine so gestaltete Entdeckung des Lachens im aufgezeigten Paradigma Philosophischer Anthropologie. Lachen verliert, wenn man es methodologisch mit phänomenologischer Naivität untersucht, einerseits normativen Charakter reduktionistischer Negativbilder, für welche sich in einer Diskursanalyse des Lachens genug stille und weniger stille Erben ausfindig machen lassen – auf die in der ideengeschichtlichen Auseinandersetzung zu kommen sein wird. Andererseits behält es im Anschluss an anthropologische Studien und Auszeichnungen seiner herausragenden Qualität menschlichen Daseins, die zentrale Stellung eines nicht zu vernachlässigenden Affekts, für die Prüttings Studie wirbt. Das Naivität als ursprüngliche, unvoreingenommene Haltung dabei nur ein Ideal darstellt, welches selbst kritisch beäugt werden sollte, ist dabei im Kopf zu behalten. Prütting geht dabei zusammenfassend gesagt, in seiner eigenen Lach-Theorie mit Schmitz über Plessner hinaus – zumindest ist dies sein eigener Anspruch.⁹⁷ Da Schmitz kein Werk zum Lachen vorgelegt hat und Prütting, wie er gesteht, dieses Werk quasi im „Alleingang“ von 2001-2012, nach der Entbindung von allen beruflichen Pflichten auf seinem „Einödhof in der Hölledau“ geschrieben habe, allein im Briefaustausch mit Schmitz, ist dabei die Rollenverteilung klar entschieden.⁹⁸ Prüttings Vorannahme zu einem Gesamtbild des Lachens stützt sich so auf eine fundamentale Bejahung des explosiven Charakters des Lachens, welches regressive Momente, Selbstverlust und Kontrollverlust bejaht. Allerdings bleibt er, ebenso wie Plessner und Schmitz, nicht bei dieser negativen Interpretation

⁹⁷ Prütting kritisiert dabei Plessner an bestimmten Punkten, aus bestimmter Sicht eines Neuen Phänomenologen. Zu dieser ungerechtfertigten beziehungsweise blind übernommenen Kritik, erwidert in Parteinahme Plessners beispielsweise: Krüger 2017, S. 381 ff.

⁹⁸ „Der einzige Gesprächspartner, der diese Situation intellektueller Einzelhaft durchbrach, war Hermann Schmitz, mit dem ich über Jahre hinweg einen intensiven und äußerst anregenden Briefwechsel führen durfte [...]“ (Prütting 2016, S. 8)

eines Sich-Verlierens stehen, sondern schaltet dem krisenhaften Moment des Lachens einen Selbstgewinn, einen emanzipativen Gewinn zu. Wie Plessner es ausformuliert hatte, als organisierte Desorganisation und als wieder Abstand gewährende Maßnahme, so beschreibt auch Prütting das Lachen als genuin menschliches Verhalten, dass von zentraler Bedeutung für den Menschen ist. Allerdings teilt er in seiner Einschätzung des Lachens und der philosophiegeschichtlich besprochenen Diskurse von diesem, nicht die Einschätzung, dass es sich nur um das explosive, ekstatische Phänomen handelt. Dieses subsumiert er unter den Oberbegriff des „Bekundungslachens“ (1), was allerdings für ihn auch impliziert, dass dieses ekstatische Lachen nicht nur ein Verlachen, sondern auch ein vor Freude herausplatzendes und andere seelische Zustände bekundendes Lachen sein kann. Er schließt diesem tendenziell unverfügbaren Lachen jedoch auch tendenziell verfügbare, interaktive (2) und resonante (3) Oberformen des Lachens an, auf die er in seiner Systematik verweist.⁹⁹ Prüttings Parameter seiner Lachpalette dieser drei Oberkategorien setzt sich aus vier Kriterien stark phänomenologischer Provenienz zusammen: Grad an Ausgeprägtheit oder Intensität; Grad an Verfügbarkeit; Gerichtetheit und Adressiertheit; und schließlich der von ihm so genannten uroborischen (sich selbst verzehrenden) Struktur und ihrem daraus resultierenden kathartischen Potential.¹⁰⁰ Der Einfluss der Neuen Phänomenologie ist hierbei unverkennbar. Nicht nur die phänomenologische Disposition zu Gestus, Vultus, Habitus und Respiration innerhalb der Intensitätsunterscheidung, der Fokus auf die Adressiertheit und den Blickkontakt und das Verhältnis zum Anderen, sondern auch die situative Sphärik, Verfügbarkeit, und personale Bereitschaft heben dies in Prüttings Systematik hervor. Gerade der Charakter der Räumlichkeit, der gemeinsamen Situation, des Blickkontakts, des performativen Akts des Involviertseins und der „Einleibung“ zeichnen dabei auch Formen des verfügbaren Lachens aus.¹⁰¹

Prüttings philosophiegeschichtlicher Blick, der sich interaktiven und resonanten Formen des Lachens öffnet und das eindimensionale Lachen auffächert, birgt eventuell Schwierigkeiten in der Interpretation dessen, was gerade als Lachen verstanden wird, zumal das Feld des untersuchten Lachens ungemein größer wird. Aber dadurch, dass er das Lachen von einer eindimensionalen abendländischen Tradition tendenziöser Lachfeindschaft retten möchte und in seiner vielfaltigen Gestalt aufleben lassen will – was vor allem durch eine Betonung auch

⁹⁹ Genau in diesem Punkt folgt Prüttings Systematik nicht mehr Plessner. Für Prütting sind gesteuerte (tendenziell verfügbare) Formen des Lachens und Lächelns nicht aus einer Systematik des Lachens auszuklammern. Vermutlich desto weniger, je mehr man sich verdeutlicht, dass diese Systematik versucht das Erbe eines unverfügbaren, verschrienen Bekundungslachens zu korrigieren.

¹⁰⁰ Vgl. Prütting 2016, S. 53

¹⁰¹ Vgl. Prütting 2016, S. 1854-1962

verfügbarer, heiterer Formen des Lachens von ihm intendiert ist zu erreichen – gewinnt sein Überblick Wert und Unwert des Lachens in nuancierter Form.

4.2. Erkenntnistheoretische Probleme. Geschichtlichkeit des Lachens

Beobachtet man die Geschichte des Lachens, so muss man feststellen, dass Aussagen zum tatsächlichen Vollzug und Geschehen des Lachens schwierig zu erbringen sind. Dazu sind die Quellen zu dürftig, dazu ist das Lachen nicht archäologisch versteinert, konservierbar und abspulbar, wie es sich etwa in den verschiedenen Epochen verschiedentlich ereignet hätte. Es gibt glaubhafte Versuche, eine solche „Geschehens-Geschichte“ zu schreiben, die das tatsächliche Geschehen des Lachens versucht zu rekonstruieren. Prütting verweist einerseits auf eine Studie des französischen Mediävisten Jacques Le Goff, der forderte, dies beispielhaft für das Mittelalter zu schreiben.¹⁰² Andererseits weist er auf eine Studie von Eckart Schörle *Die Verhöflichung des Lachens* von 2007 hin,¹⁰³ die „in enger Anlehnung an Norbert Elias gleichsam den Zivilisationprozess des bürgerlichen Lachens im 18. Jahrhundert nachzeichnet.“¹⁰⁴ Beide Versuche seien zwar in begrenzten Maß möglich auszuführen, weil „die Quellenlage hier unvergleich viel besser ist“ – Prütting zweifelt aber offen an einer solchen reinen Geschehens-Geschichte des Lachens, für die er enorm viele Beispiele der sozialhistorischen Forschung und historischen Anthropologie der letzten Jahrzehnte heranziehen kann.¹⁰⁵ Seit den 1990er Jahren gibt es, seiner Meinung nach, eine explosiv ansteigende Literaturliste: „Aber eine Geschehens-Geschichte des Lachens haben beide [Le Goff und Schörle] nicht vorgelegt, auch wenn der Titel ihrer Studien dies suggerieren könnte, und dies hat bei einigen Autoren, die methodologisch viel unbedenklicher sind, leider Schule gemacht.“¹⁰⁶

¹⁰² Jacques Le Goff: *Das Lachen im Mittelalter*. Übers. von R. M. Schnieder. Stuttgart: Klett-Cotta 2008

¹⁰³ Eckhart Schörle: *Die Verhöflichung des Lachens. Lachgeschichte im 18. Jahrhundert*. Bielefeld: Aisthesis-Verlag 2007

¹⁰⁴ Prütting 2016, S. 70

¹⁰⁵ „In den neunziger Jahren häufen sich solche Arbeiten, meist in Form von Sammelbänden, die Materialien zur Geschichtlichkeit des Lachens zusammentragen. Ich nenne bloß die wichtigsten: Günther Blaicher: Über das Lachen im englischen Mittelalter, in: DVJ 44, 1970, S. 508-529; Thérèse Boucher/Hélène Charpentier (Hg.): *Le Rire au moyen age dans la littérature et les arts*, Bordeaux 1990; Maurice Lever: *Zepter und Schellenkappe. Zur Geschichte des Hofnarren*, Frankfurt a.M. 1992; Michael Kuper: *Zur Semiotik der Inversion. Verkehrte Welt und Lachkultur im 16. Jahrhundert*, Berlin 1993; Volker M. Tschannerl: *Das Lachen in der altindischen Literatur*, Frankfurt a.M. 1993; Siegfried Jäkel/Asko Timonen (Hg.): *Laughter down the Centuries*, 2 Bde, Turku 1994/95; Daniel Ménager: *La renaissance et le rire*, Paris 1995; Lothar Fietz/Joerg O. Fichte/Hans-Werner Ludwig (Hg.): *Semiotik, Rhetorik und Soziologie des Lachens. Vergleichende Studien zum Funktionswandel des Lachens vom Mittelalter zur Gegenwart*, Tübingen 1996; Werner Röcke/Helga Neumann (Hg.): *Komische Gegenwelten. Lachen und Literatur in Mittelalter und früher Neuzeit*, Paderborn 1999; Jan Bremmer/Herman Roodenberg (Hg.): *Kulturgeschichte des Humors. Von der Antike bis heute*, Darmstadt 1999; Marie-Laurence Desclos (Hg.): *Le rire des grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble 2000 [...]“ (Prütting 2016, S. 83, Anm. 3)

¹⁰⁶ Prütting 2016, S. 71

Diese rigide Kritik begründet sich, Prütting nach, in einem Mangel an Einsicht der Autoren in die systematischen Vorannahmen und Theorien, auf die sie das Lachen dann zu einer spezifischen Zeit hin untersuchen. Gewissermaßen gehen Annahmen über den Bereich dessen, was als Lachen aufgefasst werden soll, mit in die Sichtung des historischen Materials mit ein. Prütting konstatiert, dass man eine „Geschichte des Lachens ohne eine Theorie des Lachens grundsätzlich nicht schreiben kann, weil man ja sonst gar nicht weiß, was man wissen will und wonach man fragen soll“.¹⁰⁷ Dieser neuralgische Punkt erklärt auch, warum eine rein historische Analyse des Lachens nicht vollständig ist; ihr wären ihre eigenen Hintergrundannahmen nur unzureichend geläufig. Um diese Beleuchtung der Hintergrundannahmen der spezifischen Formen des Lachens aus einer ganzen Palette verschiedenster Nuancierungen, deren Auffassung, kulturelle Manifestation, Wert und Unwert, geht es einer philosophiegeschichtlichen Studie der verschiedenen Epochen, Schulen und Theorien zum Lachen. Sie muss den Rahmen der Bedingungen der Möglichkeit für diese und jene aufkommenden Formen des Lachens und dessen Wahrnehmung sowie deren kultivierte und beschriebenen Manifestationen oder gezielten Unterlassungen beleuchten.

Ein überzogenes Urteil einer generellen Instabilität der Formen des Lachens, dass zur Aporie komme, dass Lachen an sich nicht feststellbar sei, blockiere indessen genauso eine engagierte Theorie des Lachens. Die Lehre einer Uneinsehbarkeit der historischen Kontingenz käme einer partiellen Lahmlegung der Beschäftigung mit dem Lachen ebenso gleich, wie die, welche historisch konzise aber philosophisch blind agierte, wenn diese nicht nach ganz spezifischen Formen des Lachens fragte. Dies stellt einen erkenntnistheoretischen Befund der Möglichkeit von Theorien des Lachens dar. Prüttings Ansatz bildet in diesem notwendigen Ausgangspunkt einer generellen Perspektivität die anthropologisch-phänomenologische Annahme,

[d]aß die Lachpalette als solche, also die Gesamtheit aller möglichen Ausprägungen des Lachens, ein in der Natur des Menschen verankertes und zusammen mit ihr fest vorgegebenes Repertoire verschiedenster Lacharten anbietet, das dem historischen Wandel *nicht* unterworfen ist.¹⁰⁸

Lachen kann also an bestimmten Typen, in denen es auftritt, verankert werden – aber es kann eben nicht einwandfrei von diesen her in eine auch unserer ‚objektiv-vorurteilsfreien‘ korrespondierenden Normgeschichte eingelassene Ideologie eins zu eins übersetzt werden. Welches Lachen Autoren des Mittelalters beschreiben und feststellen, vermittelt sich so stets

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Prütting 2016, S. 72

über die Elemente und Ideen, Theorien und Annahmen, die sie über Wesen, Form und Funktion des Lachens treffen. Diese gilt es also zu explizieren und aufzuklären.

Für das Lachen als menschlichen Ausdruck kann man also in und mit Prüttings Werk einen Universalismus ausmachen. Was Prüttings ideengeschichtliche Arbeit über die verschiedenen Arten des Lachens angeht, so findet er in ihnen den Pool an möglichen Elemente für die Zusammensetzung der grundlegend universell geteilten Lacharten.¹⁰⁹ Plessners Beobachtung eines den Menschen auszeichnenden Verhaltens von ubiquitärer, genereller Form wird in Prüttings Ansatz mit der phänomenologischen und systematischen Bereitschaft zur exakten Beschreibung des Lachens in einem Repertoire verschiedenster Lacharten angereichert. So erfährt das von Plessner beschriebene, etwas holzschnittartige Lachen durch Prüttings phänomenologisch-deskriptiven Ansatz ein breites Erscheinungsbild. Die „Lachpalette“ wird so einerseits dem Anspruch von mannigfaltigen und differenzierten Formen des Lachens gerecht, den eine tatsächlich alltägliche und auch historische Beobachtung, an die Erscheinungsformen des Lachens stellen würde. Andererseits wird in dieser unternommenen Systematik ein generelles Register beibehalten. Dieser universalistische Blick auf das Lachen weist dabei nur nach, zu welcher Zeit man sich welchem Lachen ‚bediente‘, beziehungsweise welche Form des Lachens präsent war und ist. In diesem Sinne gibt es nur eine Geschichtlichkeit der „Anlässe und Anreize, die Lachen hervorrufen“ und Situationen, in denen es unter bestimmten Regeln und Normen gestattet und erwünscht ist zu lachen.¹¹⁰

5. Gelotologische Traditionen

Mit dieser Abgrenzung zu einem nur historisch betrachteten Lachen verdeutlicht Prütting das ideengeschichtliche Wesen seiner Betrachtung. Es geht ihm nicht darum wie gelacht wurde – das ist im begrenzten Maße den HistorikerInnen überlassen. Prütting geht es um eine Geschichte der Auffassungen, die man sich vom Lachen machte, unter der anthropologischen Annahme, dass es sich um ein begrenztes Feld von verschiedenen Formen des Lachens handelt, die je nach Diskurs und Ideologie eingeschränkt werden. Prütting redet hier von der Geschichte

¹⁰⁹ Vom vielsagenden Lächeln chaotischer Mannigfaltigkeit, dem erfüllt-satten Lächeln gestillter Bedürfnisse, dem albernen Lachen „über nichts“ zum irritierten Auflachen, dem Lachen der Erleuchtung aus Aha-Erlebnissen, dem Strahlen aus stillen Glück, bis zum euphorischen Auf-lachen durchbrechender Überschwänglichkeit oder eines Triumph-Lachens des Jubels, dem Auflachen aus Empörung, Verzweiflung oder Erleichterung finden sich in Prüttings Systematik mannigfaltige Beispiele dieser Lachpalette (vgl. Prütting 2016, S. 1783-1814).

¹¹⁰ Vgl. ebd.

des Lachens als einer Ideen- oder Diskurs-Geschichte.¹¹¹ Bei all dem ist Vorsicht angebracht, hinsichtlich einer zu einfachen Generalisierung der folgenden Darstellung. Die Argumentationsfülle des Buches macht eine detailliertere Besprechung verschiedenster AutorInnen auf mehr als tausend Seiten durch, von der man einen grundlegenden Tonus mitnehmen kann – nicht unbedingte, absolute Expertise im je spezifischen Fall. Allerdings macht Prütting innerhalb dieser philosophie- und ideengeschichtlichen Untersuchung auf wiederkehrende Muster, Ausklammerung bestimmter Lachformen und Fokussierungen, auf wiederum andere bestimmende Formen des dort behandelten Lachens, kurz; auf kontinuierliche Traditionen der Auffassungen zu dominanten Formen, Wesen und Funktionen des Lachens aufmerksam.

Man kann dabei vier verschiedene Ansätze einer solchen Ideengeschichte des Lachens ausmachen. Das heißt also, es finden sich vier dominant auftretende Diskurse dem Lachen zu begegnen.¹¹² Eine Wissenschaft des Lachens als Gelotologie¹¹³ beschränkt sich also nicht nur auf seine psychologisch oder physiologische Beobachtungen. Es gibt für eine so verstandene Forschung und Wissenschaft des Lachens auch folgende Ansätze:

1. Einen *ethisch* orientierten Ansatz in der platonisch-stoisch-augustinischen Tradition, der von der Antike bis in die Moderne reicht und dem Lachen grundsätzlich misstrauisch bis ablehnend gegenübersteht.
2. Einen *anthropologischen* Ansatz von Aristoteles bis zu den Aufklärern, Plessner und Schmitz reicht, der dem Lachen nicht misstrauisch, sondern aufgeschlossen gegenübersteht.
3. Einen *physiologisch-mechanistischen* Ansatz, von René Descartes bis Herbert Spencer und Sigmund Freud.
4. Einen *ethologisch-evolutionsgeschichtlich* Ansatz, von Charles Darwin bis zu Konrad Lorenz und anderen Behavioristen.

Dem fügt Prütting eine Anmerkung bezüglich einer fünften axiologischen Tradition, die bei ihm selbst nur marginal vorkommt,¹¹⁴ und einer sechsten auszumachenden Tradition hinzu, die unter

¹¹¹ Vgl. a.a.O., S. 75

¹¹² Vgl. für die folgende Auflistung Prütting 2016, S. 77

¹¹³ Dabei bleibt nur am Rande auf eine komplizierte Begriffsgeschichte von *Gelos* und *Lachen* zu verweisen. *Gelos* und dessen lateinische Derivation *Risus* sind göttliche Personifikationen des Lachens. Die etymologischen Wurzeln des *Lachens*, die weder romanisch noch griechisch an diese mythologische Dimension rühren, erinnern durch ihre onomatopoetischen abgehackten, japsenden Gurrlaute an den leiblichen Ton und Hall des leiblichen Vorgangs Lachens.

¹¹⁴ Zu einer marginalen axiologischen Forschungsperspektive äußert sich auch Gerald Hartung, der darauf hinweist, dass zu einer Wertlehre neben Stern vor allem der berühmtere Nicolai Hartmann hätte aufgeführt werden müssen (vgl. Gerald Hartung: „Rezension zu Prütting, Lenz: Homo ridens. Eine phänomenologische Studie über Wesen, Formen und Funktionen des Lachens“, in: Gerald Hartung und Matthias Herrgen (Hg):

dem Radar diskursiv zirkulierender Theorien verlaufe. Diesen nicht zu vergessenden Ansatz einer gelotologischen Tradition findet man im *philosophischen Narrentum*. Darunter verstehen sich Philosophen, die ihren Lach-Diskurs performativ führen und weniger nach dem Ideal einer aufgliedernden und beschreibenden Wissenschaft. Teil davon sind beispielsweise Figuren der Philosophiegeschichte wie Diogenes von Sinope und der kynische Tradition und deren sich erhaltende Ansätze, die sich über Erasmus von Rotterdams *Lob der Torheit* bis hin zu Friedrich Nietzsches Philosophie auffinden lassen: „Hier geht es also nicht darum, das Lachen selbst diskursiv philosophisch auf den Begriff zu bringen, sondern andere zum Lachen oder auch nur zum Mitlachen zu provozieren, um ihnen dann als tatsächliches oder vermeintliches Lachopfer den Spiegel vorzuhalten.“¹¹⁵ Dieses philosophische Narrentum, wie den axiologischen Ansatz, klammert die folgende Ideengeschichte des Lachens aus – auch wenn vom theoretischen Gehalt der Texte Erasmus', Rabelais', Sebastian Brants, von Makkaronischer Poesie und einer daran reichen Literatur im Buch Prüttings oft genug die Rede ist.

Die ersten beiden von Prütting entlehnten Diskurstypen werden in der hier vorgenommenen Diskussion vor allem den Raum bis zur Neuzeit und der Aufklärung einnehmen; die anderen zwei jenen der jüngsten Moderne. Allerdings ist dies eine grobe Einteilung, die fortgeführte Traditionen und Analogien nur schematisch in ihren Ursprüngen situiert.

Wesentlich ist in der angeführten ethischen Hinsicht die Unterteilung von geloastischem Lachen und eutrapelistischem Lachen, die Prütting vornimmt. Der Begriff „eutrapelos“ (griech.: εὐτραπέλος) lässt sich mit „heitere Gewandtheit“ oder „geistvolle Wendigkeit“ übersetzen und verweist auf eine Form des Lachens, die von Maß, Takt und Witz geprägt ist. Er orientiert sich hierbei an einer Unterscheidung des Aristoteles von zwei verschiedenen Auffassungen des Lachens, nämlich *gelos*, gedeutet als dem spöttisch-höhnisches Auslachen, und *terpsis* als einem gutmütig heiteren Lachen. Diese Gegenüberstellung ist nicht kunstvoll erfunden oder spekulativ. Denn besonders diese kontrastiven Darstellungen skeptischer und wohlwollender Lachtheorien, die dem Lachen als höhnischem oder als vergnügtem folgen, bestimmen die Matrix des abendländischen Denken hinsichtlich des Lachens. Dass Prüttings umfangreiche Studie auch eine umfangreiche Auseinandersetzung und Fürsprache für dieses sogenannte eutrapelistische Lachen ist, bleibt in seiner Selbsteinordnung über das ganze Buch merklich festzustellen, als die grundlegende Absicht, das Lachen ernst zu nehmen und trotzdem als erfreuliches aufzuwerten.¹¹⁶

Interdisziplinäre Anthropologie. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2016, S. 231-235, hier S. 234, DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-10978-3_18

¹¹⁵ A.a.O., S. 78

¹¹⁶ Es lässt sich darüber diskutieren, ob die Titulierung eines ethischen Ansatzes treffend ist. Prütting wird, wie sich zeigt, darunter vorwiegend die moralisierend negative Parteiergreifung gegen das Lachen verstehen, die in

5.1. Platonisch-stoisch und christliche Tradition

„Das Gelächter, das mit dem Menschen aus dem Nebel der Antike auftaucht, scheint einen Dolch in der Hand zu halten. Es gibt in der Literatur der Antike über das Lachen so viele Beispiele für brutalen Triumph, Verachtung und Fußtritte gegen den Besiegten, daß wir annehmen dürfen, daß das ursprüngliche Lachen ausschließlich aggressiv gewesen ist.“¹¹⁷

Es gibt eine geringschätzige Tradition auf das Lachen zu blicken, die dem alltäglichen Verstand abendländisch geprägter Gesinnung noch eingeschrieben ist. Wenn man vom Glücksversprechen des Lachens einmal absieht, gibt es grundlegend skeptische Positionen, die dem Lachen feindschaftlich entgegentreten. Sie möchten das Lachen unterdrücken oder beherrschen, es bestimmen und höchstens gelenkt und in kontrollierten Bahnen zulassen.

Philosophiegeschichtlich lässt sich diese dem Lachen gegenüber, milder formuliert, skeptische Tradition in einem Panorama verdeutlichen, dass von Platons Unbehagen über die Stoa zu den Kirchenvätern bis zu Thomas Hobbes und der jüngsten Moderne reicht. Dabei ist das vereinende Moment das abschätzige Urteil über das Lachen. Lachen wird hinsichtlich der Auswirkungen, die es im sozialen Bereich und auf die individuelle Person hat, skeptisch beobachtet. In diesem Sinne spricht Prütting von einem ethisch orientierter Ansatz. Bis in die jüngste Moderne haftet solchem, zumeist als gemein oder überheblich verstandenem Lachen die Konnotation eines ungezügelter Lachens und eines negativen Auslachens an. Die Kulturschätze des Abendlandes gipfeln immer noch mit brutalem Triumph im Lachen. Literatur, Oper, Film und Fernsehen sind vom höhnischen Lachen im Bann gehalten.¹¹⁸

der okzidentalen Kultur so beherrschend war. Dabei gibt es in dieser Hinsicht sicherlich nicht nur vom Standpunkt eines anthropologischen Diskurses des Lachens Positives über das Lachen zu sagen. Aristoteles fällt gleichermaßen in eine ethische Tradition, nur nicht in eine rein negativ-misstrauische.

¹¹⁷ Arthur Koestler: *Der göttliche Funke*. Übers. von Agnes von Cranach und Willy Thaler. Bern/München: Scherz 1966, S. 44

¹¹⁸ Der Film und die Literatur kennen zahlreiche Werke, in denen Figuren den brutalen Triumph mit höhnischem Lachen begehen. Von *Herr der Ringe* und dem gruseligen Lachen *Gollums* bis zur Joker-Figur in den Comics und Filmen um *Batman*, bis zu dem Neo-Brutalismus und den Motiven von Sandalenfilmen, Historiendramen und Fantasyfilmen (*Gladiator*, *Macbeth*, *Game of Thrones*), die sich in ihrer überzeichneten Dramaturgie gern affektiv vom Lachen inspirieren lassen, wird man selten enttäuscht, wenn man auf seine karikaturale Überzeichnung wartet. Teuflisches und mephistophelisches Lachen ist so berühmt wie das der stereotypen Hexen. Dasjenige der satten und ungerechten Herrscher wie das der ungerecht getretenen Helden, die sich revanchieren, fällt fast gar nicht mehr als Besonderes ins Auge.

Für die Welt des Musiktheaters gilt dasselbe. In Giuseppe Verdis Oper *Rigoletto* verspottet der Herzog von Mantua seine Opfer ständig. Berühmt beispielsweise in der Arie „La donna è mobile“, in welcher er sich über den Wankelmut der Frauen lustig macht. Rigoletto selbst in der Rolle des Narren, der das Lachen schon im Namen trägt, ist zwar gezwungen Leute zum Lachen zu bringen, aber das Verlachen und Spöttisch-machen wird als die Quelle seines eigenen Leidens dargestellt, denn richtet sich der Spott, den er anderen bringt, auch schlussendlich gegen ihn selbst. Der Fluch des Grafen Monterone nach dem dieser von Rigoletto verspottet wurde, ist ein anderes Beispiel allein nur in einer Oper für das beschriebene Auslachen.

Die Präpositionen, die sich im Deutschen differenzieren lassen, zeigen deutlich in welche Richtung dieses Lachen tendiert. Der Blick in taumelndem Rausch in den Himmel gedreht, der Kopf in den Nacken gelegt, der Körper im Hohlkreuz; so ist von Lachen auf Augenhöhe nicht zu reden. Dieses Lachen lacht nicht an, sondern aus; nicht mit jemanden, sondern über jemanden. Diesem Typus überheblichen, stumm machenden und ausschaltenden Lachens wohnt demnach in einer Täter-Opfer Rolle, ein „Lach-Gefälle“ inne. Schon dies macht aufmerksam auf den Verlust eines positiven Gefallens hin zu einem Gefallen-sein – auf Seiten des Opfers, wie auf Seiten des Täters, der sich nicht mehr kontrolliert. Kontrollverlust wird nicht guttiert. Auch wenn bei Autoren andere Formen des Lachens, etwa auch solche des heiteren, auszumachen sind, verlieren diese in vielen Beschreibungen und vielen Beobachtungen an Gewicht zugunsten dieser aller ernstesten Konsequenzen. Tatsächlich wird das Lachen in dieser Tradition sehr ernst genommen. Dieses vereint viele heterogene Theorien zum Lachen, sobald sie sich zum Nachteil des Lachens äußern.

Viele dieser sind vergleichbar mit dem modernen Term der Überlegenheits-Theorie (*superiority*), jedoch mit der Einschränkung, dass aus dieser Theorie im modernen Fall nicht direkt folgt, welcherlei ethischen Schluss mit welchen Konsequenzen man daraus ziehen sollte. Gelacht wird entgegen dem Willen und zum Nachteil nicht nur des Ausgelachten, sondern auch des Lachenden. Diese Konsequenzen betreffen in diesem auf das steile Lachgefälle fokussierendem Paradigma immer beide Seiten – und dies immer negativ. Für den Lachenden, der sich durch die Unterlegenheit des anderen seiner Überlegenheit bewusst wird und in einem Moralkorsett nicht immer und zu allen Zeiten Überlegenheit ostentativ zeigen darf, wird dies zum Problem, und für den Ausgelachten, der sich schämt, ebenso, weil Scham und Spott wiederum negative, wenn nicht gar fatale Antworten zur Folge haben.

Lachen in dieser Hinsicht ist individuell körperlicher Ausdruck einer Selbstüberhebung und Selbstverkennung, die Wohlgefallen an der Überheblichkeit nach außen sichtbar transportiert oder, die sich überlegen fühlende Person zur Reflexion zwingt, welche ihr oder dem verlachten Objekt eine unbehagliche Mischung aus Selbstkontrolle und moralisch akzeptierten Verhalten fühlbar werden lässt.

Der Vorteil einer so kategorisierten ethischen Lachtheorie bestünde darin, dass sie individuelles mit sozialem Verhalten immanent verknüpft; aber dies mit erhobenem Zeigefinger. Die Extrapolierung des Lachens als einer Polarität von genussvollem Auslachen und erleidender

Ein beliebig anderes wäre in Mozarts *Don Giovanni* zu finden. Dieser verspottet den Komtur und die göttliche Gerechtigkeit bis zum Schluss, sodass ihm sein selbstsicheres Lachen schließlich zum Verhängnis wird, als er in die Hölle gezogen wird.

Scham, hält nicht lang. Jeder Triumph verzehrt sich und weicht der unangenehmen Reflexion des unkontrollierten Verhaltens. Zumindest insinuiert dies das abendländische Ethos, wie im Laufe des Kapitels verdeutlicht werden soll.¹¹⁹

Der individuellen Selbstüberhebung wird *pars pro toto* im Anschluss eine Reflexion auf diejenige der Masse angeschlossen. Dem Gemeinwesen tut das Lachen in dieser Sicht ebenfalls nicht gut – oder doch nur in sehr beschränkten, bestimmten Maßen. Mengen und Gruppen, die in Lachen ausbrechen, erscheinen genauso zügellos und ungehalten, tierisch und verstandeslos.¹²⁰ Das Lachen, dem seine fröhlichen und vergemeinschaftenden Anteile so abhandenkommen, haftet ein Siegel des ethisch Verwerflichen an.

Dabei kann nicht nur von Individuum und Masse, Exzess und den Schwellen des Unerhörten gesprochen werden. In diesem ethischen Modell des Lachens gibt es eine wiederkehrende Trägerfigur des gebührlchen Lachens, welches sich gehört und hören lassen kann. Es kann so paradigmatisch von einer Figuration eines „stoischen Weisen“ ausgegangen werden, der seine Affekte kontrolliert. Dieser geht dem Ideal einer *apátheia* (oder lat.: *impassibilitas* „Unempfindlichkeit, Leidenschaftslosigkeit“) nach. Die Distanziertheit zur Welt und Unempfindlichkeit gegenüber Krisen- und Kapitulationssituationen, wie sie Plessner für das Lachen als grundsätzliche Erscheinung ausgemacht hat, wird hier in einem Ideal der Stimmungsgleichheit ohne Schwankungen krisenbereinigt.¹²¹ Bei Epiktet heißt es knapp: „Lache nicht viel, und nicht über vieles, und nicht ausgelassen.“¹²² Unter der Überschrift „Sei ein kühler Beobachter“ findet sich Ähnliches: „Des Schreiens aber und Beifall-Zulachens, oder häufiger Mitbewegungen enthalte dich gänzlich.“¹²³ Seneca vergleicht das asketische Tugenddenken des Lachens an erster Stelle prominent mit anderen Entsagungen: „Einige haben es fertiggebracht, daß sie niemals lächeln; manche haben sich den Wein, andere den

¹¹⁹ An anderen Orten, zu anderen Zeiten oder unter bestimmten Umständen mag das triumphierende Verlachen noch als ungestraftes Geltung behalten. Dass die Kulturprodukte eines streng so kodifizierten Triumph-Lachens in besonderem Maße Regeln und Möglichkeiten von ihm in ihren Fiktionen ausleben und wiedergeben, erstaunt nicht. In der Logik des Verbots, wird der Übertritt mit aller Deutlichkeit markiert und ausagiert. Ein Blick in die Romane und Kinosäle reicht für diese Beobachtung aus.

¹²⁰ Unter jüngstem Einfluss konnten wiederum im Auslachen und im sogenannten ‚Triumphlachen‘ unter Nützlichkeitskalkülen und soziogenetischer Perspektive Qualitäten entdeckt werden. Für einen positiven ethischen Effekt des strafend-höhnischen Lachens ist später auf Henri Bergsons Theorie zurückzukommen (vgl. Kapitel 5.4).

¹²¹ Vgl. dazu auch Prütting 2016, S. 285

¹²² Epiktet: *Handbüchlein der Moral*. § 33, „Schweigen, Reden und Lachen“. Übers. von Carl Conz. Stuttgart: Kraus & Hoffmann 1864, S. 41 (vgl. dazu auch Prütting 2016, S. 277).

¹²³ A.a.O., S. 43

Liebesgenuß, manche jedes Getränk versagt; ein anderer, zufrieden mit kurzem Schlaf, hat das Wachen unermüdlich ausgedehnt.“¹²⁴

Dabei ist der Aspekt einer stoischen Grundfiguration aufschlussreich, da er eine ethische Implikation des Sollens mit einer des Unterlassens bezüglich der Affekte verbindet. Der Lachfeindschaft, die nicht zurückgezogen und weltabgewandt lebt, sondern philosophiegeschichtlich enorm folgenreiche politischen Implikation aus sich gebiert, kann man hierin folgen. Die Diskussion von Affekten und Affektverhalten hat in dieser Tradition immer eine ethische hierarchisierende Komponente. Wie im Lachgefälle gibt es eine grundlegende Polarität: oben und unten, über- und unterlegenes Affektverhalten lassen sich ausmachen. Affektkontrolle, wie im starken Falle des Lachens, fungiert zugleich als ein Distinktionsmerkmal zwischen den einfachen Menschen und der Elite. Die Faustregel: „Zeig mir wie du lachst und ich sag dir, wer du bist“ könnte zugespitzt formuliert genau in dieser Hierarchisierung der Selbstkontrolle und der Affektzügelung liegen. Dies berührt zugleich die Frage politischer Steuerung, sodass das Lachen in diesem Ansatz zum Ausgangspunkt ordnungs- und herrschaftsrelevanter Reflexionen wird. Wer sich selbst unter Kontrolle hält und besonnen agiert, der macht sich zugehörig zu einer anderen Schicht. In Platons *Staat* gibt es bereits die Analogie von niederen Schichten der Seele, die auf jene der Gesellschaft schließen lässt. Das von Hesiods Fünf-Zeitalter-Lehre inspirierte metallische Seelenmodell Platons¹²⁵ verlegt den Verfall der Weltalter in denjenigen anthropologischer und sozialer Klassifikation. Gold befähige zur Übernahme von Führungspositionen, Silber bedeute Eignung für Wächteraufgaben, mit Eisen oder Erz sei man zu einem Leben eines Erwerbstätigen bestimmt. Analog zu diesem Mythos entspricht der vernünftige Seelenteil dem Weisen, der muthafte und tapfere dem Wächter und derjenige des Begehrungsvermögens den Bauern und Handwerkern. Es ist dann wiederum der niedergehaltene Seelenteil „[...] der nach Tränen und Jammer hungert und nach Sättigung damit, weil seine Natur danach verlangt – dieser Teil ist es der von den Dichtern gesättigt wird“.¹²⁶ Platon besiegelte das Schicksal der Dichtkunst für das Komisch-Ulkige:

Wenn du in der Komödienaufführung oder bei dir zu Hause Possen hörst, die du selbst zu machen dich schämen würdest, und dich darüber heftig freust, statt sie als schlecht zu verachten, dann handelst du hier

¹²⁴ Seneca: *Philosophische Schriften*, Bd. 1. Übers. von Manfred Rosenbach. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1995, S. 173; zitiert nach Friedemann Richert: *Kleine Geistesgeschichte des Lachens*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 2009, hier S. 96

¹²⁵ Vgl. Platon: *Der Staat (Politeia)*. Übers. und hg. von Karl Vretska. Stuttgart: Reclam 2015, 414b-415d

¹²⁶ *Politeia* 606a

so wie dort beim Mitleid. Denn deine Neigung zur Posse, die du auf Grund vernünftiger Überlegungen niedergehalten hast, weil du den Ruf eines Possenreißers fürchtetest, die läßt du nun frei; hast du sie einmal übermütig werden lassen, dann läßt du dich, ohne es zu merken, im häuslichen Kreis gehen und wirst ein Spaßmacher.¹²⁷

Das Mitleid und die Rührseligkeit mit den tragisch schuldlos-schuldigen Helden und dem Schicksal, anstatt der Scham und der Verachtung nicht nachzueifernder Taten, ist Zeichen einer übermütigen und unvernünftigen Einstellung eines schwachen Menschen. Die Wächter hingegen in Platons Idealstaat sollen keiner heftigen Reaktion erliegen, auch dem Lachen nicht: „Aber auch lachlustig dürfen unsere Jungen nicht sein! Denn wenn man sich starkem Lachen hingibt, zieht das einen starken Umschwung nach sich! [...] Unannehmbar ist es daher, bedeutende Männer vom Lachen überwältigt darzustellen, noch viel weniger aber Götter!“¹²⁸ Platon zeichnet ein Ideal des besonnenen Mannes zwischen den unannehmbaren Extremen des Jammers und Scherzens. Zu diesem ist wohl auch an anderer Stelle nicht gänzlich ausgeschlossen Heiterkeit dazuzuzählen, allerdings dominiert hier ein misstrauisches Verständnis des einen überkommenden, wie überwältigenden Affekts – wie ihn an vielen Stellen das Lachens darstellt – welchem nicht schicklich ist nachzugeben. Wächter ist man nach innen wie nach außen: „[w]enn uns hingegen ein persönliches Leid trifft, dann sind wir gerade auf das Gegenteil stolz, wenn wir ruhig bleiben und uns überwinden können, da das eine dem Manne zieme, das andere, das wir am Theater gelobt haben, dem Weibe!“¹²⁹ Männlichkeit und Besonnenheit sind in diesem Diskurs eng verbunden mit einem richtigen Ethos der Affekte und des Lachens. Bedeutet dies im umgekehrten Fall ungezügelter Dichtkunst, Possenreißerei und des fahenlassenden Theaters, dass die Hierarchisierung des Ethos zerstört wird, wenn eine Umwandlung des strukturierten Gebäudes der Normen, wie die des Körpers, die man zu befürchten hat, stattfindet?

Die kontrovers debattierte Stellung Platons zum Lachen lässt sich, wie die der skeptischen Lachtradition allgemein, in Termen der Umwandlung, Mischung und dem Umfallen tatsächlich topisch greifen.¹³⁰ Die gebrochene Aufgerichtetheit beim Lachen, die sich, im hier zum

¹²⁷ *Politeia* 606c

¹²⁸ *Politeia* 388e-389a

¹²⁹ *Politeia* 605d-e

¹³⁰ Michael Mader gewinnt dieser Einordnung nicht allein eindimensionale Aspekte des Verlachens, also des Lachens über Lächerliches ab. Diese ist unter Umständen komplexer als die hier grob angezeigte Auseinandersetzung. Mader zeigt Platons Lachtheorie differenzierter, die, je mehr sie reduziert wird auf ihre abweisenden Aspekte, desto dunkler wird. In diesem Sinne gilt es nochmals darauf hinzuweisen, dass Kategorisierungen nach Schlagwörtern und gemeinsamen Ansätzen zwar fruchtbar für einen kontrastiven Vergleich sind, den Autoren selbst in ihren Lachtheorien und dem Vorkommen unterschiedlicher Aspekte

Paradebeispiel gemachten explosiven Lachen, gedrückt und gebeugt zeigt, wird skeptisch und negativ angesehen. Dies zeigt deutlich, dass interaktive und weniger sich selbst aufgebende Formen des Lachens vernachlässigt theoretisch betrachtet und in ihren Konsequenzen beschrieben werden – zugunsten einer Beschäftigung mit sich einer so manifestierenden Extremgestalt des unkontrollierten Lachens. Nicht umsonst berufen sich viele Theoretiker auf immer dasselbe Bild, wenn es um eine Erklärung des auslösenden Moments des Lachens geht: Die Szene des Sturzes und der Fall der aufrechten, honorablen Person ist Legion.¹³¹ Der kulturgeschichtlich folgenreichste Sturz für das Lachen liegt bereits in der Aesopschen Fabel des Astronomen, der in den Brunnen fällt, weil er in den Himmel schaut und nicht Acht auf seine Schritte gibt.¹³² Diese Anekdote wird in Platons Dialog *Theaitetos* in der Konstellation des ionischen Naturphilosophen Thales von Milet und der thrakischen Magd, in eine spöttische Szene des Auslachens gewandelt und erfährt auch späterhin weitreichende Interpretationen.¹³³ Sokrates sagt dort: „Wegen alles dessen nun wird ein solcher [Typ von Philosoph] von der Menge verlacht, in dem er hier sich stolz zeigt, wie es ihnen dünkt, dort aber wieder unwissend in dem, was vor seinen Füßen liegt, und ratlos in allem Einzelnen.“¹³⁴ Es sei die gewaltige Ungeschicklichkeit, die angesichts eines in einer Parallelwelt lebenden Menschen das Gelächter der Leute erzeuge. Das unfreiwillige Hinabfallen aus einer Position, sei sie geistiger oder körperlich Art, wird im Gefälle von Anspruch und Wirklichkeit verlacht. Das Auslachen bedeutet eine im günstigsten Falle noch mitleidig beurteilende Korrektur des angestrebten Verhaltens. Wer nicht aufpasse und im alltäglichen Gang der Dinge ausrutscht, ist lächerlich. Auch hier ist das Lachen innerhalb der Interaktionen und Sanktionen des Sozialen negativ konnotiert:

Zum Problem wird das *geloion*, weil es ein soziales Phänomen ist: von verschiedenen Standpunkten aus gelten verschiedene Dinge als belachenswert. In der Diskrepanz zwischen dem Philosophen, der sich am

innerhalb ihres Werkes, aber nicht erschöpfend gerecht werden. (Vgl. Michael Mader: „Das Problem des Lachens und der Komödie bei Platon“, in: *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*. Stuttgart-Berlin u.a.: W. Hohlhammer 1977)

¹³¹ Bei Henri Bergson: „Ein Mann läuft auf der Straße, stolpert und stürzt. Die Passanten lachen. Ich glaube, man würde nicht lachen, wenn man annehmen könnte, er habe sich plötzlich entschlossen, sich hinzusetzen. Das Lachen wird also nicht durch den unvermuteten Wechsel seiner Stellung erzeugt; es ist das Unfreiwillige an diesem Wechsel, es ist die Ungeschicklichkeit, die uns lachen macht.“ (Henri Bergson: *Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen*. Übers. und hg. von Roswitha Plancherel-Walter. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2011, S. 17)

¹³² Aesop: „Astrologos“, in: *Fabeln der Antike*. Übers. und hg. von Harry Schnur. München: Artemis 1978, S. 71

¹³³ Unter der metaphorologischen Deutungsmacht Hans Blumenbergs wurde dies prominent untersucht: Hans Blumenberg: *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.

¹³⁴ Platon: *Theaitetos* 175b, in: Platon: *Sämtliche Werke*. Bd. 3. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2004a

wahren Sein orientiert, und seiner unphilosophischen Umwelt, die im Schein befangen ist, tritt die Ambivalenz des Lächerlichen zutage.¹³⁵

Platons *Philebos* erklärt dieses Lachen darüber hinaus als schädlich, weil er es als unangemessene Reaktion und Beherrschung durch den *phthonos* (griech.: Neid, Missgunst) begreift.¹³⁶ Hier legt Platon dar, dass das Aufklaffen von Anspruch und Wirklichkeit einen vorhergehenden Vergleich nötig hat, der die Besorgnis um die eigene Überlegenheit der verlachenden Person einschließt. Prütting verweist darauf, dass aus dieser Rivalität keine faktische Aggression werden darf und daher die Situation von einem „ambivalenten Gefühl nicht-feindlicher Gegnerschaft (*paidikos phthonos*) gezügelt sein muß“, sodass zwar die akute Aggression ausbleibt, aber dennoch ein „Mindestmaß an Spannung“ vorhanden bleibt.¹³⁷ Er übersetzt *phthonos*, Hans-Georg Gadamer folgend, lieber mit dem Neologismus der „Konkurrenzsorge“, die nicht nur nach außen geht, sondern als Sorge auch auf das misstrauisch-missgünstige Subjekt zurückstrahlt.¹³⁸ Diese stellt sich nun insgesamt auch für die auslachende Person als eine eigentliche Unlust und Sorge heraus. Denn ständig muss geprüft werden, ob der Anspruch der Überlegenheit nicht gerechtfertigt ist und das „Dominanzduell“ auch wirklich zugunsten des sich Sorgenden selbst ausfällt: „Entpuppen sich seine [des Beneideten] Behauptungen jedoch als Selbsttäuschung und haltlose Angeberei, so ist sein Verhalten lächerlich und durch das erleichterte Auslachen-von-oben fällt die Feldspannung dementsprechend rapide ab.“¹³⁹

Wie Anspruch mit Wirklichkeit konfligiert, so im Seelenhaushalt des Einzelnen Lust mit Unlust. Eine Vermischung stört die Hierarchie. Der Lachanlass an sich beruht schon auf einem Widerspruch und Konflikt, den es besser zu vermeiden gelte. Bei Platon ist demnach nicht aus der Perspektive einer analytischen Theorie des Lachens von einer reinen Überheblichkeits- und Überlegenheitstheorie zu reden, sondern schon hier zeigt sich, dass in einer Figur zu mehreren Erklärungen für die Anlässe des Lachens zurückgegriffen wird. Michael Mader macht in seiner Interpretation mangelnde Bewusstheit und Selbstwiderspruch (1), umstrittene Werte und Ziele (2) und die Verkenntung des Sachverhalts als schlichtes Begehen von Irrtümern und Nativitäten (3) für den platonischen Diskurs des Lachens aus.¹⁴⁰ Von diesen kann gesagt werden, dass sie alle einem ethischen Imperativ folgen, der Bewertungen miteinschließt. Überlegenheitstheorien

¹³⁵ Mader 1977, S. 80

¹³⁶ Vgl. Platon, *Philebos* 47d-50b, in: Platon 2004a

¹³⁷ Vgl. Prütting 2016, S. 123

¹³⁸ Vgl. a.a.O., S. 115f.

¹³⁹ A.a.O., S. 121

¹⁴⁰ A.a.O., S. 30

aus Sorge, falscher Verachtung, „Weibischkeit“ und Unkontrolliertheit beinhalten konstant, dass sie Wert und Norm zum Ausgangspunkt des Lachens machen.

Platon spricht aber zudem von einer Situation, die von Anspruch und Wirklichkeit zum Lächerlichen schließt, ähnlich wie in der späteren Inkongruenztheorie. Allerdings stehen auch hier die Anlässe und Auswirkungen im Vordergrund. In der Komödie oder lächerlichen Szene macht man sich über Vermischung und Widerspruch von Anspruch und Wirklichkeit zwar lustig, aber dieses Beschäftigtsein mit dem Vergleich und den eigenen Ansprüchen wird keineswegs als erweiternder, reflexiver Akt mit potenzieller Befreiung aufgefasst.¹⁴¹ Der Widerspruch erzeugt nicht Klarheit und „Aufklärung“ über die Verhältnisse, sondern das Gelächter beim Publikum hält es im Bann und von einer Selbsterkenntnis ab.¹⁴²

Mischungen trennen und tatsächliche Philosophie von Sophisterei unterscheiden, ist bekanntermaßen inhärenter Bestandteil der platonischen Dialoge. So verwundert es nicht, dass für die angestrebte Erkenntnis, die die breite Masse nicht allein – und nicht durch solcherlei Dichtkunst oder verwirrender, aber schön klingender sophistischer Rede aufbereitetet – erlangen kann, die Weisheit selbst in Gestalt des Philosophen vermitteln muss. Oft genug passiert dies durch ein Lachen innerhalb der Dialoge, welches zum Ausgangspunkt der philosophischen Aufklärung dient. Die platonischen Dialoge zeigen eine aufsteigende Tendenz von Widersprüchlichkeiten zu Erkenntnissen zu kommen (oder wiederum in Aporien zum Anfang zu kommen, aber dennoch einem Klärungsversuch gefolgt zu sein), die oft mit dem Lachen verknüpft sind. Bleiben die Erkenntnisse oder werden diese durch wiederholte Fragen wiederum erneut widersprüchlich, kann es auch erneut zum Lachen kommen. Alles, was unter das Stichwort sokratischer Ironie fiel, bedeutete nicht unbedingt absichtsvolle Vermischung, um zum pädagogischen Prozess zu kommen, sondern meinte die aufrichtige Suche selbst des Philosophen zur Weisheit erst prozessual zu kommen. Auch das wäre eine Perspektive platonischer Theorie zu einer Ideengeschichte des Lachens.

Prütting macht allerdings darauf aufmerksam, dass es eine Struktur innerhalb dessen gebe, die das latent aggressive Auslachen-von-oben inhärent zum Spiel der Auseinandersetzung des Dialogischen mache. Diese wird selbst in Dominanzduellen ausgetragen, und nicht in

¹⁴¹ Rudolf Lütke baut ein ganzes Buch auf dieser (selbst-)aufklärerischen Funktion auf – ähnlich wie dies Peter L. Berger mit der Formel des „erlösendes Lachen“, also einer quasi transzendenten Erfahrung mit der Unzulänglichkeit der dominanten Wirklichkeit auszudrücken versuchte. Für Lütke und Berger kommt keine Beschränktheit, sondern Heiterkeit aus der Erfahrung der Beschränktheit, der Irrtümer und der prinzipiellen Fehlerhaftigkeit der Welt (vgl. Lütke 2017 und Berger 1998).

¹⁴² „Sokrates: Hieraus nun sieh, welches eigentlich die Natur des Lächerlichen ist. [...] Es ist also eine Schlechtigkeit, die von einer gewissen Beschaffenheit den Beinamen hat, und zwar von der gesamten Schlechtigkeit der Teil, welcher den entgegengesetzten Zustand enthält des von dem delphischen Spruch ausgedrückten. *Protarchos*: Meinst du ‚Kenne dich selbst‘, o Sokrates?“ *Sokrates*: Allerdings. (*Philebos* 48c-d)

vermeintlicher Offenheit.¹⁴³ Diese Dominanzduelle sind – argwöhnisch betrachtet – als Aufführung von Enthüllen und Verdecken in einer Zeitstruktur von vordergründigem Lachen und Lachen aus Erkenntnis gebunden: „Für Platon liegt das Lächerliche nicht offen zu Tage und kann auch nicht intuitiv und blitzartig wahrgenommen werden, sondern muß durch einen maieutischen Prozeß, meist im Rahmen eines Dominanzduells, eigens als solches enthüllt und bewußt gemacht werden.“¹⁴⁴ Es handelt sich beim Lächerlichen generell um eine Selbstverkenning, die mit Lachen *bestraft* wird und performativ selbst innerhalb der Dialoge praktiziert wird. Auch hier haftet dem Lachen moralisierender Strafcharakter an.

Zu resümieren für den komplizierten Fall Platons bleibt für Prütting, dass sowohl die besonnenen, geltenden Vorsichtsgebote gegenüber dem Lachen, als auch die dezidiert ausgesprochenen Lachgebote und -verbote für die große Masse stets mit dem erhobenen Zeigefinger auftreten. Der Deutung einer auf philosophischer Ebene zugelassenen Lachkultur, nur weil diese den Erwerb der Erkenntnis daraus ernsthaft anstrebe, korrespondiert – ganz unabhängig der Bewertung dieser tatsächlichen Erkenntnissuche oder doch der Dominanzduelle, die das Lachen als Strafe anwenden – eine ebenso maligne erzieherische Deutung des sinnlosen Lachens der Masse, die nicht für befähigt gehalten wird, aus jeder lächerlichen Situation zur Erkenntnis zu kommen. Die Bindung des Lachens an ein skeptisch-ethisches Paradigma bildet den Ausgangspunkt abendländischer Reserviertheit gegenüber dem Lachen: „Da Platon das Lachen als Form sozialer Interaktion in gespannten Verhältnissen beschreibt und das Lächerliche an die wahnhafte Selbstverkenning bindet, verknüpft er das Auslachen sofort auch mit einer ethischen Fragestellung.“¹⁴⁵ Ein Mindestmaß an Selbstüberhebung (*anoia*) auf Seiten des „Lach-Opfers“ korrespondiert mit einem Mindestmaß an Rivalität und Konkurrenzsorge (*phthonos*) des „Lach-Täters“, der sich auslässt über die Fehl- und Selbstüberschätzung.¹⁴⁶ Damit ist das Lachen, ganz unbedacht der Finessen der platonischen Theorie dazu, auf die verwiesen werden kann,¹⁴⁷ typologisch auf eine sicht- und hörbare „Verurteilung“ von Lachen auf lächerliches Verhalten reduziert – mit folgenschweren Konsequenzen.

Die Kirchenväter sehen, im Anschluss an das platonisch-stoische Erbe, das Lachen als ein eruptives Übersäumen und als einen Ausdruck der *superbia*. Im christlichen Mönchtum kann man anhand der überlieferten Regelwerke eine Idee davon bekommen, dass man im Gegensatz

¹⁴³ Vgl. Prütting 2016, S. 123

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Vgl. ebd.

¹⁴⁶ Vgl. ebd.

¹⁴⁷ Vgl. Mader 1976

zu einer heiteren, euphorischen Einstellung zum Lachen in dieser gelastischen Perspektive die Leichtigkeit und Gutmütigkeit des unbesorgten Menschen verachtet.

Im westlich-christlichen Mönchtum ist hartes Leben, Zurückgezogenheit, Lob der Arbeit und Kontrolle mit gleichzeitiger Verachtung eines sich Gehenlassens gekoppelt. Die Mönche erinnern ganz direkt an platonische Wächterfiguren. Lenz Prütting stellt beispielhaft an vier Verhaltensweisen des Monastischen heraus, was ein ungestörtes Lachen von vornherein verhindert. Die Form der kathartisch-uroborischen *contritio* (aus lat.: *conterere* ‚zerreiben, zermalmen‘) des Mönchischen verhindert erstens hervorplatzendes Verhalten; Zerknirschung und Reue stehen einem explosiven oder ausbrechendem Verhalten entgegen. Die tränenlose *akedia* (als ein Alpha privativum der ἀ-κῆδεια als ‚Sorg-losigkeit‘ im mönchischen zu einer gänzlich anderen Bedeutung negativer Konnotation von Trägheit, Mattigkeit und Mutlosigkeit gekommen) zeigt sich als das Gegenstück zum strahlenden Lächeln des göttlichen Kindes. Sie verhindert, zweitens, in ihrer Haltung der Lebensverneinung aus Abneigung, Überdruß und Ekel, eine sich zuwendende Form des Anlachsens. Drittens verhindert ‚echte Demut‘ als ausdauernde innere Haltung – im Gegensatz zu weltlicher Heiterkeit – das Lachen. Und schließlich verhindert auch die rein veräußerlichte Demuts-Pose, als eine archaische Form der „Keep-smiling Maske“, ein ungestörtes Lachen.¹⁴⁸ Bereits das Wort *monachós* versinnbildlicht in seiner Herkunft das einzig und einzeln sein und verdeutlicht eine gewisse Abkehr vom Leben außerhalb der mönchischen Gemeinschaft. Die fröhlichen Aspekte des Lachens treten demgegenüber in den Hintergrund. Die *Benediktusregel* des 6. Jahrhunderts folgt dem Enthaltensgebotsgebot gegenüber dem Lachen, das bereits Basilius von Caesarea (330-379 n. Chr.) ausgedrückt hatte. Dieser verwies auf die Enthaltensart Jesu, der selbst nie gelacht habe. Unabhängig der vermeintlichen Wahrheit dieser rigorosen Deutung des Neuen Testaments,¹⁴⁹ ist den Mönchen ein sanftes Lächeln (*meidiama*) geboten, wie es der glaubenssichere Jesu ausstrahlte.¹⁵⁰ Die *Magisterregel* und die *Benediktusregel* als kanonische Mönchsregeln zeigen eine Zählung des Mundes, der zum Ein- und Ausfallstor der Sünde degeneriert. Ob Schreien, Fluchen, häretisch reden oder Lachen; die Disziplin greift auf das Mundwerk über:

¹⁴⁸ Vgl. Prütting 2016, S. 434

¹⁴⁹ Vgl. dazu auch Richter S. 69; 71; 77; 106f. Das biblische Lachen füllt eigene Publikationen (siehe zum Christuslachen: Dirk Westerkamp. „Der lachende Christus. Versuch über ein Bild, das es nicht gibt“, in: *Ikonsche Prägnanz*. Paderborn: Wilhelm Fink 2015, S. 119-146).

¹⁵⁰ Zu betonen bleibt hier schon die etymologische Differenz: „Wichtig ist zum einen, dass im Unterschied zum Deutschen im Griechischen Lachen (*gelos*) und Lächeln (*meidiama*) zwei verschiedenen Wortstämmen angehören, so dass hier schon terminologisch scharf zwischen spöttischem Verlachen und besonnenem Lächeln getrennt werden kann.“ (Westerkamp 2015, S. 134)

Seinen Mund vor bösen oder verkehrten Reden hüten. Das viele Reden nicht lieben. Leere oder zum Lachen (*risui*) reizende Worte meiden. Häufiges oder ungezügelter Lachen (*risum*) nicht lieben. Heilige Lesungen gern hören. Sich oft zum Beten niederwerfen. Seine früheren Sünden unter Tränen und Seufzern täglich im Gebet bekennen; und sich von allem Bösen künftig bessern.¹⁵¹

Basilius formulierte dies in seinen Mönchsregeln ebenso eindeutig und mit biblischem Bezug:

17. Frage: Man muß auch im Lachen enthalten sein.

Diejenigen, die asketisch leben, müssen auf etwas besonders achten, was von den meisten übersehen wird. *Sich unbeherrschtem und zügellosem Lachen hinzugeben, ist ein Zeichen von Unenthaltbarkeit.* Es beweist den Mangel an Selbstbeherrschung und zeigt, daß die Fähigkeit der Seele nicht von der Vernunft streng beherrscht wird. Dagegen ist es keineswegs unschicklich, in sanftem Lächeln die Entspannung der Seele zu zeigen. Davon sagt doch die Schrift: „Ein fröhliches Herz erheitert das Antlitz“ (Spr 15,13). *Aber laut herauslachen, daß sich der ganze Mensch unfreiwillig schüttelt, geziemt sich nicht für ein ruhiges Gemüt, nicht für den Besonnenen und Selbstbeherrschten.* Solche Art von Lachen tadelt auch der Prediger, weil es die Festigkeit der Seele zum Wanken bringt, indem er sagt: „Lachen ist nur Verrücktheit“ (Koh 2,2,) und „das Lachen des Toren ist wie das Knistern der Dornen, die unter dem Topf brennen“ (Koh 7, 6). Der Herr hat auch die natürlichen Gefühle des Fleisches gezeigt und dazu die, die Tugend bezeugen; er war müde und hatte Mitleid mit den Trauernden; *gelacht aber hat er nie*, soviel wir aus den Berichten des Evangeliums wissen; vielmehr hat er über die Lachenden sein Weh gerufen (Lk 6, 25).¹⁵²

Wie kontrovers auch immer die Figur eines lachenden Jesu beurteilt werden mag: „Wenig kontrovers dürfte der philologische und kunstgeschichtliche Befund selbst sein. Es gibt, soweit man sehen kann, in der spätantiken Bildkunst keinen lachenden Christus.“¹⁵³ Zu konstatieren bleibt die Umkehr von Lachen und Weinen: „Die Affekte des Weinens und der Erschütterung haben in der *imitatio humilitatis christi* absoluten Primat vor denen des Lachens und der Erleichterung.“¹⁵⁴

Die hier herauslesbaren Stichworte einer grundlegend innwendigen Haltung des Menschen, halten dem Lachen die Hand vor den Mund oder ersticken es gleich. Prütting geht so weit, auch das monastische Erbe in den Philosophien der Neuzeit sicht- und erkennbar zu machen. Er meint, dass generell eine Lachfeindschaft im Fortbestehen dieser christlichen-monastischen Tradition auszumachen ist: bei Pascal ist von *ennui*, bei Kierkegaard von *Schwermut*, bei

¹⁵¹ Benedikt von Nursia: *Die Regel des heiligen Benedikt*. IV. Kapitel. „Von den Werkzeugen der guten Werke.“ Übers. von Edmund Schmidt. Regensburg u. a.: Pustet 1893 (vgl. dazu auch Richert 2009, S. 90).

¹⁵² Basilius von Caesarea: „*Die Mönchsregeln*“. Übers. und hg. von Karl Suso Frank. St. Ottilien: EOS Verlag 1981, S. 125, Hervorhebung im Original (vgl. dazu auch Richert 2009, S. 82).

¹⁵³ Westerkamp 2015, S. 121

¹⁵⁴ Vgl. a.a.O.; S. 122

Baudelaire von *spleen* die Rede.¹⁵⁵ Bei Pascals Begriff der *ennui* geht es um eine existentielle Leere, eine innere Unruhe, die den Menschen ohne Gottesbezug heimsucht. Divertissement, übersetzbar nicht nur als Ablenkung, sondern auch als Erheiterung und Vergnügen, ist bei Pascal bloß ein Mechanismus der Flucht, um nicht über den Tod und die eigene Sterblichkeit nachdenken zu müssen. Kierkegaards *Schwermut*, als ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, entsteht, wenn der Mensch spürt, dass er nicht ganz ist, sondern entfremdet ist, von sich, Gott und von der Welt. Lachen setzt sich auch hier dem Verdacht aus als Ablenkung von der existenziellen Tiefe einen oberflächlichen Dienst zu tun.¹⁵⁶ Baudelaires „Spleen“-Gedichte sind von ebensolcher lähmender Schwermut, Weltmüdigkeit und existenziellem Überduss geprägt, der fast unheilbar scheint.¹⁵⁷ In einer so entleerten Welt klingt Lachen zynisch und verzweifelt.

Ein bestimmtes erstickendes Askese-Ideal folgt der Lachfeindschaft. Bei einer gewissen Tradition, von welcher es nicht schwer fällt, sie auch in den Motiven fortdauernder Schwermut christlich mönchischer Provenienz auszumachen, ist von harter Arbeit und von der „Gnade der Tränen“ die Rede.¹⁵⁸ Prütting schreibt für seine Abhandlung:

Wir werden im Verlauf dieser Ideengeschichte des Lachens immer wieder auf neue Varianten des stoischen Weisen treffen, die zum Ideal der jeweiligen gesellschaftlichen Elite erhoben worden sind, weil ein zentraler Aspekt dieses Ideals immer auch die vollendete Verfügungsgewalt über sich selbst ist. Im christlichen Mittelalter verwandelte sich der stoische Weise in den Mönch im Stil Benedikts, im Absolutismus in den Höfling im Stil Graciáns, in der Gegenreformation in den Jesuiten des Ignatius von Loyola, und nach der Französischen Revolution trat der stoische Weise nur noch in der Maske des Dandys auf, gleichsam als absolutistischer Höfling ohne Hof, und damit war der Typ des stoischen Weisen selbst zu einer lächerlichen Gestalt geworden [...].¹⁵⁹

¹⁵⁵ Vgl. Prütting 2016, S. 397

¹⁵⁶ Auch wenn das bei diesen Autoren nicht ausschließt, dass eine bestimmte Art von Lachen behandelt wird. Sören Kierkegaards Dissertation *Über den Begriff der Ironie in stetem Hinblick auf Sokrates* verrät, dass Ironie das ästhetische Stadium widerspiegelt und das Humor das Mittel ist für den Sprung vom ethischen in das religiöse Stadium. Durch Ironie erkennt man seinen verzweiferten Zustand und distanziert sich von seiner Unmittelbarkeit. Durch Humor reflektiert man die auferlegte Verantwortung zwischen Immanenz und Transzendenz. Wahrer Humor erkennt die Absurdität des Daseins und hält sie aus; und zwar nicht ironisch-zynisch, sondern in Hoffnung.

¹⁵⁷ Im vierten „Spleen“-Gedicht der *Fleurs du Mal* heißt es:

„– Et de longs corbillards, sans tambours ni musique, / Défilent lentement dans mon âme; l'Espoir, / Vaincu, pleure, et l'Angoisse atroce, despotique, / Sur mon crâne incliné plante son drapeau noir.“

[dt.: „Ein Leichenzug, nicht Trommel noch Musik erschallt, / Bewegt sich langsam durch die Seele; Hoffnung flieht / Und weint; auf tief gesenktem Schädel mit Gewalt / Grausame Angst ihr Banner schwarz aufzieht.“]

Zitiert nach Charles Baudelaire: *Les Fleurs du Mal. Die Blumen des Bösen*. Französisch/Deutsch. Übers. von Monika Fahrenbach-Wachendorff. Stuttgart: Reclam 2014, S. 220f.

¹⁵⁸ Prütting 2016, S. 397; 433

¹⁵⁹ A.a.O., S. 292f.

Das wiederkehrende ethische Momentum in dieser dem Lachen gegenüber skeptisch eingestellten Tradition ist darin ausfindig zu machen, dass es immer auf seine Qualität des triumphierenden Verhaltens hin als schädlich für den Zusammenhalt der Gruppe, wie für den sich eitel Selbstüberhebenden wahrgenommen wird. So mahnte Platon, wie ersichtlich wurde, in der *Politeia* schon dieses Besonnenheitsideal an. Die Dichter sollten nicht spöttische Komödien über die Götter schreiben, und eine generelle Vorsicht vor Possenreißern und Spaßvögeln gelte es wach zu halten.¹⁶⁰ Augustinus sah im Lachen des Menschen eine offenbarte *amor sui* – das alle sich selbst liebenden und selbstliebsamen Momente kappte, um in einem Selbstgenuss sich zu veräußern, welcher im Gefühl triumphaler Überlegenheit sich an einer Gottangleichung häretisch vergeht.¹⁶¹ Sündhaft wird das Lachen in christlicher Tradition, weil es nicht nur vermischte Erkenntnisverhinderung darstellt, die man besser unterlassen sollte, sondern weil es sich anmaßt Herr über andere zu sein und damit in Konkurrenz mit Gott tritt.¹⁶² Kurt Flasch stellt die Selbstbezogenheit des augustinischen Ideals der „ewigen Seligkeit“ noch im höchsten Begriff der Liebe als Verunmöglichung eines resonanten Gemeinverhältnisses sehr drastisch dar:

Die Instrumentalisierung des Begriffspaars ‚gebrauchen – genießen‘ verhindert von Grund auf eine Theorie der Liebe, gebietet sie doch, das eigene Leben und das Leben des Nächsten als Mittel zu einem überirdischen Zweck zu gebrauchen. [...] Wir dürfen den anderen Menschen nur lieben, sofern er auf die ewige Seligkeit bezogen ist. Mit spontaner Zuwendung, mit Würde der Person hat der augustinische Begriff von Liebe nichts zu tun.¹⁶³

Lachen, sofern es nicht der Seligkeit hilft, ist kein Ausdruck ausgelassener Vergemeinschaftung. Für eine rigide verstandene christliche monastische Tradition gilt dieses *humilitas*-Ideal einer sich bewusst bleibenden hierarchisierenden Haltung des Körpers, Geistes und des Gemeinschaftslebens und die daraus resultierende Selbstzucht unangefochten bis in jüngste Zeit. Aufstieg und Absturz, Selbstüberhebung und Sündenfall bleiben die dominanten

¹⁶⁰ Vgl. *Politeia* 388d-389a; 605c; 606c

¹⁶¹ Vgl. Prütting 2016, S. 367: Augustinus Unterscheidung von der Verwendung (*uti*) einer Sache und ihres Genusses dabei (*frui*) fällt dabei als ständige Bedrohung einer Pervertierung der Ordnung von Genießens und Benutzen in eine teuflische Angelegenheit. Johannes Brachtendorf schreibt: „Augustinus hebt die moralische Relevanz dieser Unterscheidung hervor. Während der pervertierte Mensch die Güterordnung umkehrt, indem er das höchste Gut gebrauchen und das nur zu Gebrauchende genießen will, liegt die Tugend als innere Geordnetheit gerade darin, daß nur das zu Genießende (nämlich das *Honestum*) genossen und die niederen Güter nur gebraucht werden.“ (Johannes Brachtendorf: „*Uti/frui*“, in: J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, Basel: Schwabe Verlag 2001, Sp. 500, DOI: 10.24894/HWPh.4517)

¹⁶² Vgl. Prütting 2016, S. 367f.

¹⁶³ Kurt Flasch: *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Reclam 2003, S. 136 f.; zitiert nach Prütting 2016, S. 384

Koordinaten dieser Affektlehre. Ähnlich führt sich zu Zeiten des Absolutismus ein solches Ideal stoisch-christlicher Haltung fort. Baltasar Gracián (1601–1658) nimmt wie François de La Rochefoucauld (1613–1680) das Lachen mit der grundlegenden Angst wahr, von einem Affekt überwältigt zu werden.¹⁶⁴ Davor warnen die Autoren der *Maximen*, Handlungsanweisungen und *Handorakel* in ganz praktischer Weise. In solch einer Ahnenreihe kann man die christlich-augustinische *superbia* in der Rochefoucauldschen *amour propre* und *amour de soi-même* ausfindig machen, die sich im Treiben der Höflinge zeige, die in einem „Meer von Eigenliebe“ schwämmen – die größtmögliche Verfehlung, auf die es für den Moralisten gilt überall hinzuweisen.¹⁶⁵ Hinter jeder scheinbaren Tugend steckt die überhebliche Selbstliebe. Jedes Plaisir wird als eigennützig und jedes Divertissement als tückisch entlarvt. Dabei bleibt der Diskurs wie magnetisch um die platonische Konkurrenzsorge des *phthonos* konzentriert. Das dominierende Bild eines gesellschaftlich-wölfischen Wettrennens, um mit allen Mitteln der Erste zu sein, findet sich auch bei Thomas Hobbes (1588–1679). Dieser schreibt, gefolgt von einer langen Auflistung eines Affekts-Katalogs, über die von dieser *superbia* und Konkurrenzsorge beherrschten Gesellschaft:

The comparison of the life of man to a race, though it holdeth not in every point, yet it holdeth so well for this our purpose, that we may thereby both see and remember almost all the passions before mentioned. But this race we must suppose to have no other goal, nor other garland, but being foremost.¹⁶⁶

Sich bemühen, ist Appetit. Nachlässig zu sein, ist Sinnlichkeit. Sich nach dem Rennen zu betrachten, ist Ruhm. Sich vorher zu betrachten, ist Demut. Den Boden zu verlieren, wenn man zurückschaut, ist dagegen Fall – ist Fall des eitlen Ruhms; Sich festhalten, Hass; Umkehren, Reue usw. Hobbes Auflistung anhand des Wettrennens auch alle anderen grundlegenden Affekte wie *hope*, *despair*, *envy*, *courage*, *pity*, *charity* und *love* zu erschließen, wäre weiterhin der Zitation würdig, weil sie verdeutlicht, dass mit dem Wettrennen die Vorzugsmetapher des gesamten anthropologisch-affektiven Spektrums Hobbes' gefunden ist.¹⁶⁷ Aber sie verdeutlicht bezüglich des Lachens wieder eines: „To see another fall, [is] disposition to laugh.“¹⁶⁸

Allgemein sagt die Auflistung des Thomas Hobbes, ist Sinnlichkeit oder das Sich-gehen-lassen ohne Nutzen und bloß eitler Ruhm. *Vain glory* wird bei Hobbes das ausschlaggebende Wort in Verbindung mit dem Lachen. Denn jemanden fallen sehen, ist zwar die Disposition zum

¹⁶⁴ Vgl. Prütting 2016, S. 657

¹⁶⁵ Vgl. a.a.O., S. 791f.

¹⁶⁶ Thomas Hobbes: *The Elements of Law. Natural and Politic*. Abingdon, Oxon: Routledge, Taylor & Francis Group 2018, S. 47

¹⁶⁷ Vgl. ebd.

¹⁶⁸ Ebd.

Lachen, aber nicht die tatsächlich angebrachte Reaktion. Wer sieht, dass jemand im Rennen fällt und sich im Lachen ergeht, der riskiert selbst den Boden zu verlieren und in seinem eitlen Ruhm zu stürzen. Hobbes schreibt sich so in das augustinische-christliche Demutsideal ein: „The passion contrary to glory, proceeding from apprehension of our own infirmity, is called *humility* by those by whom it is approved; by the rest, *dejection* and poorness; which conception may be well or ill grounded.“¹⁶⁹ Der berühmteste Vertreter der Überlegenheitstheorie und der von Prütting gruppierten ethischen Lachskepsis, schreibt im *Leviathan* sehr deutlich:

Sudden glory is the passion which maketh those grimaces called Laughter; and is caused either by some sudden act of their own that pleaseth them; or by the apprehension of some deformed thing in another, by comparison whereof they suddenly applaud themselves. And it is incident most to them that are conscious of the fewest abilities in themselves; who are forced to keep themselves in their own favour by observing the imperfections of other men. And therefore much laughter at the defects of others is a sign of pusillanimity. For of great minds one of the proper works is to help and free others from scorn, and compare themselves only with the most able.¹⁷⁰

Hobbes spricht von *sudden glory* – und spricht doch im augustinischen Dialekt von *superbia*. So versteht man das Lachen analog zur *superbia* de facto als eine plötzliche Erhebung, die man besser unterlassen sollte auszuüben. Der Selbstapplaus, der dieser Vergleichslust entspringt, sollte sich tatsächlich in heiße Luft auflösen, wenn die eigentlich großen Geister sich dazu begeben sich mit den Fähigsten zu vergleichen. Der lateinische Ursprung der *pusillanimity* (*pusillus* ‚kleinlich/schwach‘; *animus* ‚Geist/Seele/Gemüt‘) ließe sich in die Hierarchie des Winzlings und Kleinkindes einordnen, mit welcher wir in dieser sich überhebenden Theorie schon Bekanntschaft gemacht haben, die große von kleinen Geistern schlagfest unterscheidet. Lachen ist nichts für große Geister und das Lachen selbst erfährt auch in dieser Urform aller neuzeitlicher Superiority- und Degradationstheorien seine ganz eigene Degradation als unschöner Ausdruck einer Grimasse. Weinen wird vom „Zwilling der Angst“, als den sich Hobbes autobiographisch versteht,¹⁷¹ komplementär dazu als „sudden dejection“ verstanden, die bei plötzlichem Ausbleiben der Hoffnung und Wegbrechen der Stütze des eigenen

¹⁶⁹ Vgl. a.a.O., S. 38

¹⁷⁰ Thomas Hobbes (1651): „Leviathan. Or the Matter, Forme, and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill“, in: *The digital collection Early English Books Online*. University of Michigan Library Digital Collections, URL: <https://name.umdl.umich.edu/A43998.0001.001> (abgerufen am 8.04.2025)

¹⁷¹ „[M]y Mother Dear Did bring forth Twins at once, both Me, and Fear.“ (Thomas Hobbes (1680): „The life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury written by himself in a Latine poem, and now translated into English“, in: *The digital collection. Early English Books Online*. University of Michigan: Library Digital Collections, S. 2, URL: <https://name.umdl.umich.edu/A44004.0001.001> (abgerufen am 8.04.2025))

Vermögens und Macht eintritt: „and they are most subject to it that rely principally on helps external, such as are women and children.“¹⁷² Besonnenheit ist mit Männlichkeit verbunden; Weiblichkeit und kindisches Verhalten mit Plötzlichkeit und Einsturzgefahr.¹⁷³ Dass seine Mutter ihn am Karfreitag 1588 aus lauter Furcht vor dem Auftauchen der Spanischen Armada vor der Küste Englands zu früh geboren habe, würzt diese Probe einer Philosophie der Härte mit Hobbes' skurril-dunkler Selbstwahrnehmung. Die Stützen der Kleingeistigen sind schwach und leicht zum Fall zu bringen. Aufgerichtetheit der *perfections* steht den *imperfactions* erhaben übergeordnet und Hobbes beschreibt das Lachen als fiesen Triumph, der wie im Weinen und doch nur leicht verschieden, den Kleinmütigen zukomme. In der *vain glory*, die sich im Lachen äußert, verrät sich Missratenheit:

I may therefore conclude, that the passion of laughter is nothing else but a sudden glory arising from sudden conception of some eminency in ourselves, by comparison with the infirmities of others, or with our own formerly [...]. [b]esides, it is vain glory, and an argument of little worth, to think the infirmities of another sufficient matter for his triumph.¹⁷⁴

Wie bei Platon bereits sensibel wahrzunehmen war, bekommt das Lachen innerhalb der Körpermetaphorik seinen eigenen Platz. Das anthropomorphe Staatswesen, bei Platon aus drei Seelenteilen in drei Stände übersetzt, erhält ebenso wenig in Hobbes' Leviathan im oberen Geschoss des denkenden Kopfes mehr als ein zu einer Grimasse verzerrtes Lachen zugestanden. Das Lachen bleibt verdammt in niedere Teile und hat im Antlitz des rechtssprechenden und Vernunft diktierenden Mundes nichts zu suchen. Der *vulgus* als gewöhnliche Masse und Pöbel mag lachen, der Leviathan allerdings lächelt nur erhaben und besonnen. Das zeigt das hobbessche Frontispiz des *Leviathan* auf das genaueste.

¹⁷² Hobbes 1651, S. 36

¹⁷³ „[...] and is caused by such accidents as suddenly take away some vehement hope, or some prop of their power.“ (ebd.)

¹⁷⁴ Vgl. Hobbes 2018, S. 42



Abbildung 1: Ausschnitt des Frontispiz zu Thomas Hobbes' *Leviathan*, entworfen von Abraham Bosse (1651). Quelle: Wikimedia Commons, *Leviathan frontispiece cropped British Library.jpg*, hochgeladen am 27.07.2022, <https://commons.wikimedia.org> (abgerufen am 14.05.2025).

Wie man in einer kontinuierlichen Linie feststellen kann, geht es in dieser lachskeptischen Tradition vor allem um eine Art, und eine Überbetonung des Lachens und eine demgegenüber marginal gestattete Form besonnenen Lächelns. Das sich selbstvergessen machende und eitle oder das im Wettkampf als Sanktion benutzte *Auslachen*, schärft den Blick für regressive Momente der Persönlichkeit, die im grimassenhaften Herausbrechen manifest werden. Dass Lachen erholsam sein könnte, gar emanzipierend, scheint demgegenüber nicht auf.

Beständig geht es darum, was lächerlich ist und zu Boden wirft – ohne die mögliche heilsame Auferstehung danach. Neid, Schwäche, Eitelkeit und Eigennutz bestimmen die Maximen, nach denen sich der weise Lachasket richten soll. Jürgen von Stackelberg schreibt über diese Art melancholischen Sittenrichter, der die Urteile fällt: „Doch verherrlicht der Moralist sich ja auch nicht in seinem Selbstporträt. Er nennt sich darin einen Melancholiker mit wenig Neigung zum Lachen.“¹⁷⁵ Dieser Abriss der Persönlichkeit La Rochefoucaulds ist bezüglich den Ethikern des Lachens möglicherweise generalisierbar. Bei La Rochefoucauld wird alles, was nach

¹⁷⁵ La Rochefoucauld 2012, S. 269.

Altruismus und Idealismus aussieht als sein eigentliches Gegenteil entdeckt: „Die einzigen guten Kopien sind diejenigen, die uns das Lächerliche der schlechten Originale zu erkennen geben.“¹⁷⁶ An ihm beweist sich, dass jenes Ideal der Demut, auch wenn es hofmännisch gewendet wird, doch weiterlebt: „Mit den Eigenschaften, die man hat, macht man sich nie so lächerlich wie mit denen, die man zu haben vorgibt.“¹⁷⁷ Auch Gracián kennt wundersame Mittel dem Lächerlich-werden vorzubeugen.¹⁷⁸ Und Hobbes sieht Lachen kleinmütig an. Mit dem Urteil dieser Moralisten über das sich verbietende Lachen, offenbart sich die abendländische Skepsis gegenüber den aufrichtenden, erholenden und heilenden Qualitäten des Lachens. Wesentlich wird es hinsichtlich seiner sich offenbarenden Eitelkeit interpretiert, oder zumindest eines enthüllenden Charakters, der Auskunft über die Person gibt. Das Lachen ist in dieser Matrix ein Zeichen ethischer Einschätzung und Beurteilung der verborgenen Seelenteile – die man sogar absichtsvoll zu verstecken wissen sollte. Autoren wie Gracián, La Rochefoucauld und Hobbes – in der Tradition stoisch-christlicher und antiker Vorläufer – entdecken tatsächlich am Boden des Lachens vorwiegend eitlen Ruhm. Diese drei interpretieren das Lachen paradigmatisch im Rahmen einer von ihnen vollzogenen Desillusionierungsabsicht und einer starken Autonomieskepsis. Rhetorisch kann das Lachen dann einzig als Mittel und Waffe im Wettstreit der Konkurrierenden schlau oder findig eingesetzt werden – so, als würde man mit ihm spielen ohne spielerische Absichten. Sich ihm zu überlassen, gilt als Gebrechen. Alle drei Autoren lassen sich stellvertretend in eine neuzeitliche Ernüchterungsarbeit einsenken, welche die skeptische Betrachtung des Lachens fortführt.

5.2. Anthropologische Tradition

„Voltaire sagte, der Himmel habe uns zum Gegengewicht gegen die vielen Mühseligkeiten des Lebens zwei Dinge gegeben: die Hoffnung und den Schlaf. Er hätte noch das Lachen dazu rechnen können.“¹⁷⁹

Das besondere an der anthropologischen Tradition, wie sie in Prüttings kontrastivem Vergleich dargestellt wird, ist, dass Lachen nicht als entgleitender Kontrollverlust angesehen wird, oder minderwertige Selbstbeherrschung, die es um jeden Preis zu zügeln gilt. Das Lachen wird gerade nicht als Krise der Person angesehen, sondern als *„Durchgang durch eine Krise*, also

¹⁷⁶ A.a.O. Maxime 133 (siehe auch Maximen 413; 418; 422)

¹⁷⁷ A.a.O. Maxime 134

¹⁷⁸ Vgl. Gracián 2020, §30; 86; 270; 275; 282; 295

¹⁷⁹ Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*. Hg. von Heiner Klemme. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2009, hier §54 Anm., B228

der Sturz in eine Krise *und* deren Überwindung“ – wie man auch an anderer Stelle belegt finden kann.¹⁸⁰ In dieser auf mehrere Phasen und Stadien angelegten Beobachtung sieht Prütting einen Vorgang am Werk, der dem komplexen Phänomen des Lachens mehr Aufmerksamkeit schenkt, es genauer untersucht und damit letztlich der Forderung nach einer erfahrungsbasierten, phänomenologischen Herangehensweise gerecht wird. Im Gegensatz zur angespannten Situation, in der das Lachen als Auslachen und Selbstüberhebung zum Bersten hin die Selbstbeherrschung durchbricht und die Person ungewollt umwirft, kann man auch an ein Lachen denken, das unversehrt wieder aufstehen lässt und nicht gefürchtet werden muss:

Das eutrapelistische Lachen ist, wie wir immer wieder gesehen haben, ein unbeschwertes Lachen, weil es in einer entspannten Situation als ‚unser Lachen‘ gelacht werden kann. Das Lachen hingegen, das Hobbes ebenso wie Platon, Augustinus und La Rochefoucauld im Auge haben, ist ein Lachen, das erleichtern soll, weil es in einer bedrängenden Atmosphäre von latenter oder gar manifester Aggressivität gelacht wird und dazu dienen soll, diese Belastung ruckartig abzuwerfen.¹⁸¹

Zentral in dieser Hinsicht wird Prüttings großes Kapitel zur „Heiteren Aufklärung“, in dem sich ein anderer Blick auf das Lachen konsolidiert.¹⁸² Hier kann man zurecht davon sprechen, dass Prüttings Darstellung an Fahrt aufnimmt.¹⁸³ Aufmerksam zu machen gilt es aber zuerst, in der sogenannten „anthropologischen Tradition“ des Lachens, auf grundlegende Wechsel der Einstellungen. Einerseits kann man unter Aufklärung die Selbstaufklärung, den „fundamentalen Wechsel vom theologischen zum anthropologischen Deutungsparadigma“ verstehen.¹⁸⁴ Analog zum biblischen Sündenfall muss nicht mehr von einer Vertreibung und einer anhaltend verdammenden Erbsünde gesprochen werden, sondern der Genuss vom Baum der Erkenntnis lässt sich umgekehrt als erster Schritt zur Emanzipation des sich selbst erforschenden Lebens interpretieren.¹⁸⁵ Johann Gottfried Herder bestimmt die Vertreibung aus dem Paradies um; als Entlassung aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit. Kants und Schillers Interpretation des biblischen Adams folgen dem Freigelassenen der Schöpfung. Aus der primordialen Katastrophe wird eine primordiale Emanzipation.¹⁸⁶ Für das Lachen gilt im großen Blick gleiches: Nicht Fall, sondern ‚Auferstehung‘ und Emanzipation rücken in den Raum der möglichen Interpretationen vor.

¹⁸⁰ Lenz Prütting: „Die Fremdelphase. Zur Genealogie personaler Lachmündigkeit“, in: *„Fröhliche Wissenschaft“*. Zur Genealogie des Lachens. A.a.O. 2016b, S. 208-226, hier S. 211, Hervorhebung im Original.

¹⁸¹ Prütting 2016, S. 797

¹⁸² A.a.O., S. 821-1114

¹⁸³ Vgl. Hartung 2016, S. 233

¹⁸⁴ Vgl. Prütting 2016, S. 833

¹⁸⁵ Vgl. a.a.O., S. 832f.

¹⁸⁶ Vgl. ebd.

Andererseits rekurriert Prüttings Blick hinsichtlich einer anthropologischen Tradition auf das ausdrücklich körperlich-geistige Phänomens des Lachens. Er will dezidiert nicht von einer Dualität von Körper und Geist, Niederem und Hohen, Terrestrischen und Paradiesisch-Himmlischen reden. Die abendländische Aufteilung und Zweiteilung der Welt in ideelle und gegenständliche Sphären, die auch das Lachen betraf, wird tatsächlich als körperliches Phänomen begutachtet, und darüber hinaus auch im Zusammenspiel von Körper und Geist.

Es gilt also drei Emanzipationen festzuhalten. Erstens ist vom heiteren, vergemeinschaftenden Lachen zu reden, das nicht jenes von niederen Schichten, Gefallenen oder Kleinmütigen ist, sondern auch „unser Lachen“; also ein gleiches, auch unter Gleichen. Zweitens ist das Lachen nicht als ein Zeichen der Sündhaftigkeit der Natur oder der Unbeherrschbarkeit des Menschen anzusehen. Und drittens ist schließlich das Lachen in seinen körperlichen-geistigen Aspekten als eigener, ernstgenommener Gegenstand innerhalb dieses Paradigmas betrachtenswert.

Dabei war schon unter dem modernen Hauptvertreter dieser das Lachen in neuen Dimensionen rehabilitierenden anthropologischen Tradition einzusehen, mit welcher Beharrlichkeit es in seiner Konzeption im abendländischen Modell kleingehalten wurde. Helmuth Plessner, auf den Prütting sich innerhalb dieser Diskussion eindrücklich bezieht,¹⁸⁷ zeigte auf, mit welchem cartesianischen Erbe eines Dualismus man sich noch im 20. Jahrhundert beschäftigen musste.

Dabei ist die „Geschichte der Emanzipation des Menschen von der Welt“ als Subjektivität, Vernunft und Freiheit bei Descartes gleichzeitig mit der getrennt davon ablaufenden Untersuchung und empirischen Feststellung des Körpers vereint.¹⁸⁸ Descartes Rolle in der Statuierung eines unabhängigen Selbstbewusstseins, dem ausgebildeten „Ich“ gegenüber einem Schöpfer, „aber auch gegenüber seiner Schöpfung, dem Bann des Lebens, der Abhängigkeit von der Natur“, ist unbestreitbar.¹⁸⁹ Eine so geartete Dialektik von anthropologischer Befreiung aus Theologischem inkludiert dabei dennoch die Beibehaltung platonisch-christlicher Metaphysik. Trotz andersgeartetem, neuerwecktem Interesse und gleichzeitiger Erforschung des Körper, bleibt dieser etwas zweitrangiges hinter der immateriellen Vernunft und Seele. In der Neuzeit lässt sich der hegelsche Term der *Aufhebung* in seinem doppelten Sinne besonders eindrücklich studieren.

Allerdings ist auch das Lachen nicht auf ein rein körperliches Phänomen in der anthropologischen Perspektive zu reduzieren, welches, wie man bei Descartes einsehen können wird, zu einer gewissen Fortführung des Dualismus des Seelisch-Materiellen führen würde. Vielmehr könnte man es verstehen als, wie Plessner bemerkte, innersten Ausdruck der

¹⁸⁷ Vgl. a.a.O., S. 1453-1592

¹⁸⁸ Vgl. Fischer 2022, S. 336

¹⁸⁹ Vgl. Fischer 2022, S. 507

menschlichen Doppelnatur. Innerhalb dieses anthropologischen Rahmens, als einem zwischen Körper-haben und Leib-sein changierenden, soll die alltägliche, erfahrungsmäßige Beobachtung des Lachens auf eine grundlegend notwendige, nicht akzidentelle oder minderwertige Verhaltensweise des Menschen schließen lassen und im Gegensatz zur ethischen Tradition das Lachen nicht aus dem menschlichen Wesen verbannen. Dort sollte es, aufgrund der Gegenüberstellung von Kontrolle und Kontrollverlust, Rationalität und Emotionalität, unterdrückt werden. Dass dem Prinzip des Kontrollverlusts eine regenerative Wirkung zusteht, die unbedingt notwendig für den Menschen ist, bildet dagegen den Nukleus der anthropologischen These, unter der sich diese heiter-gewandte, eutrapelistische Lachtradition gruppieren lassen kann. Von Aristoteles bis Plessner gibt es dafür schlagende Beweise. Dem Lachen nicht nur eine ungewollt eruptive Qualität zuzuschreiben, gelingt in dieser Hinsicht dadurch, dass es als ein gar absichtsvoll Praktiziertes nicht verstörend vorkommen muss, sondern gewollt sein kann. Wenn dem Lachen geselliges Beisammensein und gruppenstiftendes interaktives Potenzial innewohnt, kann an ihm auf sozialer Ebene auch und sogar ethisch Positives bemerkt werden, zeigt Prütting in seinem *homo ridens*. Individuell kann kathartisch-ausgleichende Wirkung und reinigend heilende Anmutung von ihm ausgehen.

Die Grundlinien der dem Lachen skeptisch gegenüberstehenden Tradition bestanden in der Gleichung von Lachen gleich Verlachen. Dieser Reduktionismus wird hinsichtlich einer nuancierteren Lachpalette erweitert. Hier ist auch vom interaktiven, resonanten und schließlich heiteren Lachen die Rede, selbst wenn dies explosiven und unverfügbaren Charakter als Bekundungslachen haben sollte. In dieser Tradition verliert das Lachen das allein Peinliche und Degradierende; es hellt sich ‚aufgeklärt‘, wortwörtlich genommen, auf. Phänomenologisch heißt dies, dass nicht nur anders auf das eruptive, unbeherrschte Lachen geblickt wird, sondern eine Verschiebung des Fokus auf die kleineren Formen des Lächelns und interaktiven Lachens genommen wird.

Paradigmatisch für eine begünstigende Wertung und eine anthropologische Auseinandersetzung sind Aristoteles Kommentare zum Lachen. Dieser attestierte dem Lachen nicht mischende, trübe und verdunkelnde Qualitäten, sondern sprach ihm innerhalb des Verständnisses der Tragödie und Komödie kathartisch reinigende Eigenschaft zu. Die diese Themen behandelnde *Poetik* ist nur in einem Teil überliefert und die angekündigten Teile zum Lächerlichen und der Komödie geben nur Anlass zur Spekulation.¹⁹⁰ Aristoteles verweist im ersten Buch der *Poetik*

¹⁹⁰ Das mutmaßlich verschollen gegangenen Buch über die Komödie, die menschliche Fähigkeit zum Lachen und das Lächerliche wird so beispielsweise in Umberto Eco's Roman *Der Name der Rose* zum Dreh- und Angelpunkt der Fiktion.

allerdings darauf, dass die Veränderungen der Tragödie wohlbekannt, die der Komödie hingegen nicht ernst genommen wurden.¹⁹¹ Im Unterschied zur schmerzvollen Erleuchtung der Tragödie führe die schmerzlose Komödie dagegen in einem größeren Rahmen von notwendiger Abstraktion und einem größeren gedanklichen Aufwand zur Selbsterkenntnis des Menschen unter größerer Mobilisation der menschlichen Vernunft.¹⁹² Das Lachen in der Komödie wird für Aristoteles durch einen Abgleich des Menschen mit dem fehlerhaft Erscheinenden und der Wirklichkeit hervorgerufen: Unvollkommenheit des Lebens reflektiert sich in Fremdwahrnehmung. Dabei erreicht zwar die Komödie durch Nachahmung das „Hässliche“ und Fehlerhafte in der Wirklichkeit, jedoch:

Die Komödie ist, wie wir sagten, Nachahmung von schlechteren Menschen, aber nicht im Hinblick auf jede Art von Schlechtigkeit, sondern nur insoweit, als das Lächerliche am Häßlichen teilhat. Das Lächerliche ist nämlich ein mit Häßlichkeit verbundener Fehler, der indes keinen Schmerz und kein Verderben verursacht, wie ja auch die lächerliche Maske häßlich und verzerrt ist, jedoch ohne den Ausdruck von Schmerz.¹⁹³

Die Beteiligung des Hässlichen am Lachen, oder vielmehr präzise am Lächerlichen, wird, wie man noch sehen wird, entscheidend in einen Vergleich von schönwendigem Lachen eingeordnet, so dass ein voreiliges Urteil zum grundsätzlichen Konnex von Lachen und Hässlichem bloß eine vorschnelle Interpretation der aristotelischen Lachtheorie darstellen würde. Zu fokussieren gilt es in diesem Absatz vielmehr auf das Kriterium der Unbeteiligtheit und der „gutartigen“ Hässlichkeit. Bis heute ist in der modernen Lachtheorie diese Bestimmung vom Lachen wiederzufinden, die Schmerz und Verderben ausschließen.¹⁹⁴ Es geht hier allerdings ums Komödiantische und Lächerliche – nicht um *das* Lachen an sich.

Aristoteles unterscheidet denn auch die bloße Possenreißerei und maßloses Lachen ohne Einsicht, die ihrem Wesen nach Kennzeichen ungebildeter Menschen sind, von demjenigen reflektierter Selbstwahrnehmung. Dieses Lachen, vom gebildeten Charakter ausgelöst, von Ironie und gezieltem Humor in maßvollem Ton und als Ausdruck jener „Schönwendigkeit“ praktiziert, bildet das Ideal der *Eutrapelia*, auf die nun mehrfach verwiesen wurde.¹⁹⁵ Die Kunst dieser *Eutrapelia* besteht auch anderen Interpreten nach, wie etwa Friedemann Richert, darin,

¹⁹¹ Aristoteles: *Poetik*. Hg. Von M. Hose. Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2023, hier Kapitel 5, 1449 a-b

¹⁹² Vgl. Richert 2009, S. 31

¹⁹³ *Poetik* 5, 1449a

¹⁹⁴ Peter McGraw brachte dies auf die Formel der *benigne violations*, als gerade noch, aber nicht zu harmloser Verletzungen und Verfehlungen. Lustig findet man den Verstoß nur solange er nicht lebensbedrohlich oder zu ernst ist (vgl. Peter McGraw/Caleb Warren: „Benign violations: Making immoral behavior funny“, in: *Psychological Science*, Jg. 21, (2010), S. 1141-1149).

¹⁹⁵ Vgl. Prütting 2016, 235ff.; 243

dass der kultivierte Mensch sich dem Schönen zuwendet und Abstand vom verletzenden, verspottenden Scherz nimmt: „Vielmehr soll das Lachen des gebildeten Menschen sich durch eine Doppelsinnigkeit auszeichnen, die den Bruch in der Wirklichkeit lachend aufdeckt und so zur allgemeinen Wahrheitserkenntnis hinführt.“¹⁹⁶ Richerts modernes Urteil – möglicherweise stark inspiriert von der Inkongruenztheorie – überinterpretiert dabei nicht den bereits aristotelischen Sinn einer Wahrheitssuche, die im Lachen bejahend ausfindig zu machen ist. Die angeführte Unterscheidung Aristoteles von *gelos* (spöttisch-höhnischem) und *terpsis* (gutmütig heiterem Lachen) gilt für die aufgemachten Diskurse zum Lachen als äußerst aufschlussreich. Aristoteles geht von einem richtigen Maß des Lachens, das man erregt, wie von demjenigen, welches man selbst praktiziert, aus. Dieses soll zwischen höhnischem Auslachen und einfältigem Possenreißen eine mittlere Haltung einnehmen und ausüben::

Natürlich gibt es auch hier ein Überschreiten der Mitte und ein Zurückbleiben hinter ihr. Wer übertrieben scherzt, gilt als Possenreißer und als vulgär, weil er um jeden Preis das Lächerliche sucht und mehr darauf aus ist, Lachen zu erregen als etwas Angemessenes zu sagen und die verspottende Person nicht zu verletzen. Wer dagegen weder selbst scherzt noch sich über die, die es tun, ärgert, gilt als wenig urban und steif. Wer endlich im rechten Maß scherzt, den nennt man gewandt, sozusagen wendig.¹⁹⁷

Zur totalen Verwerfung des Lachens kann es in der aristotelischen *Mesotes*-Lehre nicht kommen. Seine Orientierung folgt einem inklusiven Prinzip: „Doch scheinen Erholung und Scherz im Leben notwendig zu sein.“¹⁹⁸ Im Unterschied zur paranoid platonischen Angst vor der Vermischung und dem ‚Reinheitsgebot‘, die in dieser drastischen Form von Karl Popper als solche totalitär interpretiert worden war, orientiert sich Aristoteles auch beim Lachen am rechten Maß.¹⁹⁹ Wer kränkend und verachtend lacht, löst im Gekränkten Zorn und Scham aus, welches auf den Spottenden selbst zurückfällt. Das heißt aber nicht, dass daher nicht gelacht werden soll. Entgegen dem platonischen Programm einer Reinigung der Seele durch Ausschluss von unlauteren Berührungen mit den affektiven Teilen – die Platon im Spätwerk seiner *Nomoi* zumindest revidiert, hin zu einer lehrreichen Inkenntnisnahme auch des

¹⁹⁶ Richert 2009, S. 33

¹⁹⁷ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übers. und hg. von Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam 2017, hier Buch 4, 14. Kapitel, 1128a

¹⁹⁸ *Nikom. Eth.* 1128b

¹⁹⁹ „Platon glaubte, daß das Gesetz des historischen Verfalls auch einen sittlichen Verfall zur Folge habe. Jedenfalls hängt seiner Ansicht nach der politische Verfall hauptsächlich vom sittlichen Verfall (und vom Mangel an Wissen) ab; der sittliche hinwieder ist in weitem Ausmaß auf rassische Degeneration zurückzuführen.“ (Karl Popper: *Der Zauber Platons. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Bd. 1. Übersetzt von P. K. Feyerabend, Bern: A. Francke AG Verlag 1957, S. 46). Popper sagt, Platon wolle jedwede Veränderung verhindern, denn jede Änderung weiter weg vom „Original“, der reinen Idee und dem Absoluten führt zu einer Verminderung der „Qualität“ (vgl. Popper 1957, S. 65).

Lächerlichen, bei dennoch distinguertem, durch Übung erlangtem männlichem Sinn und Delegation auf Sklaven und Fremdlinge²⁰⁰ – wertet Aristoteles affektives Verhalten als generell teilhabend an der Vernunft und ausgleichend für den Menschen. Affekte haben heilende und ausgleichende, kurz: kathartische Wirkung.²⁰¹ Lachen in einer gewandten und nicht verrohten Form appelliert darüber hinaus direkt an die Vernunft durch die Wahrnehmung der Inkongruenz von Sein und Sollen – ohne tragische Folgen des *phthonos* und einer konstanten Durchmischung der ruhigzustellenden Seele.

Dabei ist das Lachen nicht nur im ethischen Aspekt, bezogen auf das Individuum wie die Massen und ästhetischen Formen seiner selbst rehabilitiert, sondern auch hinsichtlich seiner unterschiedlichen Formen und Verlaufsgestalten differenziert und mannigfaltig wahrgenommen. Aristoteles ordnet – in einer dem naturwissenschaftlichen Vorgehen analogen Perspektive – Kitzeln, Lachen, Niesen und Stottern in einer anthropologisch-biologischen Art einer genaueren Untersuchung an, die er versucht in einer physiologischen Überlegung zur Entstehung des Lachens durch Reizung im Spektrum der Humoralpathologie auszudeuten.

Dies bedeutet in ideengeschichtlicher Perspektive hinsichtlich des Lachens auch, dass ärztliches Handeln und körperliche Beschreibungen teilweise vom direkten Einfluss der Gottheiten unabhängig gemacht werden, und dass das Lachen als menscheneigener Untersuchungsgegenstand mit anderen natürlichen Phänomenen betrachtet wird.²⁰² Dahingehend ist die Bezugnahme des Lachens bei Aristoteles in das humoralpathologische Schema eine Errungenschaft gegen seine auch so wortwörtlich verstandene ‚Dämonisierung‘. Aristoteles lokalisiert das Lachen konkret im Körper des Menschen, nämlich im Zwerchfell. Verdeutlicht die physiologische Einordnung in Niesen, Stottern und Lachen eine entspannende, zum Ausgleich drängende Natur des Lachens, die die generelle Relevanz der Katharsis unterstreicht, so bedeutet der Versuch der konkreten Verortung des Lachens im Zwerchfell eine Mittlerfunktion des Lachens zwischen Unter- und Oberkörper:

²⁰⁰ „Also mit der Besprechung wie schöne Körper und edle Seelen die Reigentänze aufzuführen haben, sind wir am Ziele; aber die Nachbildung häßlicher Gestalten und Gesinnungen und die Scherzgebilde solcher, welche Lachen zu erregen bemüht sind, die in Wort, Gesang und Tanz und allen derartigen Nachbildungen das Lustspiel darstellen, diese mitanzuschauen und kennenzulernen ist notwendig; denn das Ernste ist ohne das Lächerliche, so wie, wenn jemand zur Einsicht gelangen will, von allen Entgegengesetzten keines ohne das ihm Entgegengesetzte zu begreifen [...]; eben deswegen muß man jedoch beides kennenlernen, um niemals, aus Unbekanntschaft damit, Lächerliches zu tun oder zu sagen, obwohl man es nicht darf. Ferner muß man Sklaven und um Lohn gedungenen Fremdlingen die Nachbildung desselben übertragen, und nie darf ein Freier, weder Frau noch Mann, ernstlich sich damit beschäftigen oder, daß er im Gedächtnis es auffasse, verraten [...].“ (Platon: *Nomoi* 816d-e, in: *Sämtliche Werke*. Bd.4. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2004b)

²⁰¹ Vgl. zur *Katharsis*: *Poetik* 6, 1449b2

²⁰² In dieser Perspektive ist auch auf eine prä-philosophische Theorie des Lachens zu verweisen, die viel stärker mit Göttern und göttlichen Einflüssen hinsichtlich des Lachens argumentiert (Vgl. Richert 2009, S. 17-23).

Laut Aristoteles trennt das Zwerchfell den animalischen Ernährungsbereich vom höher gelegenen und deshalb auch hierarchisch höherstehenden und wertvolleren Wahrnehmungsbereich und hält dadurch die bei der Verdauung entstehende Wärme und Feuchtigkeit im unteren Teil des Körpers zurück, damit man bei der Wahrnehmung nicht seiner eigenen Animalität verfällt. Daß das Zwerchfell ein dünnes und fleisch- und säftefreies Sehnengeflecht ist, ähnlich wie das Trommelfell im Ohr, ist für Aristoteles offenbar deshalb so, damit es wie eine empfindliche Membran in Schwingung versetzt werden kann, um dadurch jeden Wärmegrad und jede Wärmeschwankung unmittelbar in Resonanz umzusetzen. Mit anderen Worten: Das Zwerchfell ist für Aristoteles reines Resonanz-Organ [...].²⁰³

In dieser Sichtweise verortet man das Lachen wie ein Stimmungsorgan, also präphänomenologisch, und natürlich vom Autoren der Neuen Phänomenologie intendiert, als situatives und reaktives. In dieser Lesart wird das Zwerchfell, und damit das in ihm versenkte Lachen, zum positiven Beispiel einer phänomenologischen Vermittlungsarbeit.²⁰⁴ Man versteht, warum Lenz Prütting diesen lachtheoretischen Ansatz anthropologisch-phänomenologisch schon bei Aristoteles anlegen möchte. Prütting macht entscheidende Punkte zum Vergleich der bereits in der Antike nachzuweisenden, unterschiedlichen dunklen oder heiteren Lachtraditionen aus. Zu nennen sind:

- Eine gegen Platon gerichtete Apologie des Lachens und seine Rechtfertigung als legitime und lebensbereichernde Praxis;
- die Klassifizierung des Lachens in bestimmte Lach-Gattungen;
- die Rechtfertigung der poetischen Gattungen, die das Lachen in bestimmten Formen ästhetisch-dramaturgisch organisieren;
- den Aufweis der ästhetischen Gleichrangigkeit von Tragödie und Komödie durch den Aufweis der strukturellen Analogie von tragischer und komischer Erschütterung und Katharsis.²⁰⁵

Aristoteles ist in dieser Hinsicht ein Denker des Lachens in der Praxis – sei es im Gespräch oder für die breite Masse in Rhetorik und Komödie. Und er möchte diese ästhetisch-

²⁰³ Prütting 2016, S. 160

²⁰⁴ Auch an moderner Stelle wird auf die Position des Zwerchfells explizit als Mittler und Vermittler zwischen Kopf und Körper, von Rationalität und Gefühl verwiesen. Alexander Kluge nimmt den Faden der Vermittlungsarbeit, die im Zwerchfell sich philosophiegeschichtlich lokalisieren lässt, auf: „Dazwischen, weder auf die Kommandos von oben noch auf die von unten wirklich hörend, ein starker Muskel: das Zwerchfell, das Kind des aufrechten Ganges.“ (Alexander Kluge: *Kongs große Stunde. Chronik des Zusammenhangs*. Berlin: Suhrkamp 2015, S. 495) Verblüffend daran ist die Unbeherrschbarkeit des Zwerchfells: Wenn etwas zum Lachen herausfordert, reagiert es. Weder verarbeitet und bearbeitet es die Impulse von außen wie im Hirn und durch die Hand, noch unterwirft es sich simpel der Arbeit und sklavischen Position des Funktionierens, wie die Beine, dies metaphorisch gesprochen, erledigen würden. Es weist für Kluge einen „Partisanen Charakter“ auf (vgl. ebd.). Das widerspenstige Lachen aus dem Zwerchfell, unkontrollierbar und nicht steuerbar, so endet diese Passage, „stirbt sowenig beim Tode eines Menschen, wie die Gegenwehr und Verzerrungslust, die im Witz stecken, früher sterben als die ganze Menschheit.“ (ebd.)

²⁰⁵ Prütting 2016, S. 180

dramaturgisch organisierbar und nutzbar machen. Er ist darüber hinaus der erste, der sich so verschiedenen Formen des Lachens, wie der des schalkhaften, zu steifen und der des gewandten genauso widmet, wie einer Theorie des Kitzelns und eruptiven Herauslachens durch das Herausbringen aufgestauter Säfte im humoralpathologischen Schema.

Diese aufgezeigten Punkte sind essenziell für die Theorien des Lachens, die sich letzterem aus ‚heiterer‘ Perspektive widmen. Die Einordnung des Aristoteles in die „eutrapelistische Lachkultur“²⁰⁶ zeigt sich vor allem in der ethischen Rehabilitierung vom Lachen auf Augenhöhe, ohne sogleich beim Lachen immer ein Lachgefälle anzunehmen, einen Selbstverlust oder eine Despektierlichkeit zu wittern.

Prüttings Rückgriff auf diese Tradition, die angelegte Ausdifferenzierung verschiedener Lachgattungen, ihre körperlich-leibliche Ausdifferenzierung und Wahrnehmung, so wie die ihrer Funktionen nicht nur hinsichtlich einer individuellen, sondern auch sozialen Aufwertung, bestimmt sich auch deshalb an Aristoteles, weil sie historisch so fassbar wird. Das platonisch-christliche Erbe entdeckt Aristoteles – und damit eine andere Einstellung zu einer möglichen Affektlehre – erst spät wieder:

Ich [L. Prütting] habe schon des öfteren darauf verwiesen, wie bezeichnend es ist, daß genau in dem Jahr 391, in dem das Christentum zur Staatsreligion des Römischen Reiches erhoben wurde, Ambrosius von Mailand in seiner Schrift *De officiis ministrorum* [...] allen Amtsträgern der Kirche das Lachen in jeder Form verboten hat, und damit der *homo ridens* aus der Kirche verbannt wurde. Ansatzweise korrigiert wurde dies erst, als durch die Wiederentdeckung von Aristoteles auch Wilhelm von Conches und Alain de Lille den lachenden Menschen als Optimalform des Menschen entdeckten. Doch diese Entdeckung wurde durch die Reformation und Gegenreformation erzeugte neue Ernsthaftigkeit bald wieder verschüttet, und so blieb das Lachen dem Christentum letztlich bis heute im Kern fremd.²⁰⁷

In dieser Linie ist auf das aristotelische Erbe einer fundierten Lachtheorie und einer anthropologischen Bestimmung des Menschen als der des *homo ridens* nun in der Neuzeit einzugehen.

Dies äußert sich markant in der leiblichen Untersuchung des Phänomens des Lachens. Das auf der Säftelehre basierende physiologische Körperverständnis verliert im 16. Jahrhundert zugunsten eines anthropologischen Zugangs zum Leib seine Geltung. Anatomie und neuzeitliche Medizin begreifen die Funktionen des Körpers dazu distinkt unterschieden:

²⁰⁶ Vgl. a.a.O., S. 1928-1935

²⁰⁷ A.a.O., S. 1940

Die diagnostische Kunst der Humoralmedizin bestand deshalb darin, die akute Verteilung der Säfte und deren pathologische Veränderung exakt zu erkennen, wobei sowohl die Jahreszeit als auch das jeweilige Alter des Patienten zu berücksichtigen waren; und die Therapie zielte darauf, die optimale, dem Temperament des Patienten und seinem Alter angemessene Verteilung der Säfte durch entsprechende Maßnahmen wieder herzustellen.²⁰⁸

Diese Verteilung der Säfte herzustellen, gelang auch über das Lachen, welches beispielsweise durch einen Narren, die Schrift eines Autors und dergleichen ausgelöst werden konnte. Das Lachen erregt mehr sanguinische Affekte und steigert die Blutzirkulation, welche wiederum die Erzeugung der Lebensgeister fördert, „zugleich damit aber auch die beiden schädlichen Gallensäfte und den Schleim vermindert“.²⁰⁹ Das Lachen im humoralpathologischen Modell stellt in diesem Sinne für Prütting eine umfassende Form der Therapie von Körper, Geist und Seele dar.²¹⁰

Die sich durch ihren experimentalen und empiristischen Charakter durchsetzende neuzeitliche wissenschaftliche Medizin²¹¹ wird auch in gewisser Hinsicht das Phänomen des Lachens behandeln, das unabhängig von den hier besprochenen philosophisch-ideengeschichtlichen Darstellungen, bis in die jüngste Zeit auch dezidiert als naturwissenschaftliches Phänomen, im Gefolge dieser körperlich-anatomischen Untersuchungen, theoretisiert wird, worauf in der Einleitung verwiesen wurde.²¹² Sie wird die Krankheitsursachen allerdings nicht im Ungleichgewicht der Säfte, sondern in spezifischen Ursachen (Erreger, Keime usw.) verorten. Dies geschieht technikbasiert, kausal und folgt zunächst einem Schema, das den Körper unabhängig vom Geist betrachtet – und das nicht länger auf einer dominanten Beziehung zwischen Umwelt und Seele beruht. Allerdings ist, bevor die philosophiegeschichtliche Entwicklung weiter beobachtet wird, nicht zu vergessen, wie Natur- und Geisteswissenschaften sich wechselseitig beeinflussen und von keiner reinen Trennung eines „wahren“ naturwissenschaftlichen Paradigmas ausgegangen werden kann, dass die anthropologisch-medizinischen Forschungen zum Ausgangspunkt einer isolierten Theorie des Lachens nahm. Unter der Beibehaltung des diskurstheoretischen Grundskeptizismus, bei dem angenommen wird, dass Ideengeschichte und Wissenschaftsgeschichte nicht isoliert zu betrachten sind, ist es umso aufschlussreicher, die folgenden Auseinandersetzungen und Kapitel zum Lachen als

²⁰⁸ A.a.O., S. 594

²⁰⁹ Vgl. ebd.

²¹⁰ Vgl. ebd. ff.

²¹¹ Bereits Paracelsus (1493-1541) verwarf in seiner Iatrochemie die hippokratische Säftelehre. Allerdings setzt sich erst im 19. Jahrhundert hegemonial die Pathologie gegen konkurrierende Lehren wie die Humoralpathologie oder die Hufelandsche *Lebenskraft* endgültig durch.

²¹² Diese enorm ertragreiche Tradition (anthropologisch-)medizinischer Klassifikationen der Biologie, Neuorologie und Medizin bleiben das Feld facheigener Spezialisten.

Verspinnungen und Verzahnungen dieses Knäuels zu betrachten, das auch detailreicher entsponnen werden könnte. Die Veränderungen der Wahrnehmung des neuzeitlichen Menschen durch Naturwissenschaften jedenfalls bleibt auch für das Lachen folgenreich. Darauf verweisen – im Übergang vom anthropologischen Lachdiskurs einer Heiteren Aufklärung zum mechanistischen und evolutionsgeschichtlichen – die dem anthropologischen Lachdiskurs nachfolgenden Kapitel.

Der Weg der antiken und mittelalterlichen humoralpathologischen Lesart der Affektäußerungen und menschlichen Verhaltensweisen geht, ideengeschichtlich gesehen, speziell mit René Descartes (1596-1650) eine folgenschwere neue Richtung. Wie Prütting in seinem Buch pointiert darstellt, verortet dieser in der *Glande pinéale* (Zirbeldrüse), nach dem Vorbild eines durch von außen erfahrene Stoßbewegungen geprägten Stempelkissens, eine Art „Druckstock“.²¹³ In diesem werden, je stärker der Reiz, desto ausgeprägtere Reflexe abgesondert. Dabei verarbeitet die nun im Gehirn materiell ausgemachte Zirbeldrüse Sinneseindrücke, die sie über Nervenbahnen mit den Teilen des Körpers verbindet. Im Dreischritt von Anstoß-Reaktion-Explosion lässt sich so auch das Phänomen des Lachens wie jedes andere körperliche Phänomen einordnen. Es wird somit nicht mehr unter Einfluss verschiedener Mischverhältnisse der Säftelehre im Körper verstanden, oder im Bild eines Blut- und Strömungskreislaufes, sondern als im Bild der Nervenbahn und des Nervenstranges. Die im Gehirn ausgemachte Zirbeldrüse nimmt die Aufgabe von Wahrnehmung, Sichtung und Sammlung von Sinneseindrücken auf, so dass andere Körperteile (wie Milz, Leber, Herz) ihrer Vermittlungsfunktion enthoben werden. Es sind die Nervenbahnen, die Organe mit dem Hirn verbinden, so dass schließlich nur der Eindruck entsteht, man fühle beispielsweise mit dem Herzen. Der Geist wird nicht von verschiedenen Teilen des Körpers affiziert, sondern speziell von einem winzigen Teil des Gehirnes, der als zentrale Schaltstelle Signale weitergibt und lenkt. Damit ist der ontologische Dualismus und die Wechselwirkung von materiell-physischen und immateriell-geistigen Entitäten im anatomischen Bereich für Descartes ausfindig gemacht. Auch Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), alias „Monsieur Machine“, ist stellvertretend in dem physiologischen Aufklärungsprozess körperlicher Vorgänge zu nennen, welche Prütting an mehreren Stellen seines Buchs nachzeichnet. Speziell sein auf die Spitze getriebenes mechanisches Körperbild des „homme-machine“ radikalisiert eine reflexologische Tradition, in welcher Affekte naturalistisch determinierbar sind (worauf in der physiologischen Tradition der Lachtheorien im nächsten Kapitel einzugehen sein wird). Hier bleibt vom Dualismus

²¹³ Vgl. Prütting 2016, S. 761

Descartes' noch weniger übrig: „Der menschliche Körper ist eine Maschine, die selbst ihre Triebfedern aufzieht – ein lebendes Abbild der ewigen Bewegung.“²¹⁴

Allerdings ist es nicht Absicht von Prüttings Studie, anthropologische Theorien des Lachens als biologisch-naturalistische aufzuarbeiten. Die anthropologische Tradition will er verstanden wissen als gleichsam phänomenologische. Prütting betont in dieser Verschaltung, um Missverständnisse auszuschließen, dass es sich keinesfalls um eine positivistische feststellbare Lehre des Menschen handeln solle. Diesem anthropologisch-phänomenologischen Ansatz geht es um die Konzeption eines *synergetisch-synästhetischen* Verständnisses des Lachens.²¹⁵ Das meint, dass gelacht wird, nicht weil Nervenbahnen vermitteln oder Reize herausgekitzelt werden, sondern das im Lachen der ganze Mensch, mit mehreren (wissenschaftlich nicht restlos aufzutrennenden) Sinnen auch sphärisch-situativ beteiligt ist. Die Räumlichkeit der Gefühle des phänomenologischen Ansatzes lässt sich nicht positivistisch, an einige Stellen delegiert und verortet, auflösen. Erforschung der Affekte hieße innerhalb eines so verstandenen anthropologisch-phänomenologischen Paradigmas, gegenüber der Auflösung des Rätsels des Lachens, auch den Anspruch eines nicht restlos aufzulösenden Verhaltens wachzuhalten.

In diesem Sinne ist zu differenzieren. Man kann hinsichtlich einer positivistischen Pathologie des Lachens auch vom pathologischen Lachen sprechen. Prütting spricht von „Lachmasken“ und „Rollen-Lachen“, die, nachdem sich beispielsweise ein Mitglied aus der Gruppe der Lachenden löst, sofort fallen können, als wäre die Person gerade neben sich getreten. Zu nennen wären auch pathologische Fälle nicht sphärisch-wechselnden Verhaltens des Lachens bei maskenhaftem Dauerlächeln (Buddha, schlafender Säugling, seliges Lächeln von Heiligen oder Toten etc.). Es ist phänomenologisch auch von einem Lachen aus chaotischer Mannigfaltigkeit „wahllos und unterschiedslos und gleichsam ohne Ansehen der Person“ zu reden.²¹⁶ Prütting betont hier, dass es sich um nicht *lachmündige* Arten des Lachens handelt, sondern um solche, die als prä-personal, post-personal oder para-personal (neben-sich oder der Situation stehende Personen) besser zu bezeichnen wären.²¹⁷ Lachmündigkeit träfe sich mit der Definition von personalem Lachen, als situatives synergetisch-synästhetisches Phänomen unter gesamter Beteiligung des Menschen, seiner Wachheit und seiner Gerichtetheit. Dies bezeichnet Phasen personaler Regression und Selbstpreisgabe, die wieder in Emanzipation und Selbstbehauptung zurückkehren lassen. Mit Prütting gesprochen zeigt sich Lachmündigkeit im sich selbst

²¹⁴ Julien Offray de la Matrie: *Die Maschine Mensch*. Französisch-Deutsch. Übers. und hg. von Claudia Becker. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2009, S. 35 (vgl. auch dazu Prütting 2016, S. 1031)

²¹⁵ Vgl. Prütting 2016, S. 1773

²¹⁶ A.a.O., S. 1724

²¹⁷ Vgl. a.a.O., „Ontogenetische Stufen der Lachmündigkeit“, S. 1712-1770

verzehrt (uroborischen) Impuls. Pathologisches Lachen demgegenüber verzehrt sich nicht selbst, sondern bleibt resthaft bestehen oder bricht unvermittelt ab.

Prütting nennt hier beispielsweise das Lächeln der Entrückten oder tatsächlich medizinisch-pathologische Phänomene eines „para-personalen Pseudo-Lachens“ wie es bei Wundstarrkrämpfen, epileptischen Anfällen und Ähnlichen vorkommt. Dieses pathologische Lachen bleibt solches, weil es die Entkopplung von Affekten und Ausdruck vollzieht; sich abspielt, ohne dass man es aktiv miterlebt. Prüttings Studie betont immer wieder den Erlebnischarakter und nicht nur den reinen Geschehnischarakter des Lachens.²¹⁸

Doch all dies gilt nur für das normale lachmündige Lachen. Pathologisch bedingtes Pseudo-Lachen ist auch in diesem Sinn kein affektiv getöntes Verhalten und schon gar nicht der Ausdruck eines Gefühls, sondern rein körperliches und ausschließlich physiologisch bedingtes Geschehen. [...] Aus all diesen Gründen kann unsere Bilanz nur lauten: Pathologisch bedingtes Pseudo-Lachen hat nicht den geringsten Ausdruckswert, es bekundet nichts und bedeutet nichts, und deshalb ist es auch sinnlos, nach dessen situativer Stimmigkeit, Intensität und Verfügbarkeit zu fragen [...].²¹⁹

Dieser Passus verdeutlicht die Idee ausdifferenzierter Formen, Gestalten und Funktionen des Lachens, an denen sich auch Grenzen des Lachens bestimmen lassen.²²⁰ Rein reflexives Verhalten käme in diesem Sinne einem apersonalen Lachen gleich, dessen Gestus, Habitus und Mienenspiel situativ nicht adaptiert schienen. Situationsgebundenheit, Stimmung und Atmosphäre des Lachens werden deswegen im nachschärfenden Blick der folgenden Lachdiskurse von Prütting betont, um nicht den Eindruck einer mechanistisch-naturwissenschaftlichen Determinierung eines anthropologischen Ansatzes zum Lachen hervorzurufen. Lachen in der Neuzeit als medizinisches Phänomen zu fixieren, verdeckt, dass Lachen einen Teilaspekt eines umfassenden Gesamtverhaltens ausmacht.²²¹ Eine rein medizinisch-kausale Bestimmung des Lachens ginge also Fehl, wollte sie ohne diese phänomenologischen Aspekte versuchen es zu bestimmen.

Um nun zur erwähnten Heiteren Aufklärung zu kommen, in der sich die anthropologische Tradition fortsetzt, ohne dabei den Dualismus Descartes' *ad acta* zu legen, kann man Prüttings Darstellung wieder in seinem Vorgehen durch antithetische, kontrastive Vergleiche folgen. Dieser legt in der Figur Baruch de Spinozas (1632-1677) hinsichtlich des umschwenkenden

²¹⁸ Vgl. a.a.O., S. 1795; 1819; 1924

²¹⁹ A.a.O., S. 1759

²²⁰ Vgl. a.a.O., „Grenzbereiche des Lachens“, S. 1906-1926

²²¹ Vgl. a.a.O., S. 1705ff.

Lachdiskurses den charakteristischen Punkt an, den es lohnt als Ausgangspunkt zur weiteren Untersuchung anthropologischer, heiterer Lachdiskurse zu nehmen. Denn Spinoza betrachtet zwar menschliche Handlungen und Triebe mit derselben Strenge wie Linien, Flächen und Körper (*more geometrico*), doch verneint er damit keineswegs jede Form selbstbestimmten Handelns im Sinne eines bloßen Reflexverhaltens eines *homme machine*. Spinozas Affektlehre steht einer rein knechtischen Abhängigkeit und Verfallenheit ohne selbstgestalterischen Tendenzen ausgesprochen kritisch gegenüber. In den *Definitiones Affectuum* und insbesondere im dritten Teil der *Ethik* macht Spinoza deutlich, dass Affekte nicht bloße Störungen rationalen Handelns darstellen, sondern Ausdruck der natürlichen Kausalität sind, der der Mensch ebenso unterworfen ist wie alles andere Seiende.²²² Gleichzeitig eröffnet sich im vierten und fünften Teil der *Ethik* eine Perspektive auf das Streben nach adäquater Erkenntnis und Selbstbestimmung, die den Menschen in die Lage versetzt, sich aus der bloß passiven Affekthaftigkeit zu befreien. Das *conatus*-Konzept, also das Streben jedes Seienden, in seinem Sein zu bestehen und es zu affirmieren, wird dabei zur Grundlage eines positiven Freiheitsbegriffs, der nicht im Gegensatz zur Notwendigkeit steht, sondern gerade durch und mit deren Einsicht möglich wird. Wenn man Spinoza folgend also versteht, was einen bestimmt, wonach man strebt und wie sich dieses Streben auf die Affekte auswirkt, handelt man nicht mehr blind, sondern aus Einsicht. Spinozas unterstreicht, im Unterschied zum cartesianischen Dualismus von Körper und Geist und der negativen Konnotation der Affekte als potenzieller Störungen der Seele, dass Körper und Geist zwei Modi derselben Substanz sind, die in Übereinstimmung gebracht und nicht durch eine Herrschaft der Vernunft über die Affekte unterdrückt werden sollen. Ähnliches gilt für die Affektlehre Hobbes', welche Affekte auf Triebfedern menschlichen Handelns aus dem Überlebenskampf und der Angst reduzieren und das (Macht- und Sicherheits-)Streben des einzelnen nicht aus seiner eigenen Freiheit, sondern im Kleinen wie im Großen, aus der hierarchisierten Ordnung eines Souveräns herleiten wollte, der dieses erst unter Drohung „befrieden“ muss. Spinoza überwindet damit sowohl den cartesianischen Dualismus wie auch den hobbesschen Pessimismus.

Seine Wendung gegen jene platonisch-stoisch und augustinisch gefärbte Affektlehre und deren Erbe äußert sich ausgesprochen scharf, beispielsweise am Begriff der Demut, für den er nichts Erhabenes übrig hat: „Demut ist eine Trauer, die daraus entspringt, daß der Mensch seine Ohnmacht oder Schwachheit betrachtet.“²²³ Spinoza hebt bestimmend hervor, dass er zwischen

²²² Vgl. Baruch de Spinoza: „Von dem Ursprung und der Natur der Affekte“, in: *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*. Übers. und hg. von Wolfgang Bartuschat. Lateinisch-Deutsch. Hamburg: Felix Meiner 2015, S. 218-372

²²³ A.a.O., *Definitionen der Affekte*, § 26, hier S. 353

Spott und Lachen einen großen Unterschied mache: „Denn Lachen, wie auch Scherzen, ist reine Freude, mithin ist es, wenn es nur kein Übermaß hat, an sich gut. Fürwahr, nur ein finsterer und trübsinniger Aberglaube verbietet, sich zu erfreuen.“²²⁴ Spinoza widerspricht der in christlicher Tradition verankerten Lachfeindlichkeit:

Keine Gottheit, noch sonst irgendwer, der nicht neidisch ist, erfreut sich meiner Ohnmacht oder meines Unglücks, noch rechnet er Tränen, Schluchzen, Furcht und anderes dieser Art, die Zeichen eines ohnmächtigen Gemüts sind, zur Tugend. Im Gegenteil, je mehr wir mit Freude affiziert werden, umso größer ist die Vollkommenheit, zu der wir übergehen, d. h. umso mehr partizipieren wir zwangsläufig an der göttlichen Natur. Dinge zu gebrauchen und sich ihrer soweit wie möglich zu erfreuen [...], ist also Sache eines weisen Menschen.²²⁵

Prütting legt in seinem Werk diese Entwicklung der eutrapelistischen Lachkultur, die dennoch am leiblich-körperlichen Aspekt des Körpers festhält, in diesem Sinne aus: „Die Parole ‚Los von Hobbes!‘ hieß in der Heiteren Aufklärung des 18. Jahrhunderts aber immer zugleich ‚Hin zu Spinoza!‘“²²⁶ Wie zwischen Platon und Aristoteles, bildet auch diese Opposition den Kontrast, der die zwei vorgeblichen Lachdiskurse illustrieren soll. Mag dies auch überzeichnet oder allzu reduktionistisch erscheinen, so profiliert sich daran Einsicht in die Ansätze und Theorien des Lachens. Dabei ist Hobbes Bestimmung des Lachens schon im zeitgenössischen England kritisiert worden. Die abschätzig negative Erklärung des Lachens führt schon damals zu einer genaueren Auseinandersetzung mit den verschiedenen Formen des Lachens und auch seinem nicht rein reißerischen Charakter der *sudden glory*.

Francis Hutcheson (1694-1746) hatte in seinem Buch *Reflections upon Laughter and Remarks upon the Fable of the Bees* (1725) ausdrücklich gegen die „Hobbessche Verabsolutierung des Auslachens-von-oben [angeschrieben] und stellte in Anlehnung an Shaftesbury seine eigenen Überlegungen vor“.²²⁷ Nicht Krieg aller gegen alle, sondern Geselligkeit, eine „cheerful conversation among friends“ und ein geselliges Lachen untereinander stehen im Kontrast zu dem Theorem des Thomas Hobbes von der schlechten Überlegenheit.²²⁸ Hutcheson weist ironisch darauf hin, dass, hätte Hobbes Recht, das plötzliche Opfer seiner ausgesprochenen sinnlichen Fähigkeiten zur Wahrnehmung von Unterschieden, Höhen und Vergleichen vor

²²⁴ A.a.O., S. 459

²²⁵ Ebd. (Vgl. dazu auch Prütting 2016, S. 805)

²²⁶ Prütting 2016, S. 806

²²⁷ Prütting 2016, S. 931

²²⁸ Hutcheson kreidet vor allem an, dass solche Beobachtungen zum Lachen nie unterschieden haben zwischen Lachen und Lächerlichem („[they] never distinguished between the word Laughter and Ridicule“). Es gäbe „innumerable instances of Laughter, where no person is ridiculed“ (vgl. Hutcheson 1750, S. 13f.).

allem der Philosoph selbst sein müsste: „Democritus must be the sole leader of all the philosophers; and perpetual Laughter must succeed into the place of the long beard.“²²⁹

Der Seiltanz, den die Heitere Aufklärung von England zum Festland vollführt, ist, den wölfischen Impuls radikaler Feindseligkeiten, Getriebenheit von niederträchtigen Motiven und Bösarbeiten ausspielen zu müssen gegen einen gutwendigen Vernunftbegriff. Das eruptive Herausbrechen einer fast tierischen, zumindest unbesonnenen Erscheinung wie der des Lachens, konnte leicht von der Traditionslinie einer dunklen Anthropologie her gerechtfertigt werden. Die dunklen Seiten des Geschütteltwerdens und Gepacktseins auszuspielen, gegen eine affirmative Einstellung des Lachens, erscheint dagegen nicht ganz einfach. Dabei kann man begriffsgeschichtlich gut einsehen, dass sich die Heitere Aufklärung gegen eine bestimmte Vorstellung von solchem Gepacktwerden und leiblicher Affektiertheit wendet.

Die *Quakers* (dt.: „Zitterer“) bilden im 17. Jahrhundert eine jener prototypischen Erweckungsgemeinschaften von mythischem Durchdrungensein und an urchristlichen Gemeinden orientierten ‚Ekstatiker‘, gegen die sich die Aufklärer wenden, weil diese Art des Gepacktseins weder gänzlich verneint noch schlicht positiviert und verabsolutiert werden darf. Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) arbeitet sein Leben lang an einer *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, die keine affektgeschüttelte übernatürliche Offenbarung toleriert, sondern ein sittlich vernünftiges System anvisiert.²³⁰ Shaftesbury (1671-1713) vergleicht die „Enthusiasterey“ mit Milzsucht, Selbsthass und krankhaft trübsinniger Aggressivität.²³¹ Und besonders deutlich kann man dies an einem dritten Schlüsselbegriff der deutschen Aufklärer und ihrem Widerwillen gegen die sogenannte „Schwärmerei“ nachvollziehen.²³² Christoph Martin Wieland (1733-1813) schreibt, dass man dieses Wort synonym mit Fanatismus gebrauchen könne: Schwärmerei stellt eine Art von Krankheit der Seele dar, ja ist eigentliches Seelenfieber.²³³ Wielands Buch *Der Sieg der Natur über die Schwärmerei, oder die Abentheuer des Don Sylvio von Rosalba* (1764) könnte man demgegenüber ausdrücklich als für den Leser konzipierte Lach-Therapie verstehen, die

²²⁹ A.a.O., S. 12 (vgl. dazu auch Prütting 2016, S. 933)

²³⁰ Siehe zu Reimarus, Shaftesbury und Wieland im Folgenden: Prütting 2016, S. 891-907

Reimarus arbeitete von 1736 bis 1768 an diesem Werk und veröffentlichte es zu Lebzeiten nicht, da er um seine bürgerliche Existenz fürchtete (vgl. Hermann Samuel Reimarus: *Kleine gelehrte Schriften. Vorstufen zur Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Hg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994.)

²³¹ Vgl. Prütting 2016, S. 907f.

²³² Manfred Engel: „Die Rehabilitation des Schwärmers. Theorie und Darstellung des Schwärmens in Spätaufklärung und früher Goethezeit“, in: Hans-Jürgen Schings (Hg.): *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Metzler 1994, S. 469-498

²³³ Vgl. Prütting 2016, S. 891ff.

versucht, in humoristischer Weise von solchen Schwärmereien und Seelenfiebern zu retten.²³⁴ Auch Immanuel Kant (1724-1804) schreibt in seiner Polemik gegen Emanuel Swedenborg (1688-1772) dezidiert gegen eine Schwärmerei an – so beispielsweise im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* von 1764. Auch später in der *Kritik der reinen Vernunft*, den *Prolegomena* und an anderen Stellen wiederholt er dieselbe Kritik gegenüber solcher Schwärmerei.²³⁵

Prütting verweist hinsichtlich dieses Themas auf das Buch Gernot und Hartmut Böhmes *Das andere der Vernunft*, in dem diese pointiert darstellen, welchen Konflikt die Aufklärung zwischen Affekt, Ekstase und Vernunft auszukämpfen hatte: „Aufklärer wie Locke, Shaftesbury, Kant fühlen sich geradezu persönlich bedroht – zumindest herausgefordert und irritiert durch das Auftreten von Sehern, Mystikern und Wundermännern.“²³⁶ Zwischen einer ganz die Sinnlichkeit verneinenden und einer sie überakzentuierenden, ekstatischen Form finden die Aufklärer ihre Matrix der Bestimmung des Menschen und seines Ausdrucks. Prütting geht mit diesem provokanten Titel der Brüder Böhme soweit, die Darstellung der Vernunft als das Andere der Einbildungskraft und atmosphärischen Gefühlsmächten wiederum nach ihrem dann anderweitig begründeten Verhältnis zum Ekstatisch-leiblichen und speziell dem des Lachen zu befragen: „Deshalb müßte der Begriff aufgeklärten Selbstverständnisses in der Weise erweitert werden, daß er auch die ganze Palette ekstatisch-uroborischer Phänomene ganz selbstverständlich mit einschließt.“²³⁷ Er versucht das neu-phänomenologische Paradigma atmosphärisch-leiblicher Involviertheit an die Grenzen der Aufklärung zu führen.²³⁸

Die Aufklärer selbst des 18. Jahrhunderts gehen pragmatisch mit dem Lachen zwischen Enthusiasmus, Ektase, Schwärmerei und einer doch sinnlich vermittelten Vernunft um. Man kann im kausal-rationellen Weltverständnis und einer bürgerlich befriedeten und zivilisierten Gesellschaft zwei Hauptkomponenten der Heiteren Aufklärung ausmachen, die sich in ihren Theorien des Lachens verspinnen, und deren theoretisches Erbe, auch bezüglich des Lachens, noch bis heute fortwirkt. Zu nennen wären: erstens die Wahrnehmung einer Theorie des erkenntnisbegleitenden Lachens und zweitens die Rehabilitation des Lachens als angenehmes, vergemeinschaftendes Phänomen.

²³⁴ Vgl. Prütting 2016, S. 893

²³⁵ vgl. Norbert Hinske: „Zur Verwendung der Wörter 'schwärmen', 'Schwärmer', 'Schwärmerei', 'schwärmerisch' im Kontext von Kants Anthropologiekolleg. Eine Konkordanz“, in: *Aufklärung* Jg. 3, Nr. 1 (1988). Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 73-81

²³⁶ Hartmut und Gernot Böhme: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992, hier S. 249; zitiert nach Prütting 2016, S. 913

²³⁷ Prütting 2016, S. 916

²³⁸ Vgl. Prütting 2016, S. 915f.

Das Lachen als Sinnbild größten Scharfsinns zu deuten, öffnet einerseits die Perspektive einer bereits in der Antike geschätzten und praktizierten Rhetorik, die sich in Ironie, Schlagfertigkeit und Erkenntnisbestreben mannigfaltig äußerte. Das Lachen bei blitzhaftem Verstehen, als „Heureka-Lachen“ anschaulich und sofort verständlich,²³⁹ zeigt, dass die Plötzlichkeit keine Unwillkommene sein muss, sondern ebenso mögliche willkommene Schläue und Geistesschärfe ohne eitle Ruhmsucht bedeuten kann.²⁴⁰ Prütting macht in seinem Buch darauf aufmerksam, wie in der Heiteren Aufklärung überhaupt eine eigenständige Theorie der Pointe herausgearbeitet wird, die sich bei Autoren wie Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) und Kant wiederfindet. Lessing bespricht in seinen *Zerstreuten Anmerkungen über das Epigramm und einige Epigrammisten*²⁴¹ (1771) dezidiert die Struktur dieser Pointe. Um 1800 scheint sich das Wort „Pointe“ offenbar gegen andere Begrifflichkeiten allgemein durchgesetzt zu haben.²⁴² Sie bezeichnet eine spezielle Form der Erkenntnis, verstanden als blitzartiges Umschlagen von Nichtwissen in Wissen. Damit rehabilitiert die Pointe einen explosiven Durchbruch der wendigeinsichtigen Vernunft – und rekonstruiert zugleich ihre produktive Rolle im Spannungsfeld von Kritik und Erkenntnis.²⁴³

Vom anderen genannten Ansatz vergemeinschaftender Affekte, der Möglichkeit scherzhafter Belustigung und einem Lachen auf Augenhöhe, bleibt, sozialtheoretisch gesehen, dem Lachen ebenfalls eine neue, zustimmend positive Seite abzugewinnen. Diese verkehrt die Qualitäten des Lachens nicht in einem Kopfstand von unten nach oben – wie die Traditionen des Osterlachens und des karnevalesken, subversiven Lachens dies tun, für die dies beispielsweise Michael Bachtin²⁴⁴ beschrieben hat –, sondern hält diese auf stabilem Niveau eines Lachens auf Augenhöhe. So attestiert Kant den Abendgesellschaften seinerzeit einen notwendig spielerischen Charakter, den er in Glücks-, Ton- und Gedankenspiel unterteilt. Dass die Eitelkeit befördernde Glücksspiel beiseitelassend, beschreibt er zu letzteren beiden, verstanden als Musik und Lachen: „Wie vergnügend die Spiele sein müssen, ohne daß man nötig hätte, interessierte Absicht dabei zum Grunde zu legen, zeigen alle unsere Abendgesellschaften; denn ohne Spiel kann sich beinahe keine unterhalten.“²⁴⁵ Dem Spiel kommt das interesselose Sein

²³⁹ Vgl. Prütting 2016, S. 1792

²⁴⁰ Dass auf diese Darstellung des rhetorischen wie des gewitzten Lachens und der vielen schelmischen Arten sich auch subversiv seiner zu bedienen, verzichtet wurde, weist erneut auf die nur einschränkend mögliche Verknüpfung einer solchen bloßen Auswahl ideengeschichtlicher Momente in dieser Arbeit hin.

²⁴¹ Gotthold Ephraim Lessing: „Zerstreute Anmerkungen über das Epigramm, und einige der vornehmsten Epigrammatisten“, in: *Gotthold Ephraim Lessings Sämtliche Schriften*, Bd. 17. Hg. von Karl Lachmann. Berlin/Boston: De Gruyter 2021, S. 73-238

²⁴² Vgl. Prütting 2016, S. 998; 1004

²⁴³ Vgl. Prütting 2016, S. 992f.

²⁴⁴ Vgl. Bachtin 1996

²⁴⁵ Immanuel Kant: *Kritiker der Urteilskraft*. Hg. von Heiner Klemme. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2009, hier B224

ohne Zweck zu, das dennoch die „Kultur der Gemütskräfte zur geselligen Mittelung befördert“.²⁴⁶ Kant beschreibt hier die Stimmung der Gemüter zur Fröhlichkeit, freier Gesprächigkeit und den Charakter des Spiels als jenen, der die Zeit „unvermerkt verlaufen macht“:

Angenehme Künste sind die, welche bloß zum Genusse abgezweckt werden; dergleichen alle die Reize sind, welche die Gesellschaft an einer Tafel vergnügen können: als unterhaltend zu erzählen, die Gesellschaft in freimütige und lebhaftes Gesprächigkeit zu versetzen, durch Scherz und Lachen sie zu einem gewissen Tone der Lustigkeit zu stimmen, wo, wie man sagt, manches ins Gelag hinein geschwatzt werden kann und niemand über das, was er spricht, verantwortlich sein will, weil es nur auf die augenblickliche Unterhaltung, nicht auf einen bleibenden Stoff zum Nachdenken oder Nachsagen angelegt ist.²⁴⁷

In Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) wird deutlicher noch ausgeführt werden, wie Gastmahl, geselliges Lachen oder ein geschickt angebrachter Scherz angewendet werden sollen – etwa um zu große Ernsthaftigkeit und Rechthaberei abwenden zu können.²⁴⁸ Entscheidend ist laut Kant ein gutmütiges Belachen,²⁴⁹ fröhliches Lachen und Mitlachen.²⁵⁰ Kants Annäherung an den Scherz als „Spiel von Gedanken, die insgesamt, sofern sie sich sinnlich ausdrücken wollen, auch den Körper beschäftigen“ drückt sich allerdings auch in einer positiven Einschätzung des „Gefühls der Gesundheit“ aus, dass sich dabei rege. Kant differenziert hier etwas genauer zwischen der Beurteilung des Spielerischen (wie etwa der „Harmonie in Tönen oder Witzeinfällen“) und dem bloßen Vehikel des beförderten Lebensgeschäfts im Körper, der das Vergnügen ausmache:

Nicht die Beurteilung der Harmonie in Tönen oder Witzeinfällen, die mit ihrer Schönheit nur zum notwendigen Vehikel dient, sondern das beförderte Lebensgeschäft im Körper, der Affekt, der die Eingeweide und das Zwerchfell bewegt, mit einem Worte das Gefühl der Gesundheit (welches sich ohne

²⁴⁶ Vgl. *KdU* B306

²⁴⁷ *KdU* B178

²⁴⁸ Vgl. Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hg. von J. H. Kirchmann, Berlin: Verlag von L. Heimann 1969, hier S. 202

²⁴⁹ „Die offene Art, sich zu erklären, an einem der Mannbarkeit sich nähernden Mädchen, oder einem mit der städtischen Manier unbekannten Landmann, erweckt, durch die Unschuld und Einfalt (die Unwissenheit in der Kunst, zu scheinen) ein fröhliches Lachen bei denen, die in dieser Kunst schon geübt und gewitzigt sind. Nicht ein Auslachen mit Verachtung; denn man ehrt doch hiebei im Herzen die Lauterkeit und Aufrichtigkeit; sondern ein gutmüthiges liebevolles Belachen der Unerfahrenheit in der bösen, obgleich auf unsere schon verdorbene Menschennatur gegründeten Kunst, zu scheinen, die man eher beseufzen, als belachen sollte, wenn man sie mit der Idee einer noch unverdorbenen Natur vergleicht. Es ist eine augenblickliche Fröhlichkeit, wie von einem bewölkten Himmel, der sich an einer Stelle einmal öffnet, den Sonnenstrahl durchzulassen, aber sich sofort wieder zuschliesst, um der blöden Maulwurfsaugen der Selbstsucht zu schonen.“ (a.a.O., S. 14f.)

²⁵⁰ Vgl. a.a.O., S. 105; 181

solche Veranlassung sonst nicht fühlen läßt) macht das Vergnügen aus, welches man daran findet, daß man dem Körper auch durch die Seele beikommen und diese zum Arzt von jenem brauchen kann.²⁵¹

Lachen drückt sich dabei als das Nachlassen einer Spannung aus, die der suchende Verstand, wenn er das Erwartete nicht findet, in einem analogen Gefühl des Nachlassens im Körper „durch Schwingung der Organe, welche die Herstellung ihres Gleichgewichts befördert“²⁵² erlebt. Sinnlich erlebbar wird also gerade im Lachen die Vermittlung von Körper und Seele. Kants zu Ruhm gelangte Formulierung: „Das Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts“²⁵³ unterstreicht die Verbindung von Körper und Verstand, die für Kant auf einem Harmonieprinzip beruht. Seine Theorie des Lachens zeigt, dass die eigentliche Auflösung ins Nichts, die das Lachen auslöst, für den Verstand prekär wäre, der in seinen Anstrengungen plötzlich auf eine unerwartete Grenze gestoßen wäre. Aber er beschreibt, dass der einspringende Körper diese Unerfreulichkeit des Verstandes berichtige, oder zeitgenössisch gesprochen, kompensiere: „Eben diese Verwandlung, die für den Verstand gewiß nicht erfreulich ist, erfreut doch indirekt auf einen Augenblick sehr lebhaft.“²⁵⁴ Für Kant selbst reagiert das Lachen also, ähnlich wie bereits vorgestellt für den unter dem Einfluss seiner Kantstudien stehenden Plessner,²⁵⁵ auf eine nicht vom Verstand beantwortbare Situation. Das Lachen setzt nicht ein, wenn die Erwartung eintrifft oder in ihr Gegenteil umschlägt – dann macht sie betroffen – sondern wenn die Erwartung sich in Nichts verwandelt. Lachen begegnet plötzlicher Leere und bringt in ein Gleichgewicht der Lebenskräfte.

Die hieraus möglicherweise abzuleitende Regel, je größer die aufgebaute Erregung, desto größer die Eruption des Lachens, lässt sich für Prütting, in Manier der Neuen Phänomenologie, mit Begrifflichkeiten wie Engung und Weitung vereinnahmen. Aber dabei ist, wie man im mechanistischen Ansatz sehen wird, keineswegs eine deterministische Gleichung aufgestellt. Prütting beschreibt lediglich, dass bei größerer Erwartung, die sich in nichts auflöst, umso heftigeres Lachen in seinem eruptiven, bekundenden Charakter festzustellen sei.

Neben den vergesellschaftenden Effekten der vielfältigen Formen von Lachkultur – etwa Spiel, Scherz und Lustigkeit –, deren Notwendigkeit sich darlegt und nicht nur auf Praktiken des Auslachens, Verlachens oder des Bekundungslachens beschränkt, sondern ebenso interaktive und resonante Formen des Lächelns umfasst, wie sie Prütting für eine umfassende Lachstudie fordert, wird hier auch eine positive phänomenologische Beschreibung des eruptiven Lachens

²⁵¹ *KdU* B245-225

²⁵² Vgl. *KdU* B225

²⁵³ Ebd.

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ Vgl. Elke Völmicke: *Grundzüge neukantianischen Denkens in den Frühschriften und der „Philosophischen Anthropologie“* Helmuth Plessners. Alfter: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften 1994

vorgelegt, die insbesondere das Bekundungslachen in seiner existenziellen Bedeutung würdigt und nicht verdammt.

Prütting betont zu Recht bei Kant das Zusammenspiel leiblicher Fundiertheit und intellektueller Prinzipien, welches dessen Metaphysik auszeichnet und sich von der cartesianischen Dualität von *res extensa* und *res cogitans* löst. Die Vermittlung von intellektueller Erwartung (Beurteilung) und körperlicher Empfindung (Vergnügen) bildet so auch paradigmatisch Kants Ausgangspunkt im Schlüsselparagraphen zum Lachen.²⁵⁶ Als spezielles seelisch-leibliches Geschehen könnte man das kultivierte Lachen Kants als ein Beispiel für dessen grundlegende Synthese von Körper und Seele deuten:

Grundlage und Ausgangspunkt für diese Erklärung des Lachens ist eine bestimmte und für Kant sehr typische Interpretation des psychophysischen Problems, denn in der Vorlesung vom WS 1772/73 hatte er zum ersten Mal das Lachen als ein Synergie-Phänomen bestimmt, denn laut Kant denkt die Seele niemals allein, sondern immer nur ‚im Laboratorio des Körpers‘.²⁵⁷

Das Lachen bewegt als „innere Motion das ganze Lebensgeschäft im Körper“ und eine „Munterkeit des Gemüts“.²⁵⁸ Unmittelbares Spüren als eine Quelle der vermittelnden Erkenntnis von Sinnlichkeit und Verstand wird von Kant so fundamental rehabilitiert und interpretiert, dass damit der Dualismus einer entweder cartesianischen oder mystischen (à la Swedenborg) gedachten Vereinseitigung des seelisch-leiblichen Geschehens verhindert wird. Kant selbst schreibt:

Im Scherze (der ebensowohl wie jene eher zur angenehmen, als schönen Kunst gezählt zu werden verdient) hebt das Spiel von Gedanken an, die insgesamt, sofern sie sich sinnlich ausdrücken wollen, auch den Körper beschäftigen; und, indem der Verstand in dieser Darstellung, worin er das Erwartete nicht findet, plötzlich nachläßt, so fühlt man die Wirkung dieser Nachlassung im Körper durch die Schwingung der Organen, welche die Herstellung ihres Gleichgewichts befördert und auf die Gesundheit einen wohlthätigen Einfluß hat.²⁵⁹

Das Zusammenspiel und die Einordnung des Ineinandergreifens von Körper und Gedanken signalisiert, schon ohne den Begriff des Spiels stark zu machen, Kants positive Einstellung zu einer aufgeschlossenen Lachkultur. Die einfallsreiche Prägung von Johan Huizinga, den Menschen als spielendes Wesen darzustellen (*homo ludens*), wurzelt in ihrer Darstellung auch

²⁵⁶ Vgl. *KdU* §54, hier B222

²⁵⁷ Prütting 2016, S. 1073

²⁵⁸ Vgl. *KdU* B224

²⁵⁹ *KdU* B225

in dieser aufklärerischen Emphase des Spielens.²⁶⁰ Friedrich Schillers Ausspruch „[d]er Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt“, ist paradigmatisch geworden.²⁶¹

Lenz Prütting spricht in diesem Sinne von einer aufzufindenden *ars iocandi et ridendi*; „also die eutrapelistische Lachkultur; denn das Scherzen ist für Kant ein Spiel mit Ideen, eine spielerische Hin-und-her-Bewegung von Gedanken“ welche das Vergnügen einer aufgeweckten Gesellschaft ausmachen.²⁶² In diesem Sinne einer Kunst des Spielerischen und des Lachens auf Augenhöhe ließe sich auf ein fortgesetztes Erbe des *Cortegianos* wie es Baldassare Castiglione (1478–1529) beschrieb, hinweisen,²⁶³ und vor allem auf die englischen *Gentry* und die städtischen Milieus, in denen sich, um Jürgen Habermas zu paraphrasieren, der „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ vollzog.²⁶⁴ Geselliges Lachen unter einem Aspekt der modernen bürgerlichen Gesellschaft formal Gleichrangiger – dies lässt sich konkret als Topos der von Prütting so vorgeschlagenen Heiteren Aufklärung begreifen.

Dass dies allerdings nicht so rosig aufzunehmen ist, beweist ein ungetrübter Blick in die Tiefen der bürgerlichen Gesellschaft, die sich mit Hinblick auf die Epoche der Romantik und des 19. Jahrhunderts dem Lachen unter deutlich weniger geselligen Topoi nährt.

Ohne auf die der Aufklärung nachfolgende Epoche einer romantischen Ästhetik des 19. Jahrhunderts und deren Antwort zur Frage des Lachens dabei im Speziellen einzugehen – für die sich diese, wie Plessner dies bereits allgemeiner für die Ästhetik und Psychologie feststellte, eingehend interessiert hatte – gilt es auf deren Tendenz hinzuweisen: Denn gegenüber dem geselligen Lachen fokussiert diese mehr auf das einsame Lachen des Subjekts, dass dem Absoluten der Wirklichkeit machtlos gegenübersteht.²⁶⁵ Prütting, in seiner Sicht, macht darauf

²⁶⁰ Johan Huizinga: *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Übers. und Hg. Andreas Flitner. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 2009

²⁶¹ Vgl. Friedrich Schiller: „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“, in: *Die Horen*, Bd. 1, 2. Stück. Tübingen 1795, S. 51-94, hier S. 88

²⁶² Vgl. Prütting 2016, S. 1081

²⁶³ Baldassare Castiglione (1528): *Der Hofmann. Lebensart in der Renaissance*. Hg. von Albert Wesselski und Andreas Beyer. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach 2023

²⁶⁴ Vgl. Jürgen Habermas (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2013 (Vgl. auch zum historischen Kontext bei Prütting 2016, S. 663ff.)

²⁶⁵ Das historische Wörterbuch der Philosophie teilt die Autoren der Romantik mehr oder weniger in Adepten der Inkongruenz und Überlegenheitstheorie: „Matrix des Komischen ist hier durchweg das Verhältnis des Subjekts zum Absoluten, der Widerspruch zwischen der unendlichen Freiheit des Geistes und der notwendigen Beschränkung seiner endlichen Existenz auf der einen Seite, der Widerspruch zwischen Idee und Erscheinung andererseits. Das mit diesen Widersprüchen hervortretende Nichtige wird im Komischen positiviert, sofern Komik die Welt, sie aller Notwendigkeit und Vernünftigkeit enthebend, zum Spiegel der subjektiven Freiheit und Willkür macht. (Wolfgang Preisendanz: „Komische, Lachen“, in: J. Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4. Basel: Schwabe Verlag 1976, Sp. 889, DOI: <https://doi.org/10.24894/HWPh.1966>)

aufmerksam, dass sich kynisch-plebejische Figuren von desillusionierten ‚Ich-heiten‘ bilden, die nach der französischen Revolution in einem Dandyismus mit dem Schmerz anfangen gekonnt zu kokettieren. In Max Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* (1844), wie in Karl Rosenkranz *Ästhetik des Hässlichen* (1853) oder in Charles Baudelaires Texten, spiegle sich ein ästhetizistischer Protest „gegen die alles nivellierende Demokratie“ und Gesellschaft, welcher auch mit Mitteln des verzerrten Lachens und im Fratzenhaften seinen Groll kundtue.²⁶⁶ Prüttings Urteil über diese schwarze Lachtheorie bleibt dennoch ernüchternd: Diese brächte systematisch nicht viel Neues, allerdings sei sie höchst aufschlussreich für eine Mentalitätsgeschichte des schwarzen Humors und das fortgesetzte Erbe stoischer Lachfeindschaft.²⁶⁷

Allerdings gibt es in dieser Zeit einen einschneidenderen Registerwechsel in zwei neue Konzeptionen von Lach-Theorien, die beide, weder gänzlich auf heiterer Eutrapelie noch christlich-düsterer Lachskepsis beruhen – diese aber dennoch beerben – und in dieser Form erst im 19. Jahrhundert entstehen. Beide Ansätze lassen sich bei genauerer Betrachtung einem naturwissenschaftlichen Paradigma zuordnen, dem sie argumentativ das Lachen unterordnen.

5.3. Physiologische-energetische Tradition

„Wir sehen vielmehr den Körper an als ein System zusammengeordneter und in sich verwickelter physikalischer Massen, aus deren proportionalen physikalischen Einzelkräften unter den gegebenen Angriffspunkten und in Wechselwirkung mit äußeren Einflüssen der Ablauf der Lebenserscheinungen hervorgeht.“²⁶⁸

Die physiologische Tradition, wie sie Prütting luzide aus dem Konvolut verschiedener Wahrnehmungen des Lachens herauszuarbeiten weiß, versteht das Lachen, sein Wesen und seine Erscheinung grundsätzlich als eine Manifestation körperlicher Automatismen, die einem Reflexverhalten gleichen, das nach dem Schema von Reiz und Reaktion abläuft und Zwangscharakter aufweist. Dieses Verhalten ist dabei nicht ethisch zu unterdrücken oder mit Besonnenheit zu bremsen, sondern, gerade weil es als physiologisches und universelles Phänomen gedeutet wird, ein Geschehen, das jedem Menschen zustößt. Dabei ist dieses Reflexverhalten von einem Erlebnischarakter des Lachens und einem situativ absichtsvollen Vollzug, wie ihn Prüttings Ansatz einer Neuen Phänomenologie betont, weit entfernt. In diesem

²⁶⁶ Prütting 2016, S. 1150 (zu Stirner, Rosenzweig und Baudelaire siehe a.a.O., S. 1133-1153)

²⁶⁷ Vgl. a.a.O., S. 1157

²⁶⁸ Hermann Lotze: *Kleine Schriften*, 3 Bd., Leipzig: S. Hirzel 1885, S. 139-220, hier S. 203; zitiert nach Prütting 2016, S. 1202

Sinne wird Lachen als etwas Unverfügbares verstanden und klammert dabei seine verfügbaren oder tendenziell verfügbaren Formen aus, wie man sie in geselligen Runden, Interaktionen oder beim Lächeln absichtsvoll koordinieren kann, und wie sie für die eutrapelistische Lachkultur entscheidend war. Prütting weist mit Blick auf seine Idee einer mannigfaltigen Lachpalette darauf hin, dass dieses reflexologische Schema daher „situationsblind“ ist und es vom stillen Schmunzeln bis zum ekstatischen Lachausbruch nicht effektiv differenzieren könne.²⁶⁹

In dieser Tradition wäre die Auffassung bekannter und stilbildender Lachtheorien etwa Herbert Spencers oder Sigmund Freuds einzuordnen, die grundsätzlich im Lachen eine Abfuhr von aufgestauten Energien wahrnehmen, die bei bestimmten auslösenden Verhalten abgebaut werden und nach außen abgelacht werden müssen. In der analytischen Systematik des Lachens würden diese Autoren in „Relief-Theorien“ eingeordnet werden. Dieser Theorieansatz wäre demnach besonders ein auf den Körper und dessen physiologisches Geschehen blickender; und er wäre unter dem Schlagwort von Energie zu interpretieren, als dessen Ausdruck die physiologischen Kräfte sich im Lachen abbauen.

Ein zeitgeschichtlicher Zusammenhang, wie er für den Strukturwandel der Öffentlichkeit vom Absolutismus zum geselligen bürgerlichen Leben im schönwendigen Lachen angedeutet wurde, zeigt sich in diesem Fall in enger Bezugnahme zum Strukturwandel eines materialistisch-naturwissenschaftlichen Denkens innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts und der Dominanz der Hauptsätze der Thermodynamik. Bereits in der philosophischen Begriffsgeschichte kann man in der Ablösung des Begriffes, oder besser der polemischen Auseinandersetzung, von und mit der *Lebenskraft* durch den der *Energie*, Spuren dieses Paradigmenwechsels ausmachen. Der Begriff der Lebenskraft betont in seiner Komposition noch, wie Vitales und Physikalisches zusammenführbar sind und dennoch etwas Unkalkulierbares, biologisch Lebendiges dabei erhalten bleiben soll.²⁷⁰ Der Begriff der Energie hingegen findet nicht in einer biologisch-organischen Tradition seine Wurzeln, sondern im Kraftbegriff der Physik und Mechanik. Es verwundert daher nicht, dass dieser sogenannte physiologisch-energetische Ansatz im zivilisationsgeschichtlich bedeutsamen technischen Gerät der Dampfmaschine seine konkreteste und prägendste Analogie findet. Die grundlegend auszumachende Prämisse des energetischen Ansatzes lässt sich dementsprechend im Energieerhaltungssatz aufgehoben finden. Dieser wurde 1842 vom Heilbronner Arzt Julius Robert Mayer (1814-1878) formuliert und dessen Erläuterungen sind bezeichnenderweise reich

²⁶⁹ Vgl. Prütting 2016b, S. 208

²⁷⁰ Vgl. dazu auch Prütting 2016, 1034ff.

an solchen Analogien von Dampfmaschine und Körper.²⁷¹ Aufmerksam zu machen ist also auf die bestimmende „moderne Mythologie“ einer Verwobenheit von Lebendigem und Maschinellem, von Anthropomorphisierung und „Maschinalisierung“ des 19. Jahrhunderts (Dampfröscher, Dampfmenschen, Junker Hans Dampf etc.), die sich auch für das widerspenstige, schwer auszudeutende Phänomen des Lachens als einflussreich aufzeigen lässt.²⁷²

Für das Lachen hat dies besondere Konsequenzen. Es wird von nun an als plötzlicher Ausstoß überflüssiger oder unverwendbarer Energien behandelt und erfährt durch dieses energetisches Paradigma gleichzeitig eine völlig neue Einschätzung hinsichtlich seiner Funktion und seines Werts und Unwerts, wenn es im thermodynamischen Feld von kosteneffizienter Kalkulierbarkeit von körperlichen Handlungen beobachtet und vermessen wird. Lachen kann gar unter dem Gesichtspunkt von Verschwendung kostbarer organischer Energien erscheinen, wenn ihm nicht verborgene, physiologisch notwendige Entlastungsfunktionen zugeschrieben werden, weil ihm oberflächlich gesehen kein absichtsvolles Einwirken von der Innen- in die Außenwelt attestierbar scheint.²⁷³

Herbert Spencer (1820-1903), dem bezeichnenderweise eine Karriere als Ingenieur bei der britischen Eisenbahn seiner geisteswissenschaftlichen Laufbahn voransteht, nähert sich paradigmatisch vom physiologischen Standpunkt der Körperlichkeit aus dem Lachen reflexologisch, als solchem, das mit den Nerven verbundenen ist. Alle körperlichen Erscheinungen sind mit Sicherheit mit dem Gesetz von Nervenreiz, Transmission und Bewegung verkettet. Wie im physikalischen Raum gibt es Einwirkungen, Auswirkungen und Kraftfelder: „Nervous excitation always *tends* to beget muscular motion; and when it rises to a certain intensity, always does beget it.“²⁷⁴ Lachen wird, wie weiter unten zu sehen sein wird, in der *Physiology of Laughter* zu keiner nervenaufreibenden Sache, sondern zuallererst zu einer Sache der kalkulierbaren Logik der ein- und auswirkenden Energien des menschlichen Nervengestrüpps. In Analogie zum von Kraftfeldern umspannten Kosmos zeichnet sich eine Sicht auf das Lachen ab, die es zum determinierbaren Gegenstand im menschlichen nervösen

²⁷¹ Vgl. Prütting 2016, 1183f. Dort zitiert er eine aufschlussreiche Stelle aus Herbert Breger: *Die Natur als arbeitende Maschine. Zur Entstehung des Energiebegriffs in der Physik 1840-1850*. Frankfurt am Main 1982, S. 182f.: „Bei Tieren wie bei Dampfmaschinen ist die Bewegungsproduktion an einen Wärmekonsum gebunden; der Nahrung von Tier und Mensch entsprechen die Kohlen der Dampfmaschine; der Abnutzung der Organe eines Lebewesens entspricht die auch bei der Dampfmaschine erforderliche Reparatur; bei Dampfmaschinen und Lebewesen ist die Zufuhr von Luft für die Verbrennung und die Abfuhr schädlicher Stoffe gleichermaßen wichtig; Muskel, Dampfmaschine und Gewehr stimmen darin überein, daß jeweils nicht die gesamte chemische Energie in mechanische Energie verwandelt wird.“ (Breger 1982, S. 182f.; zitiert nach Prütting 2016, S. 1184)

²⁷² Für diesen Begriffsfund der „modernen Mythologie“ verweist Prütting auf Dolf Sternberger: *Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974 (vgl. dazu auch Prütting 2016, S. 1183ff.).

²⁷³ Vgl. Prütting 2016, S. 1184

²⁷⁴ Herbert Spencer: „On the Physiology of Laughter“, in: *Essays on Education and Kindred Subjects*. New Zealand: Floating Press 2009, S. 581-602, hier S. 583

Haushalt – umgeben von nervlich-energetischen Feldern – überhaupt und an sich macht. Für Spencer, der als Gründerfigur des modernen energetischen Ansatzes, im Erbe des *homme machine* und dem vorausgehenden cartesianischen Dualismus auftritt, ist das Lachen nun von der Perspektive des physiologischen Ablaufs, innerhalb dieses energetischen Paradigmas, her zu erklären – was nicht unbedingt dafür sorgt, das Lachen in seiner Verlaufsgestalt vollständig und erschöpfend getroffen zu haben. Zumindest muss man dies aus phänomenologischer Perspektive feststellen, da hierbei vor allem auf den die Person überkommenden und unverfügbaren Charakter eines Bekundungslachens fokussiert wird. Allerdings bleiben alle anderen Arten interaktiver und tendenziell verfügbarer Formen des Lachens dahingehend im Dunkeln.²⁷⁵

Spencer argumentiert dafür, dass Lachen als körperliche Bewegung ein Ausdruck von solcher *nervous excitation* ist. Die Bewegungen des Lachens sind dabei ziel- und objektlos und gehen nicht auf kausal determinierbare sinnvolle Handlungen und Zwecke zurück. Sie definieren nichtsdestotrotz gerade seinen außergewöhnlichen Charakter:

[w]e have to note that the muscular actions constituting it [the laughter] are distinguished from the most others by this, that they are purposeless. In general, bodily motions that are prompted by feelings are directed to special ends; as when we try to escape a danger, or struggle to secure a gratification. But the movement of chest and limbs which we make when laughing have no object. And now remark that these quasi-convulsive contractions of the muscles, having no object, but being results of an uncontrolled discharge of energy, we may see whence arise their special characters [...].²⁷⁶

Gerade weil der Druck, der, wie in einem Dampfkessel, keine Entladungskanäle findet, immer mehr angestaut wird und nicht zweckvoll abreagiert werden kann, baut er sich über die am häufigsten beanspruchten Wege solcher, anderer zweckvollen Handlungsschemata ab; Gliedmaßen und respiratives System, als mustergültig involvierte ‚Ventile‘ der menschlichen Handlung, entladen vorrangig die angestaunten Energien des Lachens schließlich:

For an overflow of nerve-force, undirected by any motive, will manifestly take first the most habitual routes; and if these do not suffice, will next overflow into the less habitual ones. Well, it is through the organs of speech that feeling passes into movement with the greatest frequency. The jaws, tongue, and lips are used not only to express strong irritation or gratification [...]. The class of muscles which, next after those of articulation, are most constantly set in action (or extra action, we should say) by feelings of all kinds, are those of respiration.²⁷⁷

²⁷⁵ Vgl. Prütting 2016, S. 1223

²⁷⁶ Spencer 2009, S. 590

²⁷⁷ A.a.O., S. 590f.

Die unkontrollierten Entladungen, die das Lachen darstellt, auf den habituell am stärksten genutzten Transmissionswegen und Entäußerungskanälen, evozieren zusammen mit dem *overflow* der *nerve-force* ein quasi hydraulisches Bild von überlaufenden Kräften, Reizen, Druck und Erguss. Die energetische Erklärung des Lachens sieht, bei ansteigendem Druck ohne zielgerichtete Entladung, eine herausbrechende unbestimmte Äußerung:

The channels along which the discharge was about to take place are closed. The new channel opened [...] is a very small one; the ideas and feelings suggested are not nearly numerous and massive enough to carry off the nervous energy to be expended. The excess must therefore discharge itself in some other direction; and in the way already explained, there results an efflux through the motor nerves to various classes of the muscles, producing the half-convulsive actions we term laughter.²⁷⁸

Ähnlich argumentiert Sigmund Freud (1856-1936) in seinem Buch *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* von 1905, in dem er sich explizit auf Spencer bezieht.²⁷⁹ Aus Prüttings Zusammenstellung einiger der prominenten, energetisch argumentierenden Autoren ist neben Spencer besonders auf diesen einzugehen.²⁸⁰ Denn Freud spezifiziert die Dynamik, die bei Spencer als unklassifizierte Energieströme einfließt und ohne auf gängigen Kanälen abreagiert werden zu können, auf den habituellen Wegen abgelassen werden muss. Bei Freud handelt es sich um ein dezidiert *psychisch*-energetisches Phänomen und ein Zusammenspiel aus aufgestauten und überschüssigen Energien, die durch Humor, Witz, Komik und dergleichen vom Unbewussten freigelassen werden, die sonst unterdrückt oder gehemmt würden. Grundlegend ist sein Argument darin auszumachen, dass eine Vorstellung, ein Gefühl oder eine Hemmung „erspart“ und quasi „umsonst“ oder „mit sehr geringem eigenen Aufwand erkauft [wird]. Sie wird sozusagen geschenkt.“²⁸¹ Das Lachen bezeichnet und speist sich aus der freigewordenen, überflüssigen Energie, die man sonst gegen einen viel höheren Preis einer Gedankenverbindung, Vorstellung oder einer Gefühlsbehandlung und -bewertung hätte unternehmen müssen. Die Energie, die an die konventionellen Erwartung gebunden sein würde, steht zur Verfügung und kann abgelacht werden. Es scheint neben dieser momentanen

²⁷⁸ A.a.O., S. 595

²⁷⁹ „Hingegen werden wir es uns nicht entgehen lassen, eine Ansicht über den Mechanismus des Lachens für unsere Zwecke zu verwerten, die sich in unseren eigenen Gedankenkreis vortrefflich einfügt. Ich meine den Erklärungsversuch von *H. Spencer* in seinem Aufsatz ‚Physiology of Laughter‘.“ (Sigmund Freud: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. in: *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Frankfurt am Main: S. Fischer 1940, S. 163)

²⁸⁰ Prüttings detaillierte Beschreibung findet sich unter dem polemischen Titel „Im Irrgarten der Energetik oder die Frage nach den Metamorphosen organischer Energie“. Dort bearbeitet er weitaus mehr Autoren als hier zur Darstellung kommen (vgl. Prütting 2016, S. 1164-1340).

²⁸¹ A.a.O., S. 166

Befreiung, Umgehung und überschüssig vorhandenen Energie ein zweites, dies fundierendes Argument zu geben. Dieses fokussiert auf die angestaute, quasi schon verdichtete und verdrängte Aggressivität, die immer verfügbar und als Beiprodukt des Zivilisationsprozesses, das Residuum der Energien ‚beeinflusst‘. Denn stauen sich, durch noch mehr Verdrängung und Zusammenschiebung der eigentlichen Triebe, nur noch mehr potenziell ausagierbare und nach außen drängende Energien an, die herausströmen werden, sobald ein ‚Ventil‘ geöffnet wird.

Die aufgestaute und eingesparte Energie, die sonst mit der Tabuisierung und der Hemmung beschäftigt wäre, bekommt einen bestimmten Hort, der auf vor allem sexuelle Spannung und Konflikte hin in Freuds Orbit untersucht wird. Freuds Obsession für solcherlei angehäuften Spannung findet sich konkret vom Dampfkessel auf den Orgasmus übertragen; genauer in einer „unerfüllte[n] sexuelle Energie, die ersatzweise über das Lachen abgeführt wird, weshalb diese ‚Abfuhr‘ in Form des explosiv herausplatzenden Lachens“ stattfindet.²⁸² Harmlose Witze sind, gerade weil es ihnen an explosiver Ersatzerfüllung mangelt, daher für Freuds *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* eher uninteressant,²⁸³ obwohl auch sie ansatzweise zeigen, dass hinter dem harmlosesten Lachen ein kleiner Ausstoß, ein kleiner Ausdruck angesammelter Energien steckt. Für Freud bildet allerdings die Zote und der tendenziöse Witz mit aggressivem Potential den Untersuchungsgegenstand, der eruptiv auf das Unbewusste blicken lässt und in dem sich die aufgespeicherte sexuelle Energie und ihre Verdrängung abreagieren und manifestieren können. Die Zote und der obszöne Witz sind dabei auf ein Lustobjekt gerichtet oder haben eine zielende Tendenz auf etwas. Die Zote will das Lustobjekt gar über die Erregung des Redenden in Kenntnis setzen. In diesem Sinne wertet sie Freud geradezu als Verführungsversuch.²⁸⁴ Er schreibt:

Die Zote ist also ursprünglich an das Weib gerichtet und einem Verführungsversuch gleichzusetzen. Wenn sich dann ein Mann in Männergesellschaft mit dem Erzählen oder Anhören von Zoten vergnügt, so ist die ursprüngliche Situation, die infolge sozialer Hemmnisse nicht verwirklicht werden kann, dabei mit vorgestellt. [...] Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Lust, das Sexuelle entblößt zu sehen, das ursprüngliche Motiv der Zote ist.²⁸⁵

Eine andere Form des Richtung-habenden, sprich tendenziösen Witzes, ist der aggressive Witz, der die latente Aggressivität zu ebensolchen kulturellen Ritualen hin sublimiert, anstatt sie in direkten Verführungs- oder Vergewaltigungsversuchen auszuleben oder durch Anspielungen zu

²⁸² Prütting 2016, S. 1276

²⁸³ Vgl. a.a.O., S. 1274

²⁸⁴ Prütting verweist hier auf die bereits von Hildegard von Bingen stammende Definition der Zoterei, welche ein „Geschlechtswind sei der aus dem Hoden qualmt“ (vgl. Prütting 2016, S. 489; 1275).

²⁸⁵ Freud 1940, S. 106

entblößen.²⁸⁶ Freuds Erklärung des Lachens besteht also im Grunde genommen in der latent vorhandenen Lust, die unterdrückt und aufgestaut, plötzlich von Anspielungen, Zusammenziehung, Verdichtungen und Sinnüberlagerungen im Lachen freigesetzt werden kann und manifest zu Tage tritt. Dabei ist der Witz und Humor selbst eine sublimierte Form von Ersatzbefriedigung, die sich vorrangig psychisch abspielt, und in der stellvertretenden Form des explosiven Drangs nur im herausplatzenden Lachen sich kundtut. In diesem Sinne vergleicht Freud seine Arbeit zum Witz auch als Fortführung seiner Traumdeutung. Traum und Witz bieten zwei vorzügliche Möglichkeiten, solcherlei seelisches Geschehen „umwandelnder Vorgänge“ zu beobachten, die Unbewusstes lesbar werden lassen.²⁸⁷ In diesem Sinne wäre von Traumarbeit als Ausdeutung genauso zu reden wie von Witz- und Humorarbeit.

Gelacht wird für Freud, weil man die Energie und die Kraft, die zur Sublimierung der Lustimpulse aufgenommen werden muss, im Witz umgeht und außer Kraft setzt. Beispielsweise heißt es da: „Der Witz wird uns gestatten, Lächerliches am Feind zu verwerten, das wir entgegenstehender Hindernisse wegen nicht laut oder nicht bewusst vorbringen durften, wird also wiederum Einschränkungen umgehen und unzugänglich gewordene Lustquellen eröffnen.“²⁸⁸ Für Freuds Witz und seine Funktion, zum Lachen hin auslösend zu wirken – als dem erst eigentlich physiologisch-energetischen Abbau der Spannung – gilt grundsätzlich, dass dort zwei Prinzipien vereinbart werden. Er kombiniert die kathartische Funktion der im Lachen freigesetzten aufgestauten Affekte (auf deren befreiende Wirkung im Lachen bereits bei Aristoteles hingewiesen wurde) mit dem Prinzip energetischer Ökonomie (wie es bereits in den Worten ‚erkauft‘ und ‚geschenkt‘, ‚Aufwand‘ und dergleichen auffällig geworden ist). Was an Spannungen und Hemmungen sich aufbaut, muss in Verdrängungen, Verdichtungen und Verschiebungen abgebaut und zur Seite geschafft werden. Dies geschieht vor allem über die bei Spencer noch als ziel- und nutzlos erscheinenden unspezifischen Abreaktion im Lachen des Menschen. Allerdings erscheint es nicht mehr ulkig oder unverständlich, sondern im Hinblick auf die Erschließung der Psyche durch Freud in seiner Funktion gesteigert angehoben. Aus einem physischen Vorgang, der auf mehr oder weniger unerklärliche Weise *durch* den Kopf geht, wird ein funktional entlastender, der sich vor allem *im* Kopf und dem Seelenhaushalt abspielt. Das Energieerhaltungsgesetz des 19. Jahrhunderts spiegelt sich in diesem Bild des psychischen Hochleistungsautomaten und Dampfkessels, „dessen Wände von kulturell erworbenen Hemmungen zusammengehalten werden“.²⁸⁹

²⁸⁶ Vgl. Prütting 2016, S. 1280

²⁸⁷ Vgl. Freud 1940, S. 28.

²⁸⁸ A.a.O., S. 113

²⁸⁹ Vgl. Prütting 2016, S. 1290

Freud verbindet kathartische Wirkung mit seiner modernen Psychopathologie, die Quantitäten von psychischen Energien konkret in eine physiologische Erklärung des Lachens miteinbezieht, und auf deren eigentliche ursprüngliche Motivation verweist. Darin geht er über Spencer hinaus. Physiologische Prozesse – und spezifisch nicht deren sichtbare, sondern deren unsichtbare Vorgänge – sind psycho-pathologisch zu entfalten, wenn man sie vollständig verstehen will:

Wir würden sagen, das Lachen entstehe, wenn ein früher zur Besetzung gewisser psychischer Wege verwendeter Betrag von psychischer Energie unverwendbar geworden ist, so daß er freie Abfuhr erfahren kann. [...] Die Begriffe ‚psychische Energie‘, ‚Abfuhr‘ und die Behandlung der psychischen Energie als einer Quantität sind mir zur Denkgewohnheit geworden, seitdem ich begonnen habe, mir die Tatsachen der Psychopathologie philosophisch zurechtzulegen und bereits in meiner ‚Traumdeutung‘ (1900) habe ich [...] die an sich unbewussten psychischen Vorgänge, und nicht die Bewusstseinsinhalte als das ‚eigentlich psychisch Wirkungsfähige‘ hinzustellen versucht.²⁹⁰

Die Argumentation eines energetischen Abfuhrprozesses bleibt dabei gleich. Die aufgestaute Lust, die sich nicht durch anderweitige Sublimierungen, Rituale oder Triebhandlungen abbauen lässt – „nicht verwendbar“ ist – wird durch den unspezifischen Kanal des Ablachens beseitigt. Die Präposition verrät dabei, welche phänomenologische Beobachtung und welche dominante Form des Lachens in diesem energetischen Ansatz prägend ist.

Im Gegensatz zu Spencer meint das Unspezifische des Lachens allerdings bei Freud nicht mehr, dass dies nicht ausdeutbar wäre. Gerade in dieser oberflächlichen Ziellosigkeit oder willkürlichen Art der plötzlichen Explosion, lässt sich nicht nur ein Notfalltor für alle Abreaktionen feststellen, sondern die präzise Struktur von Hemmungen und Anspannungen, eine Triebökonomie von Verausgabung und Einlassung ablesen, die den Blick auf das Unbewusste besser freigibt als alle zieldirekten, leicht lesbaren Handlungen und Äußerungen. Aus dem unspezifischen Charakter des Lachens gewinnt Freud den Vorteil seiner eigentlichen Interpretation. Besonders bei Freud bekommt das rationale Kalkül einer energetischen Ökonomie, auch und gerade hinsichtlich des exzesshaften, sinnlos erscheinenden Lachens, größte Bedeutung. Spencers Ziellosigkeit und gerade so als nützlicher Abwurf interpretierbare Form unspezifischer Antwort auf Energiestau, wird bei Freud zur lohnenswerten Einsicht in den latenten Triebhaushalt des Menschen umgedeutet und ‚ausgeschöpft‘.

Dabei ist die funktionale Bedeutung des Lachens für den Menschen wie für den Analytiker eminent. Das nutzlose wird zum nützlichen Instrument der Triebstruktur. Daran gewinnt nicht

²⁹⁰ Freud 1940, S. 164f.

nur der aufmerksame Freud, sondern prinzipiell der dauersublimierende Mensch seine kleinen Freuden, wenn er das Unterdrückte in gedrängter Form herausjagen kann. Lachen ist in keinem anderen Werk so eng an den Ausdruck einer „Ersparung“ gebunden wie bei Sigmund Freud.²⁹¹ Er spricht es selbst aus: „Wir dürfen uns wohl den Vergleich der psychischen Ökonomie mit einem Geschäftsbetrieb gestatten.“²⁹² Sein eigener geschäftsmäßiger Katalog der Formen des Lachens reduziert sich indessen auf dieselbe Monostruktur; dieselbe Bewegung eines einsparenden Aufwands, der, weil er nicht weiter sublimiert werden muss, abgelacht werden kann. Freud repetiert so auch wie eine Maschine: „Wir hoffen nun auch dargetan zu haben, daß die Widersinnstechniken des Witzes einer Lustquelle entsprechen. Daß diese Lust aus Ersparung an psychischem Aufwand, Erleichterung vom Zwange der Kritik, hervorgeht, brauchen wir nur zu wiederholen.“²⁹³ Diese Aufwandseinsparung ist in jedem Fall der Anlass für ein abgestottertes Wesen des Lachens, das demnach versiegen oder anhalten müsste, wenn alle aufgespeicherten, sublimierten Energien veräußert wären. Freud beschließt sein Werk, das er in drei Untersuchungen von Witz, Komik und Humor gliederte, für alle drei folgendermaßen auch gleichgeschaltet:

Wir stehen nun am Ende unserer Aufgabe, nachdem wir den Mechanismus der humoristischen Lust auf eine analoge Formel zurückgeführt haben wie für die komische Lust und den Witz. Die Lust des Witzes schien uns aus *erspartem Hemmungsaufwand* hervorzugehen, die der Komik aus *erspartem Vorstellungs(Besetzungs)aufwand* und die des Humors aus *erspartem Gefühlsaufwand*. In allen drei Arbeitsweisen unseres seelischen Apparats stammt die Lust von einer Ersparung; alle drei kommen darin überein, daß sie Methoden darstellen, um aus der seelischen Tätigkeit eine Lust wiederzugewinnen, welche eigentlich erst durch die Entwicklung dieser Tätigkeit verlorengegangen ist.²⁹⁴

In diesem Zitat wird deutlich, wie die Formulierungen in Freuds Theorie tatsächlich im seelischen „Apparat“ zusammenlaufen, nicht unähnlich einer Maschine, die wie in einem psychischen Betrieb nach Aufwandseinsparung funktioniert. Das Lachen in dieser Form für Freud bekommt einen stotternden Charakter, der entgegen dem zufriedengestellten Ausdruck des seligen Lächelns eines restlos glücklichen Säuglings („his majesty the baby“)²⁹⁵ im erwachsenen Menschen phänotypisch eine Beschreibung zugesprochen bekommt, die somatisch eher an die Entgleisung der Züge erinnert. Wenn Freud, diesem Kontrast folgend,

²⁹¹ Vgl. a.a.O., S. 133ff.; 137; 139; 140; 143; 154; 166; 175f.

²⁹² A.a.O., S. 179

²⁹³ A.a.O., S. 143

²⁹⁴ A.a.O., S. 269

²⁹⁵ Freud verwendet diesen Ausdruck in: Sigmund Freud: *Zur Einführung des Narzißmus*. in: *Gesammelte Werke*. Bd. 10. Frankfurt am Main: S. Fischer 1940b, S. 157

schreibt, dass dieses Lächeln an lustvoller Übersättigung „das Grundphänomen des Lachens“ bilde, an dem sich dieses in lustvollen Momenten orientiere,²⁹⁶ dann schwindet dennoch im eruptiven Lachen die Glaubwürdigkeit eines solchen harmlosen Spannungsausgleichs. An das abgestotterte Lachen, dessen explosiver Charakter für Freud gerade den Durchbruch des Unbewussten attestiert, erinnert im seligen Lächeln des Säuglings, der sich durch die Mundwinkelverziehung der weiteren Nahrungsaufnahme verwehren soll, nichts. Drückt dieses Lächeln den Entschluss eines „‘Genug‘ oder vielmehr ‚Übergenug‘“ aus, wie Freud sagt,²⁹⁷ so ruft das Lachen doch eigentlich mit aufgesperrtem Mund „Mehr oder vielmehr Noch-mehr“ und möchte alle Energien abwerfen. Lachen im Gegensatz zu diesem selig schließenden Lächeln möchte nicht Einfluss verhindern, sondern die unbewusst angestauten Energien mit offenem Mund abfließen lassen.

Dem narzisstischen Lachen des Babys nach scheint die ganze Welt es selbst zu sein; völlige Bedürfnisbefriedigung bedeutet eine Art seliges Lächeln, die völligen Spannungsausgleich zwischen Bedürfnis und Sublimierung bedeuten würde. Lachen bezieht sich dementsprechend auf ein Außen, in das es sich ergießt und das es braucht, um gereizt und ausgelöst zu werden – und überfließen zu können. Dem nicht als permanenter Narzisst auftreten können den Erwachsenen, der sich auf Kompromisse in Umwegen, Abkürzungen und Verdichtungen durch Witze, Komik und Humor einlassen muss, ist nach Sublimierung das selige Lächeln nach vollkommener Zufriedenheit zugleich eher ein effektvoller Mechanismus der Imitation geworden, der bewusst eingesetzt Kontrolle über Situationen und mimische Bekundung darüber ausdrücken kann, angeblich in dem Gleichgewicht zu sein, das doch die Welt ihm selten vergönnt.²⁹⁸ Ein plötzliches Lächeln entlarvt in dieser Logik auch jedes nur interaktive Lächeln als maskenhaftes – wenn man von einem tatsächlich zu erreichenden seligen Lächeln bei völliger Bedürfnisbefriedigung überhaupt im Sinne Freuds kritischer zivilisatorischer Schriften und vorgeführten Personen, die voller Neurosen und Über-Ich Kommandos sind, reden kann. „His majesty the baby“ gibt in diesem Sinne, außerhalb eines imaginierten paradiesischen Urzustandes – der stark alles jenseits des Lustprinzips vorwegnimmt – keine Auskünfte über das Unbewusste. Es bleibt daher auch mehr ein bedeutungsleerer Ursprungsort und Nullpunkt der Seligkeit. Der laut Auflachende hingegen zeigt etwas von seinem tatsächlichen „Kind im Patienten“ auf, weil er sich ins Unbewusste blicken lässt.

²⁹⁶ Freud 1940b, S. 164

²⁹⁷ Vgl. ebd.

²⁹⁸ Freuds Theorie des seligen Lächelns erinnert stark an das postkoitale selige Lächeln, dass nicht mehr verlangt, bevor es wieder mehr verlangt. Einen weiterführenden Gedankengang zum „*petite mort*“, der Seligkeit und dem vollkommenen Spannungsausgleich kann man sich mit Verweis auf die später für Freud bedeutsam werdenden Fragen zum Todestrieb bewahren.

Wie das nichtssagende, sich der Triebökonomie entziehende selige Lächeln, so sind im engeren Sinne auch Traumdeutungen schwieriger zu tätigen als jene des eruptiven Lachens. Träume sind nicht oberflächlich somatisch und körperlich ablesbar, sondern müssen erst mitgeteilt werden. Dem Lachen kommt in dieser Schlüsselloch-Logik Freuds eine eigentliche Zentralstellung zu, weil es auf offener Straße und in jeder Lebenslage ins Unbewusste blicken lässt. Dem lachenden Zivilisierten ist entglitten, dass er seine eigenen Bedürfnisse nicht über alles stellen darf und schamlos zeigen kann. Gerade die abendländische Bürgerlichkeit hat im Traum und im Phänomen des Lachens – speziell im zu untersuchenden Witz – für Freud noch zwei Türen zum Unbewussten bewahrt, durch die hindurch das ursprünglich angestrebte narzisstische Gleichgewicht und seine direkte Befriedigung noch durchschimmert, so dass man es in seinen Umwegen und Brechungen einsehen kann. Im Lachen gibt der bürgerliche Patient kund, über unbewusste Bedürfnisse und Lüste in ihm ein Urteil abgegeben zu haben – wie schwer auch immer dieses zu deuten verbleibt.

Neben diesen beiden Vertretern eines mechanistischen-energetischen Modells im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert findet sich noch ein dritter Vertreter dieses Paradigmas in der Mitte des letzten Jahrhunderts im österreichischen Zoologen, Verhaltensforscher und Nobelpreisträger Konrad Lorenz (1903-1989). Lorenz hatte 1937 mit *Über die Bildung des Instinktbegriffes*²⁹⁹ ein Modell der instinktmäßig angeborenen Reizkombinatorik formuliert und in späteren Werken ganz explizit ein sogenanntes „psychohydraulisches Instinktmodell“ vorgestellt, dass das Modell physikalischer Art dupliziert.³⁰⁰ Dass psychologische Modell einer Reaktion auf Reize und Sublimierungen, Lust und Unlust ist dabei im psychohydraulischen Instinktmodell, wie der Begriff des Instinkts schon verrät, ein angeborenes und keines einer bestimmten Kulturstufe oder eines Charakters von Sublimierung. Man kann in dieser Erweiterung nicht nur eine mechanistische Art (Spencer), oder eine kulturtheoretisch durch Triebenergien und deren Unterdrückung fundierte Art das Lachen zu deuten erblicken (Freud), sondern in der Sichtweise der Verhaltensforschung auch eine biologisch deterministische (Lorenz).

Diesem explizit hydraulischen Modell nach erfolgt eine Instinktbewegung, wenn eine kritische Schwelle an Reizen ausgelöst wurde. Ein Bassin an Wasser (als innere Handlungsbereitschaft bezeichnet) erfährt durch einen Schlüsselreiz eine Öffnung des Ventils (Reizschwelle), so dass

²⁹⁹ Konrad Lorenz: „Über die Bildung des Instinktbegriffes“, in: *Die Naturwissenschaften* 25, Nr. 21 (1937), DOI: <https://doi.org/10.1007/BF01774269>

³⁰⁰ Beispielsweise später in den *Grundlagen der Ethologie* (vgl. dazu Konrad Lorenz: *Vergleichende Verhaltensforschung. Grundlagen der Ethologie*. Wien/Berlin: Springer 1978, S. 143).

Wasser aus dem gefüllten Tank abfließen kann (Instinkthandlung). Dann läuft das Wasser ab und man handelt, besser gesagt wird zur Reaktion gedrängt. Folgenreich ist dies für das Lachen, obwohl Lorenz darüber nicht direkt redet, weil es Spencers mechanistisches Vokabular in das der Biologie und Verhaltensforschung transponiert. Denn unter diesem Modell kann man, analog zu Spencers Energieaufstauung, das Lachen nicht als eindeutiges Verhalten oder gar als instinktives Verhalten bewerten, sondern muss in ihm eine Übersprungshandlung sehen für den komplexen Fall von ausbleibenden Schlüsselreizen, die das angestaute Reizpotenzial ausagieren würden.

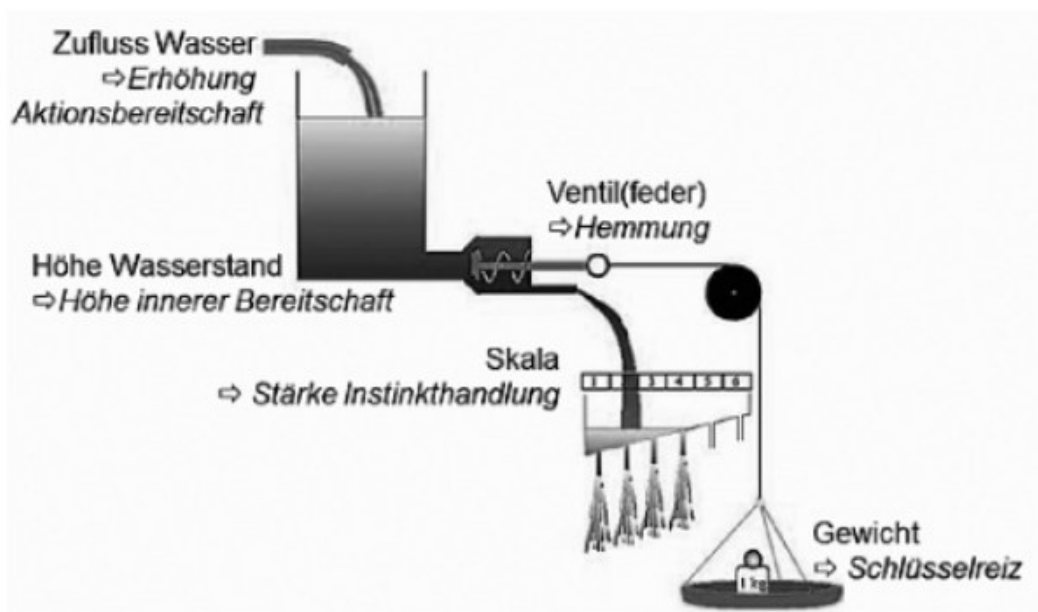


Abbildung 2: Psychohydraulisches Instinktmodell nach Konrad Lorenz. Wiedergegeben in Walter R. Kaiser: Die Schlange in uns. Warum und wie wir verführbar sind. Norderstedt: Books on Demand 2012, S. 19.

Prütting sieht Lorenz deswegen als Fortführenden des energetischen Spiels aus Reiz-Reaktions-Schemata und blockierten Kanälen: „Bleibt dieser erwartete Schlüsselreiz aber über längere Zeit aus, so ‚staut‘ sich laut Lorenz die für die Ausführung der Instinkthandlung bereitgestellte Energie und es kommt zu einem reizunabhängigen Hervorbrechen der Instinkthandlung, zu einer ‚Leerlaufreaktion‘.“³⁰¹ Hier, schreibt Lorenz, „springt“ die spezifische Erregung sozusagen in eine andere Bahn ‚über‘ und es erfolgt eine ebenso unerwartete wie unpassende Bewegungsweise.“³⁰² Dies erklärte, dass ein Phänomen wie das Lachen, bei zu viel einströmenden Reizen und unpassenden auslösenden Schlüsselreizen, welche instinktive

³⁰¹ Prütting 2016, S. 1312

³⁰² Konrad Lorenz: *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre. Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 2. München: Piper 1971, S. 21

Handlungen nicht auslösen, wiederum als irrtümliches, zielloses Abreagieren des aufgestauten Reiz- und Energiereservoirs erscheint – wie dies schon bei Spencer interpretiert worden war.³⁰³ Neben dem mechanistischen Modell von Spannungsabbau ist deshalb auch im Sinn einer *history of ideas* und der Suche nach entscheidenden Begriffen und Elementen vom hydraulischen Modell als einem prägenden Schlüsseltheorem zu sprechen. Zwischen Wasserdruck und Dampfmaschine findet auch Lorenz eine Erklärung:

Ich bin im allgemeinen kein großer Freund physikalischer Denkmodelle für biologische Vorgänge [...]. Trotzdem glaube ich [...] ein physikalisches Gleichnis dafür gebrauchen zu dürfen, wie sich die Instinkthandlung und die sie auslösenden Reize bei und zwischen den Abläufen verhalten. [...] Es ist, als würde ein Gas dauernd in einen Behälter gepumpt, in dem der Druck daher kontinuierlich im Wachsen ist, bis es unter ganz bestimmten Umständen zu einer Entladung kommt.³⁰⁴

Ob Wasser, Gas oder Energieteilchen: die Argumentation der Energetiker bleibt dieselbe. Lachen manifestiert die Abfuhr der durch Erregung angesparten Energie; Stau und plötzliche Ventilöffnung führt zum Durchbruch. In diesem Sinne ist der Energie-Erhaltungs-Satz des 19. Jahrhunderts schlussendlich auch auf den Organismus übertragbar. Auch wenn Neuropsychologie und Hirnforschung seit den 1970ern gezeigt haben, dass reaktives Verhalten deutlich komplexer ist, kann man dennoch eindeutig von einem der einflussreichsten Paradigmen des letzten Jahrhunderts sprechen.³⁰⁵ Inwieweit diese energetischen Modelle nicht nur für das Lachen, sondern für eine Affekttheorie folgenreich sind, bleibt hier nicht der Platz zu debattieren. Der inflationäre Gebrauch des Wortes ‚Energie‘, auch unter anderen möglichen *catchwords*, ist dabei noch nicht abgeklungen.³⁰⁶

In diesem Sinne fallen auch Theorien des Lachens jüngster Zeit ins Auge. Etwa ist Klaus Theweleits Studie *Das Lachen der Täter. Breivik u.a.* zu nennen.³⁰⁷ Auch diese beruht größtenteils auf einer energetischen Annahme eines zum Spannungsausgleich drängenden

³⁰³ „Besonders scheint dies dann stattzufinden, wenn die normale, der Situation adäquate Bewegung aus irgendwelchen Gründen am Ablauf verhindert wird.“ (ebd.)

³⁰⁴ Konrad Lorenz: *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre. Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 1. München: Piper 1965, S. 334 (vgl. dazu auch Prütting 2016, S. 1313)

³⁰⁵ Viel Kritik richtet sich dabei auf das Theorem der Leerlaufhandlung, die tatsächlich auch im ökonomischen Sinne, zwar von außen betrachtet als leer und sinnlos erscheinen mag, aber unter Berücksichtigung der vollen Umstände wohl eindeutig zweckgerichtet und angemessen ist. Prütting verweist unter anderem auf Hanna-Maria Zippelius: *Die vermessene Theorie. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Instinkttheorie von Konrad Lorenz und verhaltenskundlicher Forschungspraxis*. Braunschweig: Vieweg 1992, S. 71 (vgl. dazu auch Prütting 2016, S. 1321ff.)

³⁰⁶ Ein eindrückliches Beispiel der Vermengung vitalistischer und energetischer Konzepte zeigt sich vielleicht auch im potenziellen Schlagwort des 21. Jahrhunderts der „Intensität“ (vgl. Tristan Garcia: *Das intensive Leben. Eine moderne Obsession*. Berlin: Suhrkamp 2017).

³⁰⁷ Klaus Theweleit: *Das Lachen der Täter. Breivik u.a. Psychogramm der Tötungslust*. Salzburg/Wien: Residenz Verlag 2015.

Ausagierens schlecht ausgelebter resonanter Beziehungen. Theweleit beruft sich auf den Term der Homöostase, den er unter Verwendung psychoanalytischen Theorieerbes auf die Erklärung eines unverständlichen Lachens mordender Gewalttäter anwendet. Weil diesen entwicklungspsychologisch nicht gelungen ist, weniger gewaltvolle Arten des Ausagierens und Spannungsauf- und abbaus auszubilden, zerschlagen diese die sie umgebenden Dinge in Brei und Matsch und stellen so wieder einen ausgeglichenen, unbedrohten Zustand in vermeintlicher Homöostase her. Ihre aufgestauten Energien, die nicht in Liebesbeziehungen oder gelungenen Körperschemen abgefangen oder harmlos abreagiert werden können, platzen aus ihnen heraus. Das Lachen begleitet diesen Ausbruch, wenn es zur Abreaktion kommt. Es unterstreicht den losgelösten Moment in dieser Abreaktion von aufgesparter, mühsamer Zusammenhaltung in den fragilen Zusammenschlüssen der Männerkörper.

Vieles von diesem hydraulischen Affektdispositiv findet sich derweil auch unter anderen „letzten Epigonen der energetischen Schule“, wie sie Prütting unter anderem auch für Georges Bataille, Hans Hass und Cyril Burt ausmacht.³⁰⁸ Wilhelm Reichs Theorie der „orgastischen Potenz“ beispielsweise, verstanden als Hingabe an das Strömen der biologischen Energien ohne jede Hemmung, geht affekttheoretisch im ‚Haushalt‘ einer theoretisierten Ökonomie der Reize in dieselbe Richtung von Homöostasen und Ventilen, von der man annehmen kann, dass sich Theweleit und andere inspiriert haben zeigen lassen.³⁰⁹

Ohne auf weitere Beschreibungen einzugehen, lässt sich in dieser Einordnung des Lachens in energetische Ansätze eine Idee des hier zu Grunde liegenden Paradigmas dieser Lachtheorien gewinnen.

Alle Theorien, die mit Druck, Spannungen, Homöostasen, Reflexen und körperlich notwendigen Zuckungen arbeiten und diese zusammenbringen, seien sie noch so sublime, etwa als Neurosen und Ticks, beschreiben den Menschen als in dieser Hinsicht energetisch determiniert. Für das Phänomen des Lachens und die Konzeptualisierung des Lachens in einer solchen Wahrnehmung heißt das erstens, dass dem Lachen eine „Signatur einer Krise“ anhaftet.³¹⁰ Zweitens bedeutet es, dass es aus Seelentiefen und Abgründen kommt, die nicht Rückschlüsse auf eindeutige Reaktionsverweise liefern, sondern Lachen umweghaft als

³⁰⁸ Zu diesem Thema und weiteren Autoren: vgl. Prütting 2016, S. 1319ff.

³⁰⁹ Diese Potenz „ist die Fähigkeit zur Hingabe an das Strömen der kommenden biologischen Energie ohne jede Hemmung, die Fähigkeit zur Entladung der hochgestauten sexuellen Erregung durch unwillkürliche lustvolle Körperzuckung.“ (Wilhelm Reich: *Die Funktion des Orgasmus. Sexualökonomische Grundprobleme der biologischen Energie*. Köln: Verlag Kiepenheuer & Witsch 1969, S. 94)

³¹⁰ Diesen für Prütting entscheidenden Ausdruck prägt der deutsche Psychiater und Neurologe Ewald Hecker (Vgl. Hecker 1973; dazu Prütting 2016, S. 1324).

reizunspezifisch, ziellos und daher schwer verortbar gedeutet wird. Schließlich impliziert es drittens, dass vor allem in der psychoanalytischen Ausformulierung dieses Ansatzes das Lachen regressiven Charakter offenbart, der aber im Unterschied zur ethischen Verurteilung dieser Regression und Unfähigkeit sich zu beherrschen (wie im Ideal des stoischen Weisen), im besten Fall in ernsthafter Manier untersucht, gar zu einem Schlüssel des menschlichen Verständnisses werden kann.

Zu reklamieren bleibt das rigide, alles zermalmende und immer anwendbare Schema von Reiz-Reaktion sowie von Spannungsauf- und abbau, welches als grundlegendes Modell sich herausnimmt, das nicht Bestimmbare zu bestimmen und auch die kuriosen Geschehnisse beim Lachen sinnvoll auszudeuten vermag. Die Formen des Lachens und seine Kriterien sind jedoch hier keinesfalls letztgültig beschreibbar gegeben oder situativ angemessen ausgeschöpft. Prütting seinerseits stellt fest, dass dieser rigorose energetische Ansatz auch unter Vorzeichenänderung einer allgemeinen Intensität, Lebenskraft oder einem nicht quantifizierbaren Strom merkwürdig protokollartig verfährt. Er sieht darin eine gewisse Beliebigkeit des immer gleichen Paradigmas und meint, „daß die ominöse aktionsspezifische Energie einmal als unerschöpfliche Lebenskraft, dann aber wieder als begrenztes Energie-Quantum verstanden wird, wie es eben gerade passt“.³¹¹

Vor allem aber nimmt dabei der energetische Ansatz sich nicht zum Ziel, die spezifische Verlaufsgestalt des Lachens zu beobachten und ihre Form des Spannungsausgleichs von anderen solcher möglichen Formen plausibel abzugrenzen – ohne dabei alles zu gleichartigen Spannungsabfuhr zu degradieren. Abgesehen davon ist er auch innerhalb seines Paradigmas schwer in der Lage, in messbarer Größe eine solche Energie auszurechnen, die als solche des Lachens und seiner mannigfaltigen Formen verausgabt werden müsste. Die grundlegend einzuwendende Kritik Prüttings drückt sich folgendermaßen aus:

Hier stellt sich natürlich sofort die Frage, warum diese plötzlich frei gewordene Menge an Energie ausgerechnet in Form von Lachen abfließen soll und nicht z. B. in Form von Zittern, Trampeln, Händeringen oder als Sprint ums Haus, was ja auch denkbare Kanäle zur Abfuhr kinetischer Energie wären, oder warum die Abfuhr von Energie nicht in Form von Wärmeenergie, also z. B. als Fieber, geschieht, in dem die überflüssige Energie abgestrahlt werden könnte.³¹²

Eine eingängige Kritik, auf die Prütting aufmerksam macht, warum von einer Grundspannung geredet wird, die sich abreagieren muss, findet sich dabei beispielsweise in den Schriften von

³¹¹ Prütting 2016, S. 1321

³¹² A.a.O., S. 1222

Erwin Straus,³¹³ Paul Ricœur³¹⁴ und Dieter E. Zimmer.³¹⁵ Dabei kommt im Sinne des energetisch-psychoanalytischen Ansatzes hinzu, dass Lachen tendenziell als Regressionsphänomen aufgefasst wird, in dem sich ein Zurückfallen ins Neurotische, Kindische oder Wilde offenbart, dass der zivilisierte Mensch eingehegt und gehemmt hat.³¹⁶ An dieser Stelle eröffnet sich ein eigener diskursgeschichtlicher Ansatz, das Lachen zu begreifen. Ausgehend von diesem „regressiven Zug“ des Lachens, gepaart mit einem „zivilisierten“ Selbstbild lachdisziplinierter Nachfahren der christlich-monastischen Tradition, findet man in der Evolutionsgeschichte neuen Raum, das Lachen zu bewerten – beziehungsweise es als Hinterlassenschaft auf dem Weg zum vollumfänglichen Menschen als Überbleibsel aus grauen Vorzeiten gelten zu lassen.

5.4. Evolutionsgeschichtliche Tradition

„No doubt as long as man and all other animals are viewed as independent creations, an effectual stop is put to our natural desire to investigate as far as possible the causes of Expression.“³¹⁷

Das Beben, das man auslöst, wenn man nicht nur die Kultur den Wandlungen und Irrungen der Veränderbarkeit anheimgibt, sondern auch noch die Natur als solche, muss ein ungeheuerliches gewesen sein. Sigmund Freud sprach neben seiner Entdeckung des Unbewussten und dem

³¹³ Vgl. für diese Zusammenstellung allgemein: Prütting, S. 1298ff. Dort lässt er die drei Autoren mit einschlägigen Kritiken zu Wort kommen. Erwin Straus entgegnet demnach: „Eine Energie, die nicht meßbar ist, und zwar prinzipiell nicht meßbar [...] ist ein wissenschaftlich wertloser und irreführender Begriff. [...] Der naturwissenschaftliche Begriff der Energie hat nur innerhalb des naturwissenschaftlichen Zeitsystems eine mögliche Stelle. Wer ihn auf die Psychologie anwendet, verkennt die ganz andersartige Zeitstruktur des Erlebens [...]“. (Erwin Straus: *Gesehnis und Erlebnis*. Berlin: Springer 1930, S. 8; zitiert nach Prütting 2016, S. 1298)

³¹⁴ Paul Ricœur: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999

³¹⁵ „[d]as Gehirn und mit ihm die Psyche [ist] keineswegs ein Organ zur Sammlung und Veredelung und Beseitigung elektrischer oder sonstiger Energieformen. Es ist kein Akkumulator, sondern ein Signalsystem. Von außen fließt keine Energie ein. [...] Auch aus dem Körper fließt keine Energie ins Gehirn. Wie alle Körperzellen erzeugen sich die Nervenzellen, auch die des Gehirns, selber alle Energie, die sie zu ihrer Arbeit benötigen, und zwar schlicht dadurch, daß sie den Zucker spalten, der mit dem Blutstrom durch den ganzen Körper geschwemmt wird. Das Gehirn muß sich also auch keiner elektrischen Ladungen entledigen; es muß keine Energie ‚abführen‘.“ (Dieter E. Zimmer: *Tiefenschwindel. Die endlose und die beendbare Psychoanalyse*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1990, hier Kap. 6: „Die Seele als Dampfmaschine. Über psychische Energie“, S. 136 ff.; zitiert nach Prütting 2016, S. 1300)

³¹⁶ „Diesen Gedanken hatte der Darwinist James Sully als erster auch auf die Analyse des Lachens angewendet und deshalb in seinem *Essay on Laughter* [Vgl. dazu James Sully: *An Essay on Laughter. Its forms, its causes, its development and its value*. London/New York/Bombay: Longmans, Green, and Co. 1902] eigens das Lachen der Kinder und der ‚Wilden‘ untersucht, weil er glaubte, hier das Lachen in seiner eigentlichen, kulturell noch nicht überformten Gestalt vor sich zu haben. Freud scheint Sullys Werk nicht gekannt zu haben, argumentiert aber ganz ähnlich und sieht deshalb nicht nur in der Logik des Witzes, sondern auch im Lachen einen Rückfall in infantile Zustände und damit einen Rückfall in die Tiefen des eigenen Unbewußten.“ (Prütting 2016, S. 1292)

³¹⁷ Charles Darwin: *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. London: John Murray 1872, S. 12

Entzug der Herrschaft und der Kenntnis über seinen Willen noch von zwei anderen Kränkungen, die das Selbstverständnis des Menschen in der Moderne hinnehmen musste. Der kosmologischen, nicht der Mittelpunkt des Weltalls zu sein, folgte eine biologische Kränkung, nicht der Mittelpunkt der Schöpfung, sondern eins unter den Tieren zu sein.

Als Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) die Einsicht formulierte, dass der Prozess der Vererbung sowie der Benutzung und nicht-Benutzung bestimmter Organe einen Einfluss auf das Dasein und die Entwicklung des Menschen ausübe, sprach er damit die neue Idee aus, auch die unwandelbare Natur unterliege Wandlungen. Charles Darwin (1809-1882) begründete nach ihm in *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*³¹⁸ (1859) seine Theorie der Evolution und die Entstehung der Arten noch radikaler. Denn er vertrat nicht nur die These einer Vererbung der Eigenschaften und einer Veränderbarkeit der Generationen, sondern von einer Deszendenz, also einer Abstammung aller Lebewesen von gemeinsamen Urformen, die man auch als solche von permanenten Veränderungen einer quasi instabilen Natur zuschreiben muss, die Sackgassen, Abzweigungen und Vermischungen der Arten kennt. Zuletzt unternimmt Darwin auch eine solche explizit für den Menschen in *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871).³¹⁹ Darwin beobachtet rudimentäre Organe und eigentümliche Verhaltensweisen, die gar nutzlos sein können, hinsichtlich einer Deszendenz- oder Abstammungslehre als höchst aufschlussreich, gerade weil diese zwar überflüssig geworden sein können, aber Hinweise auf die früheren Entwicklungsstadien liefern. In diesem Sinne ist jedes Überbleibsel zweckdienlich gewesen, obwohl diese Zweckdienlichkeit verschüttgegangen sein kann. Höhere Arten und ausdifferenziertere biologische Organismen besitzen ein Vielfaches von solchen überflüssigen Erscheinungen und können unter Umständen diese Überbleibsel zu neuen Zwecken gar umformen.

Darwin, auf das Lachen hin befragt, antwortet also einerseits physiognomisch und artvergleichend, andererseits fragt er nach dem Nutzen und Vorteil dieser Erscheinung, beziehungsweise dem Überbleibsel davon – und welche umformende Verwendung man dafür heute noch ausmachen kann.

Lenz Prüttings Präsentation der darwinschen Theorie geht vom ersten Punkt eines Artvergleichs aus, um zur spezifischen Beschreibung des Lachens aus evolutionistischer Perspektive zu kommen. In *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872) – das in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei Menschen und bei*

³¹⁸ Charles Darwin: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray 1859

³¹⁹ Siehe in der deutschen Ausgabe unter dem Titel Charles Darwin: *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*. Übers. von Paul G. J. Wolff. Stuttgart: Schweizerbart 1902

Tieren vorliegt, was wieder auf die scheinbare Unübersetzbarkeit der Emotionen hinweist, die wie bereits angesprochen antiquiert erscheint – zeigt sich Darwins Bereitschaft die Abstammung des Menschen auch ausgehend von den Affekten her zu unternehmen. Der Mensch wird auch hinsichtlich seiner emotionalen Bekundungen im Tierreich zu verorten sein. Anders gesprochen haben damit auch Tiere ein Gefühlsleben, das umso näher sie dem Menschen entwicklungsgeschichtlich stehen, desto ähnlicher diesem erscheint.³²⁰ Das Motto, dass die Natur keine Sprünge mache, bleibt, wie Prütting feststellt, für die Evolutionstheoretiker leitend.³²¹ Und so ist für Darwin dort festzustellen, dass die Primaten die gleichen Gesichtsmuskeln wie die Menschen besäßen:

The community of certain expressions in distinct though allied species, as in the movements of the same facial muscles during laughter by man and by various monkeys, is rendered somewhat more intelligible, if we believe in their descent from a common progenitor. He who admits on general grounds that the structure and habits of all animals have been gradually evolved, will look at the whole subject of Expression in a new and interesting light.³²²

Darwin fährt damit fort, zu beschreiben, dass die mimischen Muskelbewegungen – die sich als solche in einer universalistische Physiognomie und medizinisch-objektive Verlaufsform einordnen lassen – ursprünglich deshalb ausgeführt worden seien, weil sie im Kampf ums Dasein einmal nützlich und zweckdienlich gewesen wären. In dieser Hinsicht basiert Darwins Herangehensweise bei der Erschließung des Lachens „auf einem recht seltsamen Methodensynkretismus: auf Lamarcks Vererbungstheorie, Spencers Nervenkraft-Energetik und der Konkurrenzsorge im Sinne von Thomas Hobbes, die bei ihm als ‚Kampf ums Dasein‘ (*struggle for life*) erscheint [...]“.³²³ Die Nützlichkeit des Lachens beschränkt sich bei Menschen wie bei Primaten auf den Ausdruck von Freude und Zuneigung: „We may confidently believe that laughter, as a sign of pleasure or enjoyment, was practised by our progenitors long before they deserved to be called human [...]“.³²⁴

Lachen, wie Darwin bei jungen Schimpansen bestätigt finden will, äußert Zuneigung und ist Ausdrucks des Vergnügens und der Freude. Allerdings ist das Lachen mit Darwin, wenn es schon bei Primaten vorzufinden ist, bereits als abgeschlossenes Phänomen vorhanden, da es sich offensichtlich, wenn es sich nicht wirklich unterscheidet, nicht weiterentwickelt

³²⁰ Vgl. Prütting 2016, S. 1350

³²¹ Vgl. a.a.O., S. 1402f.

³²² Darwin 1872, S. 12 (vgl. dazu auch Prütting 2016, S. 1351f.)

³²³ Vgl. Prütting 2016, S. 1352f.

³²⁴ Darwin 1872, S. 361f. (vgl. dazu auch Prütting 2016, S. 1357)

hat. Damit nimmt man in Kauf, die Unterschiede von tierischem und menschlichem Verhalten allerdings auch zu vermengen – worauf die Philosophische Anthropologie streng hinwies.

Wie man bereits bei Plessner sah, ist allerdings nicht ganz auszumachen, warum das Lachen überdauert haben soll, andere Verhaltensweisen dagegen absterben – darin liegt der generelle Einwand gegen jede Form von Evolutionstheorie. Warum Dinge noch da sind, kann sie in konstruierten Urszenen aufweisen; warum andere nicht da sind, dafür kann sie ebenso leicht darauf verweisen, dass sie nicht mehr nützlich waren. Damit inkludiert und exkludiert sie alles, was vorfindbar ist:

Alles Lebendige muß einen Zweck haben, und, wenn es ihn nicht hat, muß es ihn wenigstens gehabt haben: die berühmte Theorie der rudimentären Organe lockert die starre Gebundenheit des Organismus an das teleologische Prinzip durch den Ausblick auf seine stammesgeschichtliche Vergangenheit, ohne es preiszugeben. Wie jedes Individuum Reste seiner Herkunft und Spuren seines Werdens mit sich schleppt, obwohl sie längst in einer veränderten Daseinslage funktionslos geworden sind, so auch die Art, so auch der Mensch. Der Darwinismus hat uns gelehrt, in einer gegebenen Organisation die Spuren der Vergangenheit zu erkennen.³²⁵

Plessner beschreibt daraufhin wie eloquent evolutionsgeschichtlich Ausdrucksphänomene erklärt werden können; bei Wut beispielsweise dominiert die Verzerrung der Mundlinie, die asymmetrisch die charakteristischen Eckzähne freilegt, da dies in Vorzeiten unter Angriff und Verteidigung als Drohgebärde hohen Wert besessen haben müsste.³²⁶ Analog könne man dazu Stirnrunzeln bei Zorn oder angestrengtem Nachdenken evolutionsgeschichtlich als scharfe Fixierung des Feindes aufgreifen usw. Plessner zeigt, wie man sich „die Dinge etwa so zurecht legt“, dass sie passen.³²⁷ Warum allerdings manche Handlungen verschwinden, andere mithalten mit der Entwicklung der Art und sich in „Ausdrücke“ verwandeln, kann man schwerlich aufklären. Für Plessner besteht Darwins Antwort auf dieses Problem in der Elementarisierung von sogenannten Gemütsregungen, die grundlegend unverändert blieben: „Die elementaren Regungen schaffen die gleichen Antriebe wie in der Urzeit, und nur die veränderte Organisation und biologische Situation geben eine veränderte Antwort darauf, durch die schattenhaft die frühere Antwort hindurchscheint.“³²⁸

³²⁵ Plessner 1941, S. 265f.

³²⁶ Vgl. a.a.O., S. 266

³²⁷ Vgl. a.a.O., S. 267

³²⁸ A.a.O., S. 268

Aber es sind auch andere und weiterentwickelte evolutionsgeschichtliche Ansätze des Lachens auszumachen, die es lohnt in diesem Paradigma mit Prütting einzuholen.³²⁹ Der bereits erwähnte James Sully (1842-1923) radikalisiert den evolutionsgeschichtlichen Blick auf das Lachen und sieht so etwa verschiedene „Gerade des Lachens“, die je nach Entwicklungsgeschichte variieren:

But if we will only stoop to consider its manifestations at the lowest discoverable levels, and then confine ourselves to the more modest problem: How did the first laughter, mindless as it may well seem to us, get developed and differentiated into the variety of forms which make up the humorous experience of civilised man? we may win a modest success.³³⁰

Sully spricht in diesem Sinne – und hinsichtlich der Betrachtung vom Wert und Unwert des Lachens in der Evolutionstheorie ist dies äußerst aufschlussreich – von einem „realm of primitive laughter as represented by infancy and the savage state“ und speziell den „social forces“, die untersucht werden müssen und die so viel Gestaltung an den Erscheinungsformen der Fröhlichkeit haben.³³¹ Mit diesen meint er das untere Volk, das Frohsinn und Lachen pflegt, weil es sich nicht beherrschen kann. Prütting beobachtet hier, dass jeder Versuch einer Naturgeschichte des Lachens und ihrer Rekonstruktion „alsbald in eine Kulturgeschichte des Lachens und der Lach-Anlässe umschlagen muß“ – so wie im Falle Sullys, der bei kulturgeschichtlichen Entwicklungen des Lachens tatsächlich von Fortsetzungen der naturgeschichtlichen Entwicklung ausginge.³³² Prütting macht damit auf eine fragwürdige Komponente dieser Fortführung evolutionistischer Sichtweisen aufmerksam:

Seine [Sullys] Ausgangsthese lautet hier, daß der Normalzustand des Erwachsenen, genauer: des erwachsenen männlichen Europäers der Ernst ist, daß die entwicklungsgeschichtlich tiefer stehenden und deshalb auch primitiveren Formen des Menschseins, also Kinder und ‚Wilde‘, dem ursprünglichen ungehemmten Lachen näher stehen, also auch einen viel höheren Grad an Lach-Bereitschaft aufweisen.³³³

Das hierarchisch-ideologische und rassistische Element im evolutionsgeschichtlichen Ansatz macht also auch keinen Halt vor dem Lachen. Eine ähnliche Problematik eines teleologischen Stammbaums der Entwicklungsgeschichte findet sich beispielsweise bei Ernst Haeckel (1834-1919), dem berühmtesten Verbreiter einer evolutionistisch-darwinistischen Idee in

³²⁹ Zum gesamten Kapitel „Der Frage nach dem phylogenetischen Erbe“ vgl. Prütting 2016, S. 1341-1409

³³⁰ Sully 1902, S. 23 (vgl. auch dazu Prüttings 2016, S. 1366)

³³¹ Vgl. ebd.

³³² Vgl. Prütting 2016, S. 1366

³³³ Vgl. a.a.O., S. 1367

Deutschland.³³⁴ Eine Idee des „systematischen Stammbaums des Menschen“, wie sie Haeckel ausführte, schreibt sich in die heute kritisch zu betrachtende Hierarchisierung des Lebendigen unter Dominanz eines oftmals rassistischen Eurozentrismus ein, wie er um die Jahrhundertwende gänzlich populär war.³³⁵ Dass sich das Bild vom edlen Wilden, der einst nicht lachte, weil er der perfekt in Harmonie stehende Mensch sei, so wie es sich Jean-Jacques Rousseaus beispielsweise machte, im 19. und 20. Jahrhundert verändert hat, ist besonders hinsichtlich der evolutionsgeschichtlichen Ansätze dieser Zeit kritisch zu vermerken.³³⁶ Gerade weil diese als objektiv-wissenschaftliche Theorien des Lachens auftreten, verschleiern sie umso mehr die eigentliche Einschätzung von Wert und Unwert des Lachens und seines Wesens. Hier wird der edle Wilde zum großen Kind – und es braucht Zeit, bis so eingefärbte, voreingenommene Theorie zum „primitiven Lachen“ kritisch eingeholt werden wird.³³⁷

Neo-darwinistische Ansätze haben die Zeit besser überdauert und sich im Mainstream der Deutungen des Lachens auf vielen Niveaus erhalten. Viel vom Wissenschaftsjournalismus bereitet das Lachen aus dem Vergleich von menschlichem und tierischem Lachverhalten auch über tiersoziologische und behavioristische Perspektive auf.³³⁸ Erneut ist auf Konrad Lorenz zu verweisen, der beispielsweise in seinem Buch *Das sogenannte Böse* (1963) das menschliche Lachen als Rudiment eines Begrüßungsrituals deuten möchte, dass sich aus der ursprünglichen Angespanntheit und einem Aggressionspotential einer unterdrückten Reaktion ergäbe. Lachen ist hierbei die Antwort eines unterdrückten Handlungspotentials, das beim Wiedersehen oder In-Kontakt-treten mit anderen anstatt der Aggression gegenüber diesen erfolgt:

Ebenso offenbar ist die ausgeprägte Befriedungszeremonie, die jedesmal bei der Wiedervereinigung zu beobachten ist, zu nichts anderem da, als diese Gefahr zu bannen. Mit dieser Annahme stimmt überein, daß die ‚Begrüßung‘ um so erregter und intensiver ist, je länger die vorhergehende Trennung war.³³⁹

³³⁴ Haeckel gilt als Wegbereiter eines Sozialdarwinismus, der Eugenik und der Rassenhygiene. Das Erbe einer evolutionstheoretischen Affekttheorie, nicht nur der des Lachens als primitiverem Ausdruck, ist besonders hier kritisch hervorzuheben.

³³⁵ Vgl. Prütting 2016, S. 1362f.

³³⁶ Vgl. a.a.O., S. 1374f.

³³⁷ Generelle Kritiken finden sich etwa bei: Stephen J. Gold: *The Mismeasure of Man*. New York: W.W. Norton & Company 1981; Daniel J. Kevles: *In the Name of Eugenics. Genetics and the Uses of Human Heredity*. Berkley/Los Angeles: University of California Press 1985

³³⁸ Etwaige Beispiele dafür finden sich in: Fausto Caruana, Elisabetta Palagi und Frans B. M. de Waal: „Verhaltenskunde. Warum wir lachen“, in: *Spektrum der Wissenschaft*, 26.09.2023, URL: <https://www.spektrum.de/news/verhaltenskunde-warum-wir-lachen/2219883> (abgerufen am 14.05.2025); oder bei Götz Bolten: „Lachen“, in: *Planet Wissen*, 24.08.2020, URL: <https://www.planet-wissen.de/gesellschaft/psychologie/lachen/index.html> (abgerufen 14.05.2025)

³³⁹ Konrad Lorenz: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*. München: Dtv 1974, S. 204

Lorenz fährt fort, diese „Begrüßung“ als unser Lachen zu deuten:

Unser menschliches *Lachen* ist wahrscheinlich in seiner ursprünglichen Form Befriedungs- und Begrüßungszeremonie. Lächeln und Lachen entsprechen sicher verschiedenen Intensitätsgraden derselben Verhaltensweise, d. h. sie sprechen mit verschiedenen Schwellen auf dieselbe Qualität aktionsspezifischer Erregung an.³⁴⁰

Diese im Reiz-Reaktions-Schema zu verortende Erregung ist durch allmähliche Gewöhnung dauerhaft zu unterdrücken, oder mit den angesprochenen Riten (wie im Begrüßungsritual) aufgefangen – wenngleich doch nur sehr oberflächlich. Das Böse kann schnell wieder hervorbrechen: „[D]ie Abstumpfung aller aggressiven Reaktionen durch die Gewöhnung an den Partner wird schon durch eine kurze Unterbrechung der gewöhnungsbildenden Reizsituation teilweise zunichte gemacht [...]“.³⁴¹ Den aggressiven Charakter des Zähne-Zeigens habe das Lachen immer noch nicht abgelegt, aber immerhin verkehrt:

Auf alle Fälle ist es verlockend, das begrüßende Lächeln als eine Befriedungszeremonie zu denken, die analog dem Triumphgeschrei der Gänse durch Ritualisierung einer neuorientierten Drohung entstanden ist. Wenn man das freundliche Vorüber-Zähnefleetschen sehr höflicher Japaner sieht, ist man versucht, das anzunehmen.³⁴²

Abseits des Vergleichs zähnefleetschender Japaner mit dem Triumphgeschrei von Gänsen, kann man mit Lenz Prütting in dieser evolutionistischen Argumentation ein wiederkehrendes, anderes verstörendes Muster des Lachens für biologisch-evolutionstheoretische Ansätze entdecken.³⁴³ Wie Lorenz zeigen auch andere neo-darwinistische Verhaltensforscher mit plötzlicher Sicherheit im undeutbaren Phänomen des Lachens eine versteckte Gefahr auf, die sich aus alten Tagen der Menschheit erhalten hat. Lachen ist zurückgezogene Drohung und gelungenes Abreagieren einer angespannt-aggressiven Situation:

Auch das sonst sehr schwer verständliche Lachen bei plötzlicher Entspannung einer Konfliktsituation hat sein Analogon in Befriedungs- und Begrüßungsgesten vieler Tiere. Hunde, Gänse und wahrscheinlich noch viele andere Tiere brechen in intensive Begrüßung aus, wenn eine peinliche Konfliktlage sich plötzlich entspannt.³⁴⁴

³⁴⁰ Ebd.

³⁴¹ A.a.O., S. 203

³⁴² A.a.O., S. 204

³⁴³ Zu dieser Interpretation Konrad Lorenz' vgl. auch Prütting 2016, S. 1385-1389

³⁴⁴ Lorenz 1974, S. 205

Das Lachen ist sublimiertes Einander-Angehen und -Bekämpfen, das sonst die nicht einschätzbare spannungsgeladene Situation abreagieren würde. Irenäus Eibl-Eibesfeldt (1928-2018) zeigt im *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung* (1967) gar einen Stammbaum des Lachens und Lächelns auf, der dies grafisch einsichtig machen soll.³⁴⁵

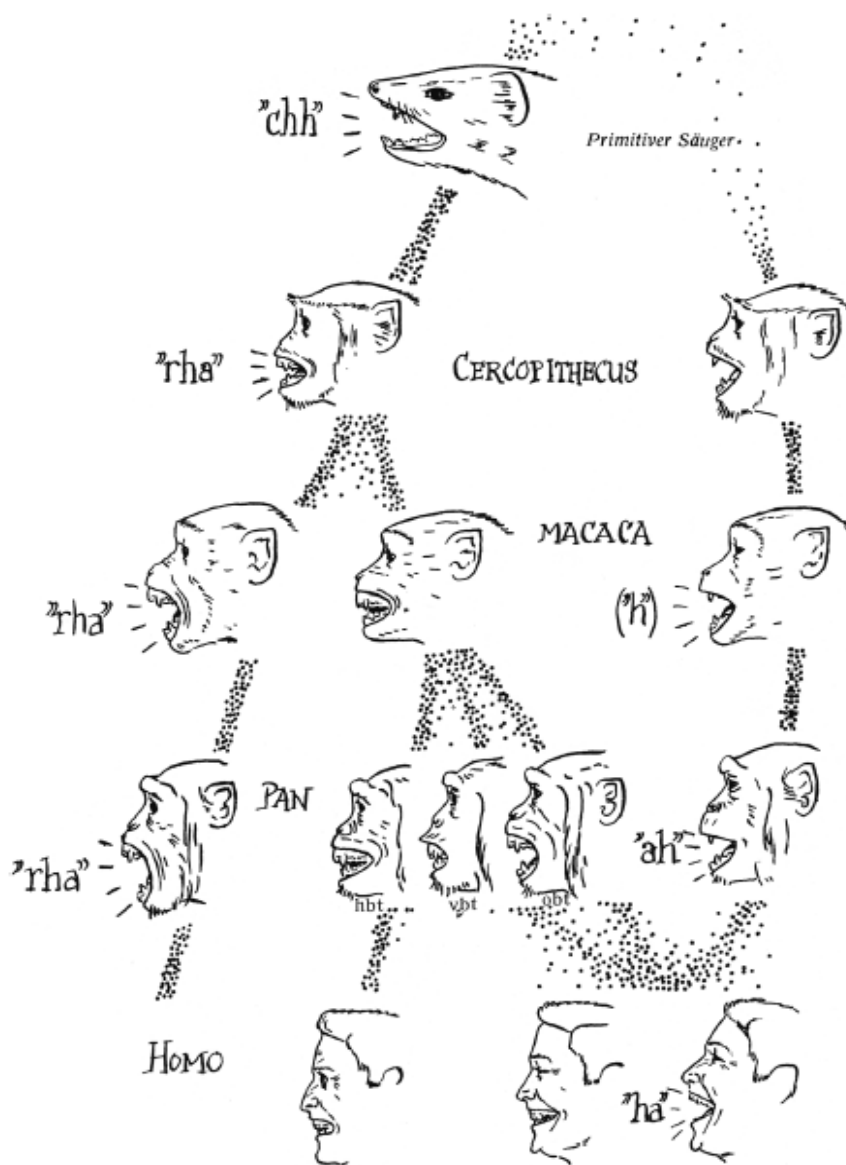


Abbildung 3: Der Stammbaum des Lachens nach Jan van Hooff. Wiedergegeben in: Irenäus Eibl-Eibesfeldt: *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*, München: Piper 1972, S. 173; zitiert nach Prütting 2016, S. 1391.

Lachen kann in einer leichteren Variante hier gewertet werden als freundliche Beißintention, die eine nicht ernstgemeinte Balgerei signalisiere oder einen transportierten Reiz in

³⁴⁵ Irenäus Eibl-Eibesfeldt: *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*, München: Piper 1972, S. 173. Prütting merkt an: „In späteren Auflagen hat Eibl-Eibesfeldt auf die Wiedergabe dieses ulkigen Stammbaums von Jaram [sic] van Hooff verzichtet und erwähnt ihn nur noch im Text.“ (Prütting 2016, S. 1408).

spannungsreichen Situationen abbaut, bevor er aggressiv oder anders manifest wird. Tatsächlich wird in der Lorenz-Schule das Lachen vom friedlich-wohlwollenden Verhalten zum Kennzeichen latent vorhandener Aggressionen umgedeutet³⁴⁶ – sei dies auch noch so wichtig für den bekundeten Zusammenhalt der Gruppe, etwa als den, der sich durch das Lachen sozial verständigt.

Damit wird das aggressiv-eruptive Auslachen entwicklungsgeschichtlich dem wohlwollenden Anlachen vorgeschaltet. Alle Formen des Lachens sind entwicklungsgeschichtlich auf eine Form des aggressiven Bekundungslachens reduziert. *Das sogenannte Böse* gipfelt in der Pointe, dass es Liebe nicht ohne solches nur „sogenanntes Böses“ und ohne die Aggression gibt: „Die intraspezifische Aggression ist um Millionen Jahre älter als die persönliche Freundschaft und Liebe.“³⁴⁷

Ähnliche, Zähne zeigende Erklärungsmuster haben sich auch weiter entfernt vom Wissenschaftsbetrieb durchgesetzt. Der Schriftsteller Elias Canetti (1905-1994) formulierte in seinem philosophisch-anthropologischen Werk *Masse und Macht* Folgendes zum Zusammenhang von Lachen und Aggression:

Das *Lachen* ist als vulgär beanstandet worden, weil man dabei den Mund weit öffnet und die Zähne entblößt. *Gewiss* enthält das Lachen in seinem Ursprung die Freude an einer Beute oder Speise, die einem als sicher erscheint. Ein Mensch, der fällt, erinnert an ein Tier, auf das man aus war und das man selbst zu Fall gebracht hat. Jeder Sturz, der Lachen erregt, erinnert an die Hilflosigkeit des Gestürzten. [...] Man lacht, *anstatt* es zu essen. Die entgangene Speise ist es, die zum Lachen reizt; das plötzliche Gefühl der Überlegenheit, wie schon Hobbes gesagt hat. Doch hat er nicht hinzugefügt, dass sich dieses Gefühl nur dann zum Lachen steigert, wenn die Folge dieser Überlegenheit ausbleibt.³⁴⁸

Die schlichte Folge der Überlegenheit wäre die Einverleibung. Dieses Folgeverhältnis, welches hier mit behavioristischer Spekulation in weitere, primordiale Abgründe der Überlegenheit taucht, um dann erst zum Lachen zu führen, gilt nicht nur auf der argumentativen Ebene. Es gilt auch für die Aktualisierung der dunklen Wahrnehmung des Lachens, in deren direkte Linie sich Canetti hier in einem Amalgam aus Überlegenheitstheorie und Behaviorismus stellt. Canettis Auffassung des Lachens ist durchweg eine, die das düstere Wesen des Menschen versucht zu offenbaren. Sie kommt einer Beschreibung des Lachens nahe, die es als kulturelle Hemmung

³⁴⁶ Vgl. Prütting 2016, S. 1390

³⁴⁷ Lorenz 1974, S. 239f.

³⁴⁸ Elias Canetti: *Masse und Macht*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1980, S. 262

einer ursprünglichen kannibalischen Fresslust offenbart.³⁴⁹ Als müsste das Lachen heruntergerissen werden vom schönen Antlitz des Menschen, um dann in seine brutale Natur zu schauen. Eine solche „schwarze Anthropologie“ kann man durchaus im Werk Canettis ausmachen. Nicht nur Canettis autobiographischer Roman *Die gerettete Zunge* verwebt Lachen und Verschlingen etwa, wenn Canetti seine kindliche Angst erklärt, die ihm beim Lachen der Erwachsenen mit plötzlich weit aufgerissenen Mündern und entblößten Zähnen überkam.³⁵⁰ Auch Canettis großer Roman *Die Blendung* endet mit dem irrsinnigen Lachen der Hauptfigur Peter Kiens. Dieser lacht genauso von oben herab, ja lacht die ihm unterlegene Welt aus: „Als ihn die Flammen endlich erreichen, lacht er so laut, wie er in seinem ganzen Leben nie gelacht hat.“³⁵¹

Das muntere Lachen ist vollends ausradiert, wenn man in Canettis *Masse und Macht* den Hordentypus der menschlichen Jagdgemeinschaften und der brutalen Zusammenschlüsse begreift. Das durch die Hilflosigkeit der Situation und des Opfers provozierte Lachen setzt einen nicht nur auf die Fährte von Canettis Meuten und deren archaischen Zusammenschlüssen; es zeigt einem, dass das Gelächter beißt. In diesem Sinne stellt es eine bestimmte Verwebung der entwicklungsgeschichtlichen und anthropologischen Spekulation mit den Motiven des beißenden Lachens dar, genauso wie es eine skeptische Tradition belebt.

Anstatt das wehrlose Opfer zu verspeisen, reißt man nur noch den Mund auf, meint Canetti. Seine Betonung des Barbarischen und Aggressiven gipfelt dann auch, gänzlich uninformiert über eine zoologische Perspektive, in der metaphorischen Höchstbezeichnung des Lachens menschlicher Natur als solches, das raubtierhaftes sei; solches, welches er in der ‚Stimme‘ der Hyäne wiedererkennt. Er verwies seinerzeit auf eine „Schallplatte mit Tierstimmen, die der englische Biologe Julian Huxley 1938 unter dem Titel *Afrikanische Tiere bei Nacht* veröffentlicht hat.“³⁵² Wie Prütting in seiner Darstellung aufweist, überbietet Canetti das Aggressions-Szenario Charles Baudelaires noch: Baudelaire tätigte bereits den Ausspruch, dass der Mensch mit dem Lachen beißt („*l'homme mord avec le rire*“).³⁵³ Dass dabei die „Dreiheit Erwartung/Aggression/Entzug zur Dreiheit Beute/Töten/Entzug-der-Speise“ von Canetti verengt wird, ist vom Menschen sublimiert und in symbolische Gesten eingehegt worden, die

³⁴⁹ Vgl. Peter Friedrich: „Kannibalisches Gelächter. Überlegungen zu Elias Canettis ‚Lachtheorie‘“, in: „*Fröhliche Wissenschaft*.“ *Genealogie des Lachens*. a.a.O., S. 273-295, hier S. 274

³⁵⁰ Vgl. Elias Canetti: *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1981, S. 65 (vgl. dazu auch Friedrich 2016, S. 274f.)

³⁵¹ Elias Canetti: *Die Blendung*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 2007, S. 510 (vgl. auch dazu Friedrich 2016, S. 280)

³⁵² Vgl. Friedrich 2016, S. 278

³⁵³ Charles Baudelaire: „De L'Essence du Rire“, in: *Curiosités esthétiques. Œuvres complètes de Charles Baudelaire, vol. II*. Paris: Michel Lévy frères 1868, S. 359-388, hier S. 364 (vgl. auch dazu Prütting 2016, S. 1132)

ans beutereißende Hyärentier Mensch erinnern sollen: „Es ist nicht jede gespannte Erwartung, noch nicht einmal irgendeine Aggression, die sich auflöst, sondern allein das kannibalische Begehren verflüchtigt sich in nichts.“³⁵⁴ So ist die kantische Formel vom Lachen als der plötzlichen Verwandlung einer „gespannten Erwartung in nichts“³⁵⁵ auf den afrikanischen Hund gekommen. Für Canetti zeichnet es lediglich den Mensch aus, dass dieser gelernt hat,

den vollkommenen Prozess der Einverleibung durch einen symbolischen Akt zu ersetzen. Es scheint, dass die Bewegungen, die vom Zwerchfell ausgehen und fürs Lachen charakteristisch sind, eine Reihe von inneren Schlingbewegungen des Leibes zusammenfassend ersetzen.³⁵⁶

Ähnlich klingt der Tonus anderer Anklagen gegen das unsaubere Lachen aus den Tiefen stoisch-christlich beeinflussender Tradition, die im evolutionistischen Denken sich einiger Erneuerungen bedienen. Das Lachen sollte dann doch besser gänzlich ausbleiben, denn in ihm zeigt sich die niedere Natur der Bestie Mensch, die sich erhebt und über andere herfällt.³⁵⁷

Man erkennt an dieser Verzahnung evolutionsgeschichtlicher, kulturtheoretischer, und vor allem sozialer Elemente eine Durchmischung philosophisch-essayistischer Bereiche mit den Paradigmen der bisherigen Lachtheorien und Diskurse. Der Zeitgeist eines funktionalistischen Sinns des Lachens in der und für die Horde, für den ‚Sozialkörper‘, weist in dieser Hinsicht eindeutige Parallelen zum Sozialdarwinismus auf – auch wenn Canettis Absicht, durch seine rigorose Beschäftigung mit dem Lachen, darin bestünde, diesen aufzudecken oder anzuprangern.

Mit der evolutionstheoretischen Fundierung einer Theorie des Lachens sieht man einerseits den Zusammenhang dieses bestimmten menschlichen Ausdrucks im Hinblick auf seine

³⁵⁴ Friedrich 2016, S. 284

³⁵⁵ Vgl. *KdU* B225

³⁵⁶ Canetti 1980, S. 262

³⁵⁷ Dabei könnte man Canettis Ansinnen auch sophistischer deuten. Peter Friedrich geht in seiner Interpretation so weit, dass er behauptet Canetti stehe letztlich für eine ideologiekritische Aufdeckung einer gefeierten Oralität. In Freuds Psychoanalyse, bei Hegel, Novalis und Michael Bachtin könne man ein „oral-gastrisches Erlebnis als Grundlage menschlicher Selbst- und Fremderfahrung als Vorbild intellektueller Entfaltung und Identitätsbildung, ja als Modus der Menschwerdung“ erblicken (vgl. Friedrich 2016, S. 285). Genau dieser Selbstwerdungsprozess geschehe durch Objektaufhebung, Verinnerlichung und deren Reflexion: „Im 19. Jahrhundert wird das Essen zum Modell geistigen Seins, etwa wenn Novalis notiert: ‚Alles Genießen, Zueignen und Assimilieren ist Essen, oder Essen ist vielmehr nichts als eine Zueignung.‘“ (Friedrich 2016, S. 286). Einverleibung und Verlautbarung bilden die Matrix der kulturellen Symbolisierung: Die Metapher des Mundes ist das Ideal des dialektischen Prozesses. Friedrich zitiert einen Hegelexperten: „Der Mund ist das Modell [...], das spekulative Beispiel, das Struktur und Funktionieren aller anderen möglichen Beispiele determiniert und den systematischen Zusammenhang der Organe nach dem oralen Körperschema als die Ordnung des Logos sichert.“ (Werner Hamacher: *Pleroma – zur Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel. Georg F. W. Hegel: Der Geist des Christentums. Schriften 1796-1800*. Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein 1978, S. 271; zitiert nach Friedrich 2016, S. 286)

Einzigartigkeit genauer an. Die anthropologische Fundierung, dass nur der Mensch lachen könne, wird mit diesem naturwissenschaftlichen Paradigma aufgegeben und zugleich zur Frage, was denn Unterschiede oder Spezifika des menschlichen Lachens sind und worin es sich vom tierischen unterscheidet. Wenn doch eine Singularität im menschlichen Lachen auftritt, so wird diese als bedingte verstanden, d.h. etwa bei Arthur Koestler als Luxusreflex ohne genaueren biologisch ersichtlichen Zweck.³⁵⁸ Oder man verweist evolutionsgeschichtlich auf die Gebissrückentwicklung und Ähnliches. Interessant ist in diesem Zusammenhang, vor allem mit dem evolutionsgeschichtlichen Paradigma, feststellen zu können, dass das Lachen nicht nur bei Tieren und Menschen zum Gegenstand wird, sondern auch beim Säugling und Kleinkind. Haeckels „biogenetisches Grundgesetz“ ist zwar naturwissenschaftlich gesehen nicht mehr valide, aber sein großer Einfluss zeigt sich gerade hier in der Beobachtung dieser früheren Entwicklungsstufen. Darunter ist zu verstehen, dass die Entwicklung einzelner Lebewesen (Ontogenese), in komprimierter Form die Entwicklung ihrer Vorfahren (Phylogenese) beziehungsweise der Evolution rekapituliert (weswegen es auch unter dem Namen der Rekapitulationstheorie zirkuliert). Kurz gesagt, hat die evolutionsgeschichtliche Lachtheorie einen starken Einfluss auf eine Untersuchung des Lachens von nicht „Lachmündigen“ – seien diese nun rassistisch, eurozentrisch, ontogenetisch oder im Bereich tierischen Lebens zu verorten. Eine biologisch-behavioristische Sicht auf das Lachen öffnet das Feld der Lachforschung weit. Sie interessiert sich, neben den Kultur- und Geschichtswissenschaften, auch für das Lachen von Menschen mit Beeinträchtigungen, Geistesstörungen oder -krankheiten. Neben frühkindlichem und tierischem Verhalten fokussieren moderne naturwissenschaftlich-medizinische Ansätze auf eine Vielzahl von verschiedenen Situationen und Personen. Dabei ist der vorgestellte reduktionistische Ansatz der Lorenz-Schule oder degenerativer entwicklungsgeschichtlicher Theorien von einem breiten Forschungsfeld bereits längst falsifiziert und aufgearbeitet.³⁵⁹ Dies bedeutet aber nicht, dass die grundlegenden Theoreme, oder ideologische Bruchstücke, nicht weiterhin fortwirken können.³⁶⁰

Festzuhalten bleibt, dass das menschliche Lachen innerhalb des klassischen evolutionsgeschichtlichen Paradigmas noch enger an eine Geschichtlichkeit des vitalen

³⁵⁸ Vgl. Arthur Koestlers „Der göttliche Funke“ (vgl. dazu auch Prütting 2016, 1399ff.)

³⁵⁹ Vgl. Tom Kindt/Robert Vellusig: „Bioanthropologie“, in: *Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler 2017, S. 78-80, DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-476-05391-6_16

³⁶⁰ Weshalb speziell die Kritik Gerald Hartungs an Prüttings monumentaler Auseinandersetzung der Traditionen des Lachens ernst genommen werden sollte, die auf die Lücke aufmerksam macht, die sich für diese modernen Ansätze zeigt. Er weist darauf hin, dass Prüttings Lektüre und Zusammenstellung der Autoren in den 70er Jahren endet: „Auffällig ist hier, dass der Autor auf dem Diskursniveau der 1970er Jahre stehen geblieben ist, d. h. [...] die neuere, vor allem englischsprachige Literatur nicht zur Kenntnis nimmt.“ (Hartung 2016, S. 232)

Phänomens heranrückt – auch unter Beibehaltung einer Nützlichkeitshypothese. Im Gegensatz zum physikalisch-energetischen Ansatz hingegen wird nicht nur das reflexartige des Organismus beschaut, sondern der Ursprung des Lachens erforscht. Gerade hierin zeigt sich eine erweiterte Spekulation um die Frage seines Wesens. Das rassenideologische Interesse, ein wildes und ein zivilisiertes Lachen darstellen zu wollen, fällt in diesen Begründungszusammenhang eines Ursprungs und einer Teleologie des höchsten Lachens bedingtermaßen hinein und stellt eine historische Variante der evolutionsgeschichtlichen Lachtheorie dar. Das Problem genereller Ziellosigkeit der Handlung des Lachens, wie sie im energetischen Ansatz verstanden wurde, stellt sich ausdifferenzierter, sobald man ihren ‚ursprünglichen‘ hineininterpretierten Zweck hindurchscheinen sieht und als Prämisse übernimmt. Ziellos ist das Lachen nicht als notgedrungen abgelassene Energie, sondern es stellt einen evolutionsgeschichtlichen Vorteil dar, der für die einen eher verdeckt (Aggression), für die anderen noch sehr gut sichtbar ist (Gruppenzugehörigkeit, Begrüßung) – oder sich aus einem Zusammenspiel beider in ein verdeckt-ersichtliches Phänomen umdeuten lässt.

Dass das Lachen noch Verhaltenszüge von ehemals Nützlichem an sich trägt, die heute verdeckt sind, ist dennoch hoch kompatibel mit dem energetischen Ansatz, dass ohne sichtbaren Zweck und Nutzen doch etwas zweck- und sinnvolles beim Lachen passiert. Wie energetisches in evolutionstheoretisches Denken fällt, zeigt sich dabei leicht am übernommenen Erklärungsmuster eines irgendwie beibehaltenen Reflexverhaltens (Begrüßung, Schlingen, latente Aggression).

Im großen Unterschied zum physiologisch-energetischen Ansatz ist für das Lachen theoretisch allerdings eine Fokussierung auf die soziale Perspektive gewonnen, und zwar durch den Verweis auf nützliche Begrüßungsrituale, vergemeinschaftende Handlungen und Ähnlichem. Vorher wurde die Frage der Sinnhaftigkeit des Lachens entweder ethisch verworfen oder als heitere Geselligkeit zwar besprochen (oder in großen Teilen der Ästhetik zum Thema nach dem Schönen und Guten durch die Geschichte der Philosophie als Debatte immer wieder aufgenommen), allerdings ohne biologisch-evolutionistisches Fundament. Dieses besteht speziell im objektiv-naturwissenschaftlichen Anspruch, der ganz spezifisch Wesen und Formen des Lachens aus seiner Funktion her bestimmen möchte – und macht nun Ernst mit dem vergemeinschaftenden Theorem des Lachens. Damit ist auch eine Erweiterung der Einordnung des sozialen Aspekts des Lachens geleistet, auf den die energetischen Ansätze kaum eingehen, auch wenn sie Wesen und Formen aus ebenso funktionalen Aspekten her beurteilen (allerdings nur aus der Funktionalität, die sich individuell rechtfertigt).

Um das Bild dieser modernen Verknüpfung der Ansätze des Lachens und ihrer primären Herleitung aus ihrer Funktionalität zu vervollständigen, gilt es zuletzt noch den einflussreichen Aufsatz Henri Bergsons (1859-1941) zu besprechen, der hinsichtlich eines Verständnisses des Lachens aus sozial-funktionalistischer Perspektive den einflussreichsten und wie sich zeigen lassen wird auch kontroversesten Entwurf eingebracht hat. Bergson, dessen Werk genau zur Jahrhundertwende einen enigmatischen Punkt der Moderne und ihrer Beschäftigung mit dem Lachen markiert, geht von zwei Thesen aus, die das Lachen durchaus in ‚sozial-darwinistischer‘ Art anwenden. Er schreibt in *Das Lachen* (1900): „Unser Lachen ist immer das Lachen einer Gruppe“³⁶¹ und „Das Lachen ist, ich wiederhole es, ein Korrektiv [...]“.³⁶² Bergsons Einsicht in das Lachen geht also von zwei lebensweltlich verankerten Grundüberzeugungen aus.

Einerseits ist das Lachen tatsächlich ansteckend und ein zutiefst soziales Phänomen; aus einem einzelnen Lachen wird in der Regel ein Gruppenphänomen. Andererseits fühlt man sich, wenn man nicht zur lachenden Gruppe gehört, beschämt, unwohl oder bringt zumindest kein Verständnis für die Situation und die angesteckte Gruppe auf. Bergson argumentiert, dass Lachen also zusammengenommen als ein sozialer Korrektivmodus verstanden werden muss. Das Lachen zielt in seiner Auffassung dabei auf die unbiegsamen, mechanischen und schlecht angepassten Gesten und Handlungen, die sich nicht reibungslos genug einfügen ins organische Ganze. Lachen wird als Gruppenphänomen richtungsgebend begrenzt als eines, welches von oben herab kommt; es ist erneut und kaum verwunderlich, nach dem Abriss der verschiedenen Paradigmen, ein Auslachen. Das Lachen, so muss man feststellen, wird in seinem Korrekturmodus reduziert auf eine Art hämische Strafe. In den ausführlichen Worten Bergsons:

Das Lachen ist, ich wiederhole es, ein Korrektiv und dazu da, jemanden zu demütigen. Infolgedessen muß es in der Person, der es gilt, eine peinliche Empfindung hervorrufen. Durch ihr Gelächter rächt sich die Gesellschaft für die Freiheiten, die man sich ihr gegenüber herausgenommen hat. Das Lachen würde seinen Zweck verfehlen, wenn es von Sympathie und Güte gekennzeichnet wäre.³⁶³

Bergson bemüht sich wenig später um eine Entschärfung – allerdings durch eine bemerkenswerte Umdeutung, die verrät, dass er das Lachen in seinem Wesen tatsächlich an sich für etwas Böses hält: „Hier wie überall hat die Natur dafür gesorgt, daß das Böse dem Guten dient.“³⁶⁴

³⁶¹ Bergson 2011, S. 16

³⁶² A.a.O., S. 134

³⁶³ Ebd.

³⁶⁴ A.a.O., S. 136

Der Lachende erblickt im Verhalten einer anderen Person oder eines abstrakten Gegenstandes (abstrahierend auch in dem durch die Umstände gegebenen Blick auf sich selbst) etwas Widersprüchliches. Es fällt etwas ins Auge dadurch, dass es nicht mit der vorgegebenen Norm und Wirklichkeit kongruent ist. Jede Wahrnehmung von Kongruenz setzt also ein normatives Koordinatensystem voraus, indem man Abweichendes als nicht übereinstimmend überhaupt einordnen kann. In diesem Fall hätte man es erneut und in reduktionistischer Weise mit einem ethischen Ansatz und einer darin eingeholten bloßen Inkongruenztheorie des Lachens zu tun. Weil man aber sieht, dass die dem Lachen zugeschriebenen Wesenszüge innerhalb der Inkongruenztheorien so derart variabel sein können – und dass sie hierbei beispielsweise nicht ein interessefreies Spiel am Werk sehen müssen, sondern die Konklusionen ziehen, dass dem Lachen eine Funktionalität zugeschrieben wird, die explizit sozial-korrektiven Charakter hat – ist sie, wiederholend gesprochen, unpassend und ungenau für eine Kategorisierung – auch im Falle Bergsons.³⁶⁵

Man könnte Bergson wohlgesinnt interpretieren, indem man im Lachen so etwas wie das unkontrollierbare Leben erblickt, das sich regt, plötzlich durchbricht und Front macht gegen etwas zu Steifes, zu Mechanisches – etwa so, als erfreute es sich über sein Durchbrechen des biegsamen und anpassungsfähigen Lebens gegen den seelenlosen Rhythmus. Bergson schreibt:

Das Komische an einem Menschen ist das, was an ein Ding erinnert. Es ist das, was an einen starren Mechanismus oder Automatismus, einen seelenlosen Rhythmus denken läßt. Die menschliche Komik verkörpert also eine individuelle oder kollektive Unvollkommenheit, die nach einer unmittelbaren Korrektur verlangt.³⁶⁶

Eine Interpretation, die darin ein sich regendes und durchsetzendes Leben sieht, stimmt allerdings kaum mit der These Bergsons überein, dass Lachen – dezidiert als Auslachen verstanden – wieder zur besser angepassten Flexibilität und Korrektur an die „Vollkommenheit“, oder plump gesagt, Norm zurückruft. Immerhin folgt es ja einem überindividuellen Druck, der zur anderen Ordnung und Anpassung ans Kollektiv appelliert. Dieser macht sich fast despotisch hör- und sichtbar, wenn er sich auf die Gruppenmitglieder

³⁶⁵ Kant spricht beispielsweise von einer Erleichterung, die nicht zum strafenden Tadel passen will.

Widersprüchlichkeit muss nicht unbedingt als Schlechtigkeit aufgefasst werden. Genauso sieht Peter L. Berger in der Inkongruenz und Widersprüchlichkeit nicht Tadel und eine aufmerksame Verfehlung, sondern eine über die dominante Wirklichkeit hinausweisende zweite oder schlicht andere Wirklichkeit – aus der man nicht unbedingt den Schluss ziehen muss, dass sie verfehlt oder gar unangebracht und tadelnswert sei. Im Gegenteil ist für Berger darin sogar ein religiöser Verweis auf eine transzendierende Erfahrung zu machen (vgl. Berger 1998). Ähnlich sieht es Rudolf Lütke, der betont, dass Widersprüchlichkeit nicht Tadel des anderen, sondern Selbstrelativierung bedeute (vgl. Lütke 2017).

³⁶⁶ Bergson 2011, S. 67

ausübt, die das Lachen wahrnehmen. Denn geht es nicht um die individuelle Belustigung des selbst lebendig- und biegsam-Seins im Ansehen von zu Mechanischem. Dieser Perspektive würde das Soziale abgehen. Das sichtbare und lautgebende Lachen könnte eine andere Form der Freude annehmen. Sollte aber dann noch die übrigbleibende Korrektur zur „Vollkommenheit“ des anderen tatsächlich gut gemeint, oder selbst ohne implizierte standardisierte Norm sein?³⁶⁷

Theodor W. Adorno (1903-1969) und Max Horkheimer (1895-1873) resümieren diese Form des Lachens kritisch:

Das Lachen über etwas ist allemal das Verlachen, und das Leben, das da Bergson zufolge die Verfestigung durchbricht, ist in Wahrheit das einbrechende barbarische, die Selbstbehauptung, die beim geselligen Anlass ihre Befreiung vom Skrupel zu feiern wagt. Das Kollektiv der Lacher parodiert die Menschheit. Sie sind Monaden, deren jede dem Genuss sich hingibt, auf Kosten jeglicher anderen, und mit der Majorität im Rückhalt, zu allem entschlossen zu sein. In solcher Harmonie bieten sie das Zerrbild der Solidarität.³⁶⁸

Man sieht, dass sich im Lachen als sozialem Phänomen in der Industriegesellschaft und zu Zeiten der „Masse“ und der Bevölkerungsexplosion ein Szenario philosophischer Deutungen abspielt, das keinesfalls Harmlosigkeiten berührt.³⁶⁹ Individuelle oder soziale Nützlichkeit des Lachens stehen für Adorno und Horkheimer kritisch zu Reflexion. Die Frage nach dem sozialen Zusammenleben und dem Einfluss des Lachens findet gerade hier eine hitzige Debatte. Für die Kritische Theorie ist die Deutung des Lachens als Korrektur selbst Ausdruck einer blinden und verstockten Natur. Wenn Lachen als das des eingeschüchterten Massenmenschen bei Bergson auftritt und dabei noch gelobt wird, meinen Adorno und Horkheimer darin eher ein blindes und barbarisches zu sehen. Für die Autoren der *Dialektik der Aufklärung* zeigt sich auch und gerade

³⁶⁷ Odo Marquard tut dies etwa stellvertretend: Bergson attackiere die Moderne als rationalistisch, mechanische und eingefahrene. „[d]aß in der Moderne zunehmend Lebendiges zu Unlebendigem gemacht wird. Und daß an diesem Übergang das Lachen eine wichtige Warnfunktion innehat.“ (Steffen Dietzsch: *Luzifer lacht. Philosophische Betrachtungen von Nietzsche bis Tabori*. Leipzig: Reclam 1993, S. 16)

Dabei wäre allerdings Bergson Interpretation etwas unkritisch genommen. Nicht das Lachen warnt und gemeindet freundlich wieder Unlebendiges in Lebendiges ein, sondern umgekehrt: das Lachen mahnt selbst fast mechanisch-stotternd und höhnisch sich an den Satz der Moderne zu halten, dass man schleunigst wieder in Reih und Glied zu stehen habe. Die ausgelachte Person fühlt sich doch starr und unsicher, beobachtet und unter Observation; bestimmt jedoch nicht biegsam und geschmeidig danach. Der Ausgelachte korrigiert bei Bergson auch nicht den Auslachenden, sondern vielmehr die möglichen weiteren Anwesenden, die dies als Warnung verstehen könnten. Die Beziehung scheint eine Einbahnstraße. Der Ausgelachte ruft zu einer fraglichen Lebendigkeit zurück.

³⁶⁸ Theodor W. Adorno/Max Horkheimer: „Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente“, in: *Max Horkheimer: Gesammelte Schriften*. Bd. 5. „Dialektik der Aufklärung“ und *Schriften 1940-1950*. Hg. von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1987, S. 13-293, hier S. 166

³⁶⁹ Gustave Le Bon veröffentlichte 1895 die *Psychologie der Massen* und läutete damit die nun gänzlich seriös wissenschaftliche Zeit der Reflexionen über Menschenmassen vollends ein (Vgl. Gustave Le Bon: *Psychologie der Massen*. Übers. Rudolf Eisler. Leipzig: Verlag Dr. Werner Klinkhardt 1908).

am Lachen, dass es die Dialektik einer in Barbarie umschlagenden Aufklärung versinnbildlicht, die sie ihrem Buch als Banderole gegeben haben.

Horkheimer und Adorno schreiben, dass sich einerseits das Lachen als Ausbruch unbeugsamer Natur gebärde, die dem scheinbaren Zivilisationsprozess plötzlich die Maske vom Gesicht reißt. Sie sehen in Bergsons Beschreibung allerdings damit keinen Vorzug, nichts Gutes am Werk, und schon gar nicht ein zur Vollkommenheit rufendes Leben. Wer über andere lacht, weil sie nicht biegsam genug sind, in gewisser Weise also eine gesetzte Norm verletzen, ist selbst gebeutelter Untertan. Die Argumentation steigert sich zu einem impliziten Vorwurf faschistischer Tendenzen solcher Art „korrigierender“ Lachtheorien: die blinde, barbarische Selbstbehauptung eines angstvollen, verkümmerten Subjekts im „Augenblick der autoritären Freigabe des Verbotenen zu zelebrieren“ schafft Lachen.³⁷⁰ Wer nur lachen kann über die sich falsch Gebärdenden, die mechanischen, seelenlosen Automaten, trägt Züge eines Aufsehers, der selbst höchst mechanisch funktional ahndet.

Andererseits steckt im Lachen ein dialektischer Impuls eines der Vernunft selbst zu Ohren kommenden Lautes, in dem der Mensch sich selbst innewerden kann und über das Verstockte reflektieren könnte. Im ausgestoßenen Laut, der zurück zum eigenen Geist schallt, findet sich ein Mensch, der sich der blinden Gewalt entziehen kann:

Ist Lachen bis heute das Zeichen der Gewalt, der Ausbruch blinder, verstockter Natur, so hat es doch das entgegengesetzte Element in sich, daß mit Lachen die blinde Natur ihrer selbst als solcher gerade innewerde und damit der zerstörenden Gewalt sich beuge.³⁷¹

Dass demgegenüber das bloß herausplatzende und nicht zurückkommende, reflektierte Lachen in Bergsons Theorie eine fatale Tendenz in sich trage, ist auch an anderer Stelle geäußert worden.³⁷² An dieser Auffassung des Lachens haftet schwerlich subjektiver Charakter eines Erlebnisses von Freude oder geteilter Stimmung:

³⁷⁰ Vgl. Adorno/Horkheimer 1987, S. 214

³⁷¹ A.a.O., S. 101

³⁷² „Bergsons präfaschistische Lachtheorie, heute noch einmal gelesen, erweckt Grauen. Elegant formuliert, in der Tradition der großen neostoizistischen Moralisten seines Landes, stellt er uns das ungeschminkte Bild der Barbarei vor Augen. [...] Die Gesellschaft ein Körper, der, wie ‚Leben‘ überhaupt, der Gespanntheit und Elastizität bedarf. Was dieser Forderung nicht entspricht, ist – im Interesse des Lebens – auszumerzen. Stellvertretend hierfür steht die Strafe – eine soziale Geste – des Lachens.“ (Klaus Heinrich: „‘Theorie‘ des Lachens“, in: Dietmar Kamper und Christoph Wulf (Hg.): *Lachen – Gelächter – Lächeln. Reflexionen in drei Spiegeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 17-38, hier S. 27f. (vgl. dazu auch Prütting 2016, S. 1263))

Man könnte auch sagen: Bergsons Standardszenario öffentlichen Lachens ist die explizite Zurücknahme des von Aristoteles bis Kant entwickelten Nomos eutrapelistischer Lachkultur, dem es wesentlich um die Wahrung menschlicher Würde und die Vermeidung von Zorn und Scham ging.³⁷³

Das Lachen scheint hier weder zum Lachenden zu dringen, noch auf gleicher Ebene zur Person, in deren Richtung man lacht. Nur eine abwertend abwärtige Richtung kennt dieses Lachen. Es richtet sich gegen den Abweichler. In Bergsons Terminologie ist diese Empfindungslosigkeit gar eine „vorrübergehende Anästhesie des Herzens“.³⁷⁴ Das kritische Urteil Prüttings bleibt zu erwägen: „Vom herzlichen Lachen [...] finden wir bei Bergson keine Spur.“³⁷⁵ Von Komik und Geselligkeit ist hier nicht unbedingt zu reden. Lachen wird vielmehr auf das Lächerliche reduziert. Das sich im so verstandenen abgestotterten Lachen wiederum selbst etwas Mechanisches finden lässt, fällt nicht ins Auge; die Lachmeute, die selbst angetrieben wie eine Maschine das Opfer verlacht, kommt einem dabei selbst höchst seelenlos rhythmisiert vor. Selbst wenn man sich Bergsons Gedanken zum Lachen anhand seiner zeitgenössischen Boulevard-Komödien und deren derber, bissiger und gnadenloser Humoristik vorstellt – die ihn sicherlich inspiriert haben dürften – so ist mit Bergson Lachen dennoch nur im Rahmen eines Auslachens zu denken.³⁷⁶ Eine Determinierung des Lachens auf das Auslachen hin wird allerdings keineswegs dem sozialen Status des Lachens gerecht.

Ein solches Lachen erscheint Horkheimer und Adorno als ein – auch ohne faschistische Strukturen, die dies manifest ausbeuten und die Normen für ihre Zwecke zu verstellen wüssten – heutzutage ununterbrochenes, falsches Dröhnen. Lachen ist erst recht in der Kulturindustrie, wie damals schon in der Lachmeute, ein blechernes „Echo der Macht“ geworden:

Fun ist ein Stahlbad. Die Vergnügungsindustrie verordnet es unablässig. Lachen in ihr wird zum Instrument des Betrugs am Glück. Die Augenblicke des Glücks kennen es nicht, nur Operetten und dann die Filme stellen den Sexus mit schallendem Gelächter vor. Baudelaire aber ist so humorlos wie nur Hölderlin. In der falschen Gesellschaft hat Lachen als Krankheit das Glück befallen und zieht es in ihre nichtswürdige Totalität hinein.³⁷⁷

Damit ist ein gänzlich neuer Punkt des sozialen Aspektes des Lachens aufgebracht. Lachen soll Gemeinschaft und Frohsinn herstellen, wo keiner recht am Platz wäre. Damit wird das erzeugte Lachen, wie es tatsächlich pervertiert seit den 1950er Jahren als *„laugh track“*, *„canned*

³⁷³ Prütting 2016, S. 1263

³⁷⁴ Vgl. Bergson 2011, S. 15

³⁷⁵ Prütting 2016, S. 1269

³⁷⁶ Vgl. Prütting 2016, S. 1271

³⁷⁷ Adorno/Horkheimer 1987, S. 166

laughter‘ oder *‘laugh machine*‘ als aufgenommenes, abgestorbenes Lachen aus der Konserve abgespielt wurde, zu einer Farce. Geklatscht und gelacht wird auf Kommando: Was lustig und amüsant ist, zeigt nicht mal mehr übertriebene Mimik oder musikalische Untermalung, sondern die mimetische Vorlage, der die teilnahmslos inaktiven Zuschauer wie Pawlowsche Hunde folgen dürfen. Wie oben bereits auf den gesellschaftskritischen Hintergrund einer Lachabstinenz und eines versteinerten Gesichts im Kontext des 19. Jahrhundert und der Dandys verwiesen wurde, so verweisen Horkheimer und Adorno auf Hölderlin und Baudelaire, die sich das Lachen verkniffen hätten, angesichts der sie desillusionierenden Erfahrung mit der modernen kapitalistischen Gesellschaft. Die kritische Perspektive auf eine wiederum normierende „Lachindustrie“ ist nicht ohne Vorläufer.³⁷⁸

Die Nutzbarmachung des Lachens zur Steigerung der Aufmerksamkeit, Erinnerungsfähigkeit, zur Bindung an ein Produkt und zum Verlangen nach Kauf sind mit dem Beginn der Reklame ins Infinitesimale gesteigert worden.³⁷⁹ Werbung und Lachen, Kitsch und Konsum sind mittlerweile so allgegenwärtig, dass man gerade in der Werbebranche von einem blechnen Lachen reden kann, das abgestumpft und hohl klingt. Kulturindustrie, könnte man potenziert ausdrücken, braucht gerade das „Stahlbad“ dieses Lachens, um ihr maschinell Produziertes und massenhaft Hergestelltes zu vertreiben und sich glaubhaft nicht als solche Maschinerie erkennen zu geben. Konsum und Autonomie sollen in dieser Zweckehe, vermittelt durch das Lachen, Sprengsel von Unabhängigkeit, Glück und Freiheit verliehen werden.

Spuren eines andersgearteten Lachens und jene mannigfaltigen Anlässe zum Lachen, die aus diesem Paradigma herausfallen sind zahlreich. Das spezifisch menschliche am Lachen, der Einblick gar in eine andere Wirklichkeit oder das religiöse Moment am Lachen – wie es etwa Peter L. Berger sah – durch Inkongruenz und Negation der bestehenden Situation sind nicht im Blickfeld evolutionsgeschichtlicher oder energetischer Ansätze auszumachen.

Zugespitzt könnte man die negativen Aspekte weiter verschärfen: Die Ansicht, dass Lachen, als Überbleibsel aus alten Tagen, ein tierisches Überbleibsel am Menschen ist, reduziert einerseits

³⁷⁸ Adorno macht schon das Variété als Urform des Übels aus: „Damit war das Variété schon die beschwörende Wiederholung des industriellen Verfahrens, wo Immergleiches in der Zeit sich folgt, die Allegorie des Hochkapitalismus, die ihn als beherrschten demonstriert, indem sie seine Notwendigkeit als Freiheit des Spiels sich zueignet.“ (Theodor W. Adorno: „Das Schema der Massenkultur“, in: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. *Dialektik der Aufklärung*. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 299-335, hier S. 308)

³⁷⁹ Vgl. Veronica Câmpian: „Ist das zum Lachen?!? Der Einsatz von Humor als Strategie in Werbeanzeigen“, in: *Professional Communication and Translation Studies* 12 (2019), S. 81-92, DOI: <https://doi.org/10.59168/ODHB33330>; Harald Erbdinger/Christoph Kochhan: „Humor in der Werbung. Chancen und Risiken“, in: M. Jäckel (Hrsg.): *Die umworbene Gesellschaft. Analysen zur Entwicklung der Werbekommunikation*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2013, S. 141-178

das Lachen zu einem minderwertigen Vorkommnis am Menschen, wenn es ihm passiert. Darüber hinaus verklärt es, andererseits, das spezifische am menschlichen Lachen, indem es diese Sonderbarkeit nicht ausreichend phänomenologisch abgrenzt vom tierischen Ausdrucksverhalten des Lachens. Entscheidender noch; man sieht am Beispiel Bergsons, dass von einer sogenannten Inkongruenz-Theorie, welche das Lachen hervorrufe, gar nicht wirklich die Rede sein kann, wenn man das Lachen als den Strudel eines sich bösartigen Mockierens begreift, der tatsächlich aggressiv die Widersprüchlichkeit von Anspruch und Wirklichkeit nicht auf sich bezieht oder darin eine Transzendenz und Entwertung des eigenen Oszillierens zwischen diesen beiden vernimmt. Bei Bergson wird aus Widersprüchlichkeit zur Norm nicht das Infragestellen der Normalität überhaupt, die man leicht in der Selbstironie, dem Humor und der Satire hätte erblicken können. Bei ihm stabilisiert sich die etablierte Norm im Auslachen.³⁸⁰

6. Resümee

Am Ende dieses philosophisch-ideengeschichtlichen Panoramas des Lachens, das vom Beginn der abendländischen Philosophie bis ins Jetzt einen Bogen spannte, soll ein resümierender Blick auf die geleistete Arbeit geworfen und ein weiterführender Ausblick gegeben werden.

In der Einleitung (*Kapitel 1*) wurde auf ein Zitat aufmerksam gemacht, das verhielt, dass es keinen besseren Start ins Denken gebe als das Lachen. Dies gilt nicht nur für die *nach*-denk-machende Qualität des Lachens und den über sich selbst hinausweisenden, transgressiven Zug, welchen es an sich trägt. Dies gilt auch für eine Philosophie, die sich einem randständigen Phänomen zuwendet, um durch dieses über ihre eigene Geschichte und die ihrer Ideen ins Nachdenken zu kommen. Es wird damit auch darauf verwiesen, dass der Spruch Benjamins ein eminentes Problem der abendländischen Philosophie berührt, das in der Leiblichkeit des Phänomens nicht Vorzüge, sondern Nachteile für philosophisches Denken entdeckt. Die Schwierigkeit vom Lachen ausgehend zu denken, ist vergleichbar mit der Schwierigkeit, über das Lachen denkend selbst zu schreiben. Die Omnipräsenz und Alltäglichkeit wie leibliche Involviertheit und Betroffenheit steht einem vordergründigen akademischen Ernst im Weg, genauso wie sein Ruf, ein unernstes Thema zu sein. Dies galt es anhand mannigfaltiger Bezüge und der mannigfaltigen Reihe an Autoren, die es in bestimmten Mustern und Systematiken

³⁸⁰ Ein eigenes Kapitel zu diesen „transgressiven“ Auffassung des Lachen findet sich bei Lütke 2017, S. 70-85.

nachzuweisen gibt, zu widerlegen und zum Ausgangspunkt einer philosophischen Ideengeschichte dieses unterschätzten Ausdrucks zu machen.

Das zweite Kapitel zum Forschungsstand näherte sich innerhalb eines größeren Rahmens den Hinwendungen zum Wesen und dem emotionalen Ausdruck des Lachens (*Kapitel 2*). Die Literatur über das Lachen, in dessen Bereich Spiel, Witz, Komik, Komödiantisches, Humor und mehr einfällt, ist divers und je nach Fokussierung ausdifferenziert. Die Zahl der Ansätze verschiedenster Subdisziplinen, die sich dem Lachen innerhalb einer Wissenschaft zuwenden, ist im 19. und 20. Jahrhundert stark gestiegen. Ein philosophischer Zugang ist deswegen gar nicht selbstverständlich gegeben. Es wurde in diesem Rahmen auf die „Entdeckung des Menschen“ aufmerksam gemacht, innerhalb derer sich in einem großen Panorama möglicher Einzelwissenschaften mit den alltäglichen und „niederen“ Ausdrücken des Menschen beschäftigt wurde. Verwiesen wurde auch auf den Kontext der modernen Medizin und Psychologie, genauso wie auf den, der in den Geisteswissenschaften sich etablierenden Hinwendung zu anthropologischen Themen und einer Öffnung hin zu Themenkreisen der Affekte, Emotionen und Gefühle, die sich in einer Kanonisierung solcher emotionsgeschichtlicher Klassiker wiederfinden lässt. Diese gilt es, auch als solche, zu verstehen und in eine allgemeine philosophische Bildung mit aufzunehmen.

Dabei wurde im dritten Kapitel auf Helmuth Plessners Theorie des Lachens eingegangen (*Kapitel 3*). Dies sollte helfen, das Lachen innerhalb der Affekte einzuordnen und seine Sonderstellung innerhalb jener zu begreifen und begründen. Es sollte auch verdeutlichen, dass dem abendländischen philosophischen Denken im Ansatz der Philosophischen Anthropologie ein Ausweg aus dem dualistischen Weltbild von Natur-Kultur, Körper-Geist und Lachen-Verstand zukommt. Es zeigte sich, dass die philosophische Schwierigkeit, das Lachen einzuordnen, gerade erklärbar wird aus dessen undurchsichtigen Charakter. Lachen drückt – darin besteht die gewollte Methode Plessners sich dem Lachen zu nähern – gerade als solches undurchsichtiges Verhalten einen Grenzcharakter menschlichen Verhaltens aus. Zwischen eindeutigen Reflexen, direkten Affekthandlungen und sogenannten „Ausdrucksgebärden“ der gegebenen physiologischen Seite, die der Mensch mit dem Tier teilt, findet sich im spezifisch Menschlichen eine Stellvertreterschaft und ein stetiger Überschreibungsprozess wieder. Sprache, Zeichen und Gesten schreiben sich in das Verhaltensspektrum automatisch-reaktiver Art ein und überlagern dieses. Dies bezeichnete Plessner als (Ausdrucks-)Gesten. Das Lachen, im Gegensatz zum formbaren, kontrollierbaren Lächeln, sei keine Geste, aber auch keine lesbare, reaktive (Ausdrucks-)Gebärde. Im Lachen zeigte sich für Plessner eine spezifisch menschliche Fähigkeit einer „organisierten Desorganisation“. Damit versuchte Plessner darauf

aufmerksam zu machen, dass das spezifisch Menschliche darin zu finden sei, dass es in seiner vermittelten Stellung zur Umwelt kein natürliches Verhältnis auf Dauer stellen könne, sondern ständig neu aus seinem Zentrum heraus seine Grenzen realisieren könne und dies auch müsse. In der dialektischen Freiheit und Notwendigkeit dieser Determinante des Menschen fand er im Lachen seine Formel der „exzentrischen Positionalität“ bestätigt. Weil der Mensch auf bestimmte Situationen nicht natürlich, instinktiv oder gut vermittelt (mittels gezielter Handlungen und Gesten) antworten kann, fällt er quasi in ein Handlungsvakuum. Er steht in unbeantwortbaren Situationen außerhalb seiner selbst und weiß nicht, welche Mittel er anwenden kann, wenn keine natürlichen Muster oder eingeübten Verhaltensweisen greifen. In diesem Fall springe auf die zwei unterschiedlichen Weisen des Lachens und Weinens (zu große Distanz und zu große Nähe) ein grenzrealisierendes Verhalten ein, dass wieder zu leiblichen Ausdrücken oder gezielten Gesten finden ließe. Dem Lachen kommt in dieser Hinsicht eine Sonderstellung menschlichen Verhaltens zu. Keineswegs ist der Mensch nur über die Epitheta des Wissens, der Vernunftbeherrschung, des Werkzeug- und Technikgebrauchs, der politischen Organisation und des aufrechten Ganges zu bestimmten. Dem *homo erectus* und dem *homo sapiens*, dem *homo faber* und dem *homo politicus* steht ein *proprium hominis* unterschätzter Art beiseite: der Mensch ist das lachende Wesen, er ist auch *homo ridens*.

Allerdings ist damit zwar ein genuiner Zugang und eine Sonderstellung des Lachens in der philosophischen Tradition zu verdeutlichen versucht worden, aber die Frage einer Geschichte des Lachens nur resümierend für einen kleinen Ausschnitt des 20. Jahrhunderts erzählt. Das Lachen als Gegenstand philosophischer Traktate und Positionen stellt sich als Thema großer philosophischer Traditionen dar, die den Entwicklungen des 19. und 20. Jahrhunderts lang vorausgehen. Das folgende vierte Kapitel nahm den in der Einleitung gesponnenen Faden auf: Es widmete sich der Erkundung vielfältiger Lachtraditionen und jener Räume des ‚Außerhalb‘, die sich einer singulären Darstellung entziehen (*Kapitel 4.1*). Dabei ging es nun, nach dem man feststellen konnte, dass selbst die Theorie der Philosophischen Anthropologie versucht hatte, die anderen Ansätze möglichst besprechend einzubauen und aufzunehmen und man sich dennoch nicht im Klaren war, was hinter diesen Traditionen steckt, darum, eine Perspektive auf die ständigen Verweise auf andere Traditionen von Ansätzen und Theorien des Lachens zu beschreiben. Thema war dabei die akademisch etablierten philosophiegeschichtlichen Ansätze knapp zu umreißen, die in Überlegenheits-, Inkongruenz- und Entlastungstheorie prominent sich durch die Literatur wiederfinden lassen und einen vor allem analytisch geprägten Bezugsrahmen darbieten. Die Begrenzung dieser Ansätze liegt nicht nur darin, dass sie oft dieselben Autoren in unterschiedliche Kategorien einordnen, sondern vor allem darin, dass sie

reduktionistisch sich auf Lachanlässe und zu formelhafte Beschreibungen reduzieren lassen. Damit gehen Aspekte anderer Einstellungen, selbst wenn sie im Groben unter eine dieser Kategorien fallen, verloren. Als problematisch angesehen wurde vor allem ihre verengte und reduktionistische Objektivität, die um die Faktoren Wesen, Form, Funktion und auch mit einer Normativität von Wert und Unwert des Lachens in den Theorien erweitert werden müsste.

Lenz Prüttings Systematik möglicher Theorien des Lachens fügte in Rückgriff auf Helmuth Plessner und Hermann Schmitz anthropologisch-phänomenologische Motive zusammen, die im Vergleich mit einer reduktionistischen Sicht des Lachens ein vielfältigeres und auch präziseres Raster boten. Dass im Rahmen dieser Arbeit nicht selbst kritisch auf eine phänomenologische Theorie des Lachens unter Aspekten der drei großen von Prütting ausgemachten Formen des Lachens (Bekundungs-, Interaktions- und Resonanzlachen) eingegangen werden konnte, muss, mit Verweis auf dessen gedrängte, zugängliche und offen zu erschließende Zusammenstellung im letzten Fünftel seines Buches, eingestanden werden, wenngleich auf Schlüsselbegriffe dieser Theorie verwiesen und im Laufe der Auseinandersetzung laufend Bezug genommen wurde. Auf Erlebnisharakter und Verlaufsgestalt, charakterisierbare Aspekte einer unterschiedlich ausgeformten Lachpalette selbst (wie Intensität, Verfügbarkeit, Adressiertheit und uroborischer Impuls), genauso wie auf verschiedene Ausformungen der drei großen Lachformen nach Prütting, ist weiterhin lohnend hinzudeuten.³⁸¹

Ein erweiterter Ansatz, wie er mit Prütting zu gewinnen ist, rein mit Blick auf eine philosophisch-ideengeschichtliche kritische Rekonstruktion der Theorien des Lachens, besteht darin, nicht nur Anlässe des Lachens unter eine moderne, objektive Lachtheorie zu subsumieren, sondern Wesen, Form und Funktion des Lachens anders zu befragen und sie so zu erfragen, wie sie eventuell in produktiv neuartigen Systematiken und einzelnen Ansätzen zum Lachen vorliegen. Dies kann auch kritisch geschehen, wenn man – wie Prütting aufgezeigt hat – normative Tendenzen und einschlägige Lachtypen ausfindig macht, die sich innerhalb solcher Paradigmen unter gewissen anderen Schlagworten gruppieren.

Nachdem erkenntnistheoretische Probleme (*Kapitel 4.2*) hinsichtlich einer so verfahrenen philosophischen Ideengeschichte der Theorien des Lachens ausgemacht wurden (die darin bestanden, dass man mit den Kategorien und Schlagwörtern, die man hat, danach sucht, was man dann am Material bestätigt findet), konnte sich die Arbeit in die in vier Teilbereiche aufgegliederten lachtheoretischen Traditionen vertiefen.

³⁸¹ Vgl. dazu „Systematischer Teil. Wesen, Form und Funktion des Lachens“ in Prütting 2016, S. 1673-1948.

Die Hinwendung zu den Formen und Funktionen des Lachens in ausdifferenzierter Art und Weise lässt sich dabei in Kategorisierungen ideengeschichtlicher Ansätze entwickeln, wie sie Lenz Prütting in seiner monumentalen Rekapitulation der verschiedenen Theorien des Lachens immer wieder beschrieben hat (*Kapitel 5*). Die ausschnittshafte Zusammenstellung und Lektüre einschlägiger Positionen macht dabei den Hauptaufwand dieser Rekapitulation und Kompilation aus. Unzureichend daran sind die meistens aus dem Zusammenhang gerissenen Zitate solcher Schlaglichter, die nur für einen groben Überblick am Platz sind und der spezifischen Theorie oder dem versteckten Ansatz, wie einer werkimmanenten Bedeutung des Lachens, nicht nachgehen können. Arbeiten zum Zusammenhang der Stellung des Lachens im Werk und möglicher Rückschlüsse auf das Œuvre eines Autors, müssen an anderer Stelle erfolgen. Die Anzahl der Beiträge und der Literatur zur Besonderheit des Lachens in dieser Hinsicht wächst kontinuierlich – was, bezüglich des vorangestellten Aufrufes zum Startpunkt des Denkens und der ernststen Beschäftigung mit dem Lachen, eine vielversprechende Entwicklung darstellt.

Hinsichtlich dieser Auswahl ist für die platonisch-stoische und christlich-augustinische Tradition (*Kapitel 5.1*) festzustellen, dass sie solch einem „Startpunkt des Denkens“ wenig zutraut und dem Lachen skeptisch gegenübersteht. Der Ausgangspunkt abendländischer Philosophien dem Lachen gegenüber ist häufig durchaus als ein kritischer zu beschreiben. Lachen überwindet demnach den Verstand, den Glauben und die Demut in seiner undurchsichtigen Plötzlichkeit. Ihm wird mit Beherrschung und Zäumung gegenübergetreten, als wäre es ein wildes Tier, das im Menschen lebte. In dieser Hinsicht ließe es sich mit Überlegenheits- und Degradationstheorien fassen, welche im Lachen vor allem eine Facette des Verlachens und Auslachens wahrnehmen. Die reduktionistische Form des Lachens wie sein Wesen sind also äußerst eng bestimmt. Auch wenn für diese skeptischen Lachtheorien anderes Lachen existiert, wird es meist marginalisiert oder auf nützliche Funktionen in der Leitung von Massen und der Rhetorik verwiesen. In diesem Sinne findet die skeptische Tradition keine Funktion, welche die regenerativen Energien des Lachens bewusst machen könnte. In ihr findet sich ein Zugeständnis, den unbeherrschbaren Massen wie dem unbeherrschbaren Seelenteil analog, dass man dem Verdorbenen durch Besserung und Vorführung anderer als zum unkontrollierten Lachen reizender Mittel anstiften sollte. Lachen wird behandelt nicht nur wie ein Tier und so, als wäre es tierisch, sondern auch wie ein Objekt der Steuerung – sei sie der von erlaubten Lachanlässen (Komödie, Osterlachen, seelig-zufriedendes Lächeln der Wächter, Asketen und der Mönche), sei es bezüglich des individuellen Gleichgewichts und Seelenheils. Weitere Schlagworte und Elemente dieser Theorie sind in Begriffen wie Grimasse, Entstelltheit,

Vertikalität, Aufgerichtetheit, Erhebung, Gleichgewicht, Hierarchie, Konkurrenzsorge, Unterlegenheit, *humilitas*, Scham, Sturz und Selbstzucht zu finden.

Im Gegensatz dazu hat die anthropologische Tradition (*Kapitel 5.2*) Interesse daran, auch andere Formen des Lachens aufzuschließen. Sie hebt an, dominant zu werden am Ende des Mittelalters, das unter anderem durch die Aristoteles-Rezeption beachtlich in seiner Lachskepsis korrigiert wird. Sie heißt für Prütting anthropologisch, weil sie in gewissem Maße das Lachen nicht als niederes und störendes verbannen will, sondern es zum Menschen affirmativ hinzurechnet. Ihre Stichwörter sind: Urbanität, Ironie, Feingeistigkeit, Verspieltheit, Vergemeinschaftung und Geselligkeit eines nicht verdrängten, sondern kultivierten Lachens. In diesem Sinne ist sie zu unterscheiden von einer „schwarzen Anthropologie“, die versucht am oberflächlichen Menschen sich seiner tiefliegenden Übel bewusst zu werden. Die Probe gilt nicht, das Schönste am Menschen noch als Ausweis versteckter Bestialität zu überführen, sondern umgekehrt zu vollziehen: Da das Lachen bestehen darf, können an ihm positive Effekte anstatt der negativen herausgestellt werden. Anstatt von Sturz und Verfall ist von Katharsis und Gleichgewicht die Rede. Wie bei Plessners Ansatz ist Lachen nicht die Krise des Menschen, sondern der Durchgang durch die Krise. Aus Selbstverlust wird im Lachen Selbstgewinn. In Prüttings Terminologie der Neuen Phänomenologie wäre von personaler Regression und anschließender Emanzipation zu reden. Zentrale Stellung nimmt im direkten Wortsinne der Ausdruck ‚Aufklärung‘ an. Das Lachen verliert seine dunklen Züge und kann als Emanzipiertes untersucht werden. Vom theologischen zum anthropologischen Paradigma erlebt das Lachen dabei auch historisch eine Renaissance. Es wurde dazu nach den schon in der Antike vorhandenen Wurzeln solcher regressiver, aber ebenso darauffolgender emanzipierender und wohltuender Funktionen des Lachens in Aristoteles‘ Komödienverständnis (1), seiner naturwissenschaftlich körperlichen Beschreibungs- und Differenzierungsversuche zum Phänomen (2), sowie seiner mobilisierenden Kraft von Selbsterkenntnis gesucht (3). Gegenspieler in diesem kontrastiven Modell, das zugegebenermaßen eine gewisse Überzeichnung durch die Methodik einer solchen zugrunde liegende Lagerbildung nicht verleugnen kann, ließen sich in den Paarungen Platon-Aristoteles, Descartes-Spinoza und Hobbes-Hutcheson ausmachen, die vor allem von einer Vorstellung einer sogenannten Heiteren Aufklärung gefolgt wurden. Ein Idealtyp dieser Theorie des Lachens zeigt sich im heiteren Weisen gegenüber jenem der skeptischen Tradition, die das Idealbild eines stoischen Weisen beschwört.

Das sich im dritten Unterkapitel widerspiegelnde Verständnis des Lachens einer physiologischen-energetischen Konzeption (*Kapitel 5.3*) lässt sich bereits im fortschreitenden

Verständnis einer Pathologie aufspüren. Weit entfernt von der antiken Katharsis-Funktion des Lachens, wie sie bei Aristoteles auszumachen war, rekurriert die physiologische Theorie auf eine genaue Bestimmung von körperlichen Vorgängen. Diese mit dem Lachen zu verbinden, gelingt nicht durch eine humoralpathologische Bestimmung aufgerührter und zum Ausstoß freigewordener Potenzen, sondern setzt eine mechanistische Verbindung von außerweltlichen Reizen und innerkörperlichen Verarbeitungsvorgängen voraus. Diese finden sich bereits in Descartes und vor allem in La Mettries formuliertem Bild einer von außen mit Energien und Reizen gefütterten Maschine. Bei Descartes antwortete diese mittels der Reizübertragung, via Nervenbahnen ins Gehirn, wo die Zirbeldrüse wiederum Impulse zurücksendet, die sich in körperlichen Regungen manifestieren. Die Wechselwirkung äußerer Einflüsse auf den Ablauf der Lebenserscheinungen ließ sich bereits hier dominant wahrnehmen für menschliches Ausdrucksverhalten. Eindrücklich kommt dieses Verhältnis der Maschinalisierung des Lebendigen und zugleich der Anthropomorphisierung der Maschinen und Objekte in der Analogie der Dampfmaschine im 19. Jahrhundert ins Bewusstsein. Man kann soweit gehen, von der „modernen Mythologie“ der Verwobenheit von Lebendigem und Maschinellem zu reden, die auf einem Dualismus von Körper und Seele beruht, der mit fortschreitender Zeit immer kleinere numinöse und seelische Teile nur noch ausmachen kann; und immer größere Erklärungen für immer mehr geistige Phänomene demgegenüber direkt aus der *res extensa* verständlich machen kann. Herbert Spencer und Sigmund Freuds wurden hinsichtlich ihrer energetischen Erklärung des Lachens stellvertretend für das Gros an Autoren, die diesem Paradigma folgen, erläutert – auch weil ihre Theorien zum Lachen bis heute philosophisch und ideengeschichtlich einflussreich bleiben. Weitere Elemente und Stichworte, aus denen sich diese Theorien zusammensetzten, waren: Energie, Reiz, Reflex, Maschine, Dampfmaschine, Widerstand, Aufwand, Hydraulik, Homöostase, Spannungsauf und -abbau, sowie Ökonomie. Im letzten Unterkapitel der basalen Tradition der vier großen Lachtheorien, wie sie Prütting vorzeichnet, ging es um einen ebenso zeitgenössischen wie jungen Ansatz, der bis heute den Diskurs um Wesen, Formen und Funktionen des Lachens bestimmt. Nachdem das Energieerhaltungsgesetz, mit dem Vorbild der physikalischen Universalität seines Anspruches, den Untergrund der energetischen Ansätze ausmachte, zeigen sich die evolutionstheoretischen Grundgesetze der Biologie und Verhaltensforschung ebenso durchschlagend wie bestimmend für das Lachen (*Kapitel 5.4*). Darwins revolutionäre Anschauung, dass menschliche Ausdrucks- und Verhaltensweisen mit denen anderer Lebewesen geteilt werden, führt zu einer gänzlich neuen Einordnung des Lachens. Wie alles, was Nervenbahnen besitzt und den Energieerhaltungsgesetzen der Physik folgen muss, tendenziell gleiche motorische Abläufe, je

nach Organisationsgrad, kennen muss, so gilt eine tendenzielle Universalität auch in biologischer Perspektive. Auch hier lassen gleicher Körperbau und ähnliche Gewohnheiten des Verhaltens auf universale Gültigkeit der Gemütsbewegungen des Lebendigen wie im spezifisch Menschlichen schließen. Primaten besitzen die gleichen Gesichtsmuskeln wie Menschen und zeigen ähnliches Verhalten wie diese. Dass der Mensch das einzige Tier sei, was lache, lässt sich im ausgehenden 19. Jahrhundert Schritt für Schritt dekonstruieren. Das beinhaltet sowohl eine Befreiung von der vorurteilsbeladenen Ächtung des Lachens als etwas Unkontrolliertem, Unweisem und Unbesonnenem – denn jetzt zeigt sich, dass reflexologisch Antworten ein Gesetz für Alle bedeuten, und nicht die besser Beherrscher sind, wie dies bereits der energetische Ansatz fundierte –, als auch die Befreiung vom Alleinstellungsmerkmal des geselligen Wesens. Die evolutionstheoretische Argumentation verweist darauf, dass auch andere Lebewesen sich auf die interaktive und soziale Funktion des Lachens stützen. Lachen erscheint als Überbleibsel aus Zeiten, aus denen her es noch überdauert hat; etwa als verbindender Ausdruck von Freude und Zuneigung (Darwin) oder als zurückgenommenes Zähne-zeigen oder gedämpftes Aggressionspotential (Lorenz-Schule). Die Problematik konstruierter Urszenen, die das Verhalten retrospektiv verplausibilisieren wollen, ist dabei nicht zu lösen. Außerdem bleibt ein Beigeschmack von teleologischer Entwicklung und ein zivilisatorisch-eurozentrischer blinder Fleck solcher Theorien des heute noch irgendwie nützlichen Überbleibels Lachen, das für andere Zwecke genutzt wird – oder schlicht und ergreifend, sich weiterhin wie ein Reflex abspielt und sich in uns hochkomplexen Lebewesen noch erhalten hat (Lorenz). Es wurde auf das Erbe solcher aus Urzeiten erklärbaren Verhaltensweisen hingewiesen, wie sie vor allem in der Literatur und der Philosophie von Elias Canetti und Henri Bergsons Theorien zum Lachen auffällig wurde. Die Errungenschaft einer evolutionstheoretischen Sichtweise auf das Lachen liegt dabei eindeutig in ihrem phänomenal breiteren Spektrum der Lachformen, vor allem auch nicht nur der Typik eines explosiv-eruptiven Lachens, sondern auch interaktiver und resonanter Formen. Wie der physiologisch-energetische Ansatz auf eine Individualerklärung des Lachens fokussiert, so beleuchtet der evolutionstheoretische diejenige einer sozialen Einbettung des Lachens. Beide modernen Paradigmen erklären das Wesen und die Form des Lachens jedoch primär von seiner Funktionalität her. Deshalb wurde in einem kritischen Ausblick auch auf Horkheimers und Adornos Infragestellung einer strafend korrigierenden Funktion des Lachens bei Bergson hingewiesen. Auch war innerhalb dieser Kritik am fundamentalen Bewertungskriterium der Funktionalität die Aufmerksamkeit auf die Nützlichkeit des Lachens in kapitalistisch-modernen Gesellschaften gelenkt worden, die sich widerspiegelt in der Verflechtung von Lachen und

Kulturindustrie. Diese Kritik stellte sich also auch als eine dialektische dar, die das mechanisierte ‚falsche Lachen‘ erklären und nicht das die Mechanisierung belebende Lachen wie Bergson verklären wollte. Stichworte und Schlüsseltermine waren hier: Ursprung, Erbe, Überbleibsel, Abstammung, primitive Form, ‚Wilde‘, Säugling, Nützlichkeit, emotionale Bekundung, Aggression, Zähnefletschen, Gesichtsmuskeln und soziale Funktionalität.

Inwieweit vor allem die beiden letzteren Paradigmen ausschlaggebend sind für die gesamte Theoretisierung und Wahrnehmung innerhalb der Affekttheorien, lässt sich anhand dieser Studie zum Lachen nur andeuten (*Ausblick*). Dem ließe sich kritisch anschließen, dass auch die Affektforschung einer gewissen Idee, oder schärfer formuliert gar einer Ideologie, ihrer Vorzugsparadigmen und Erklärungen unterliegt, die es aufzuklären gilt. Diese sind historisch und nicht objektiv an sich gegeben.

Dem Lachen haftet dabei ein gewisses Erbe und auch ein unterschwelliger Wert und Unwert weiterhin an. Es lässt sich beispielsweise im Gegensatz zu einer der möglichen evolutionistischen Deutung, nicht als rudimentäres, sondern ebenso sehr als hochentwickeltes menschliches Phänomen bezeichnen. Dass es womöglich in der evolutionsgeschichtlichen Entwicklung noch weitere Umformungen erfährt, ist unbeantwortbar, aber dennoch zumindest deskriptiv – und nicht normativ teleologisch – als eine Entwicklung mit Tendenz zum luxurierenden Wesen Mensch, zu fassen. In seiner ganzen Komplexität trägt Lachen nicht nur regressive Züge, primitive Freude oder gar aggressive Impulse an sich, sondern wie man speziell am anthropologischen Paradigma sah, mehr als dies und nicht allein defizitär, oder rein mechanisch reflexologisch. Lachen ist kein Rudiment aus Vorzeiten, seines ursprünglichen Nutzens irgendwie enthoben, oder eine Überschusshandlung bei ausbleibenden Schlüsselreizen oder zielgerichteten Abreaktionen, sondern ein zentraler Ausdruck des Menschlichen. Das der Mensch im Lachen nicht ökonomisch oder sozial determiniert handelt – und man den Menschen darüber bestimmt und festlegt –, verdeutlicht der Term der exzentrischen Positionalität. Dieser kann überzeugend darstellen, dass der Mensch das stets vermittelnde, künstliche Wesen ist, dessen Verhalten eben nicht restlos bestimmbar, sondern exzentrisch ist und bleibt. Für diese Perspektivverschiebung könnte der Ruf einer Rehabilitierung nach dem Vorbild der Philosophischen Anthropologie lauten: von der Randstellung ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Wer lacht, interagiert speziell menschlich, gerade weil er darin mit seiner exzentrischen Positionalität umgehen muss. Die Horde oder Meute als evolutionsgeschichtliches Konstrukt unterschlägt, auch wenn sie eine gewalttätige Potenz des Lachens freilegt und sichtbar machen will (die sicherlich verständlich wird, wenn man sich die Diskrepanz zwischen den historischen

Zuständen der eskalierenden Gewalt pikfeiner zivilisierter Europäer und ihrem Selbstbild verdeutlicht) die Komplexität menschlicher Interaktionsformen mittels des Lachens. Dabei wurde diese Wendung zum barbarisch unzivilisierten Aspekt menschlicher Phänomene nicht zufällig und ohne ein bestimmtes Erbe einer auszumachenden Lachfeindschaft auf das Lachen projiziert – auch das ist aus der kontrastiven Gegenüberstellung von wertenden Diskursen hervorzuheben.³⁸²

Es scheint darüber hinaus, neben dem fortgetragenen Erbe und den historisch-materiellen Spuren, die die Theorien des Lachens in ihren Konzeptionen hinterlassen, eine interessante Dialektik in der Geschichte des Lachens beobachtbar zu sein. Gerade wenn man in der Matrix eines sowohl dämonischen wie auch bukolischen Bereichs des Lachens, der mit ihm assoziierten Freude und seinem überaus alltäglichen Auftreten (die wiederum an die Polarität der ersten beiden Lachtraditionen erinnern), grundlegend unbewusste phylogenetische oder psychoanalytische Schichten ausmachen kann (wie es die beiden letzten Traditionen darlegten); gerade dann überzeugt man die heutigen ZeitgenossInnen wiederum von der eigentlichen Tiefe des Menschen, von der man im restlos aufgeklärten Leben und den geklärten Verhältnissen nicht mehr ahnen konnte noch etwas zu finden.³⁸³ Man tut dies mit einem gewissen Beigeschmack und im Zuge eines langen Erbes einer polarisierten und auch skeptischen Deutung des menschlichen Affekts des Lachens in der abendländischen Tradition. Denn selbstverständlich ist Tiefe auch so etwas wie Schlund, Schuld und Abgrund. Wurde der Mensch in den positiven Wissenschaften beschrieben, vermessen und experimental festgestellt; wurde, mit fortschreitendem Wissen der Naturwissenschaften, seine Essenz in immer feinere, kapillare Größen, Strukturen und Codes getrieben, so verzaubert sich zugleich das schlichte Erscheinungsbild auch des entdämonisierten Menschen wieder erneut. Nicht restlos aufgeklärt steht er da, sondern im neuen Mythos geborgen.

³⁸² Die Arbeit lässt es hierbei aus, auf eine gesellschaftlich-historische Einbettung umfangreicher einzugehen oder historisch-materialistische Analysen anzufügen, die Tendenzen solcher negativer evolutionistischer Lachtheorien oder die simple Affirmation der Gewalt als ‚notwendige Abreaktion‘ nach dem Vorbild des Dampfkessels, verständlich zu machen beziehungsweise kritisch zu hinterfragen.

Canettis Beschreibungen des Lachens wären beispielsweise zu verplausibilisieren, aus seinen eigenen Erfahrungen von Meuten und beweglichen Massen, vor allem in Zeiten der eskalierenden Gewalt faschistischer Mobs. Das verrohte Leben, mit marodierenden und mordenden Schlägertrupps, Volksaufläufen und Hetzjagden, ist Canetti wie im Fiebertraum präsent. Das hochgehaltene zivilisatorische Verdienst eines „Respekt des Gleichen vor dem Gleichen“ der okzidentalen Gesellschaft scheint aufgelöst in den menschenverachtenden Schikanen und Praktiken der nationalsozialistischen Herrschaft, die vor keiner Gewalt zurückschrecken und die bis zum lachenden Mord reichen.

³⁸³ Dies wäre wiederum dasjenige, was Foucault als die eigentliche Hypokrisie des Zeitalters des Menschen beschrieben hat. Der Mensch wird in allen Teilbereichen so mikrologisch beforscht und ausgedeutet, dass er – egal mit welchem vordergründig positiven Resultat von Abhängigkeiten oder Determinanten – immer noch als das unerforschliche Rätsel und Faszinosum erscheint. Und dies, obwohl er doch in dieser Episteme nur so oberflächlich ist wie ein Gesicht am Strand, über das die Wellen hinwegwischen können.

Dieses neue Bild scheint nun weniger im Verhalten der einzelnen Person und seinem Verhältnis zu Gott verhandelt zu werden als in seinem rationalen Verhältnis in der bürgerlichen Welt und seiner ‚Natur‘. Schuldhaft ist das Lachen nicht mehr direkt, obwohl es doch klar genug die Spuren des Unzivilisierten, Unbeherrschten, und Unbewussten trägt. Der Mensch und was man von ihm denkt, was er sei, wird umso fragwürdiger, desto durchsichtiger seine ‚Mechanismen‘ werden. Aufklärung hat tatsächlich eine dialektische Tendenz in ihr Gegenteil umzuschlagen. Mikro- und auch Makrologisch hat dieser Befund Bestand. Mechanistisch-individuelles und evolutionsgeschichtlich-soziales Paradigma folgen dieser Entwicklung: Medizinische, biochemische und physikalische Erforschungen, wie diejenigen der Soziologie und Ökonomie, Behaviorismus und Ökologie, stellen eigene Dispositive eines erweiterten Verständnisses des Menschen zur Verfügung, ohne dass dieses dabei rein aufklärerisch sein könnte.

Individuelles wie soziales Leben verweben sich, wie man auch am Beispiel des Lachens sehen kann, zu einem Erklärungsknoten aus den dominanten Leitmythologien von Physik und Biologie, aus dem sie sich heute nur schwerlich herauslösen lassen. Die Disziplinen wirken zusammen; physikalistische und energetische Dispositive vermengen sich mit evolutionsgeschichtlichen Theoremen und anderem. Zeitgenössisch wird das Lachen im 19. und 20. Jahrhundert unter dem Versuch dieser Wissenschaftlichkeit in gewisser Hinsicht so zwar einerseits objektiviert. Dass hierbei andererseits aber philosophischer Ballast abgeworfen wird, ohne dass man sich wundert über die einschneidenden Marken und Kennzeichen, die er noch hinterlassen wird, geht unter. Oder: ebenso wenig ungefährlich verwirkt man diesen Ballast in den neuen Tiefen – Unbewusstes, phylogenetische Spekulation und dergleichen stellen dafür nur allzu gute Beweise dar. Jedenfalls besteht das Risiko, dass dies einer Philosophie ohne eine ideengeschichtlich historisierende Perspektive zustößt. Die Notwendigkeit, im „neutralen“ wissenschaftlichen Gebiet und den Hypothesen der energetischen und evolutionstheoretischen Ansätze noch so etwas wie ein fortgeschlepptes, schwerwiegendes Erbe und den Einfluss gewisser Traditionen auf das Lachen zu erblicken und wahrzunehmen, ist umso dringender.

7. Literatur

- Adloff, Frank/Farah, Hindeja: „Norbert Elias: Über den Prozess der Zivilisation“, in: Konstanze Senge, Rainer Schützeichel, Veronika Zink (Hg.): *Schlüsselwerke der Emotionssoziologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2022, S. 153-162, DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-37869-1_49.
- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: „Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente“, in: *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften*. Bd. 5. ‚Dialektik der Aufklärung‘ und Schriften 1940-1950. Hg. von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1987, S. 13-293.
- Adorno, Theodor W.: „Das Schema der Massenkultur“, in: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. *Dialektik der Aufklärung*. Hg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 299-335.
- Aesop: „Astrologos“, in: *Fabeln der Antike*. Übers. und hg. von Harry Schnur. München: Artemis 1978.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Übers. und hg. von Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam 2017.
- Aristoteles: *Poetik*. Übers. und hg. von M. Hose. Berlin/Boston: Walter de Gruyter 2023.
- Aristoteles: *Über die Teile der Tiere*. Übers. und hg. von Hans Hünther Zekl. Stuttgart: Reclam 1991.
- Bachtin, Michail: *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*. Übers. von Wolfgang Hübner, hg. von Klaus Berghahn. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1996.
- Basilus von Caesarea: *Die Mönchsregeln*. Übers. und hg. von Karl Suso Frank. St. Ottilien: EOS Verlag 1981.
- Baudelaire, Charles: „De L’Essence du Rire“, in: *Curiosités esthétiques. Œuvres complètes de Charles Baudelaire, vol. II*. Paris: Michel Lévy frères 1868, S. 359-388.
- Baudelaire, Charles: *Les Fleurs du Mal. Die Blumen des Bösen*. Französisch/Deutsch. Übers. von Monika Fahrenbach-Wachendorff. Stuttgart: Reclam 2014.
- Benedikt von Nursia: *Die Regel des heiligen Benedikt*. IV. Kapitel. „Von den Werkzeugen der guten Werke.“ Übers. von Edmund Schmidt. Regensburg u. a.: Pustet 1893.
- Benjamin, Walter: „Der Autor als Produzent“, in: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. *Aufsätze, Essays, Vorträge. Teil 2: Vorträge und Reden*. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 683-701.
- Berger, Peter L.: *Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung*. Übers. von Joachim Kalka. Berlin/New York: de Gruyter 1998.
- Bergson, Henri: *Das Lachen. Ein in Essay über die Bedeutung des Komischen*. Übers. und hg. von Roswitha Plancherel-Walter. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2011.
- Blumenberg, Hans: *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.
- Böhme, Gernot/Böhme, Hartmut: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- Bolten, Götz: „Lachen“, in: *Planet Wissen*, 24.08.2020, URL: <https://www.planet-wissen.de/gesellschaft/psychologie/lachen/index.html> (abgerufen 14.05.2025).
- Bosse, Abraham: *Frontispiz zu Thomas Hobbes’ „Leviathan“*, 1651. Bilddatei: *Leviathan frontispiece cropped British Library.jpg*, hochgeladen am 27. Juli 2022, Wikimedia Commons, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leviathan_frontispiece_cropped_British_Library.jpg (abgerufen am 14.05.2025).
- Brachtendorf, Johannes: „Uti/frui“, in: J. Ritter/K. Gründer/G. Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 11, Basel: Schwabe Verlag 2001, Sp. 500, DOI: 10.24894/HWPh.4517

- Câmpian, Veronica: „Ist das zum Lachen?!? Der Einsatz von Humor als Strategie in Werbeanzeigen“, in: *Professional Communication and Translation Studies* 12 (2019), S. 81-92, DOI: <https://doi.org/10.59168/ODHB3330>.
- Canetti, Elias: *Die Blendung*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 2007.
- Canetti, Elias: *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1981.
- Canetti, Elias: *Masse und Macht*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1980.
- Caruana, Fausto/Palagi, Elisabetta / de Waal, Frans B. M.: „Verhaltenskunde. Warum wir lachen“, in: *Spektrum der Wissenschaft*, 26.09.2023, URL: <https://www.spektrum.de/news/verhaltenskunde-warum-wir-lachen/2219883> (abgerufen am 14.05.2025).
- Castiglione, Baldassare (1528): *Der Hofmann. Lebensart in der Renaissance*. Hg. von Albert Wesselski und Andreas Beyer. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach 2023.
- Christ, Michaela: „Gewaltforschung – Ein Überblick“, in: *bpb.de, Bundeszentrale für politische Bildung*, 20.01.2017, URL: <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/240907/gewaltforschung-ein-ueberblick/> (abgerufen am 04.03.2025).
- Critchley, Simon: *On Humour*. London/New York: Routledge 2002.
- Daniel Hammett/Laura S. Martin/Izuu Nwankwo: *Humour and Politics in Africa. Beyond Resistance*. Bristol, UK: Bristol University Press 2023.
- Darwin, Charles: *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*. Übers. von Paul G. J. Wolff. Stuttgart: Schweizerbart 1902.
- Darwin, Charles: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray 1859.
- Darwin, Charles: *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. London: John Murray 1872.
- Dietzsch, Steffen: *Luzifer lacht. Philosophische Betrachtungen von Nietzsche bis Tabori*. Leipzig: Reclam 1993.
- Duerr, Hans Peter: *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*. Fünf Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988 / 1990 / 1993 / 1997 / 2002.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus: *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*. München: Piper 1972.
- Elias, Norbert (1939): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Band I. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997a.
- Elias, Norbert (1949): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Band II. Wandlungen der Gesellschaft, Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997b.
- Engel, Manfred: „Die Rehabilitation des Schwärmers. Theorie und Darstellung des Schwärmens in Spätaufklärung und früher Goethezeit“, in: Hans-Jürgen Schings (Hrsg.): *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Metzler 1994. S. 469-498.
- Epiktet: *Handbüchlein der Moral*. Übers. von Carl Conz. Stuttgart: Kraus & Hoffmann 1864.
- Erasmus (1511): *Lob der Torheit*. Übers. von Anton J. Gail. Stuttgart: Reclam 1996.
- Erbeldinger, Harald/Kochhan, Christoph: „Humor in der Werbung. Chancen und Risiken“, in: M. Jäckel (Hrsg.): *Die umworbene Gesellschaft. Analysen zur Entwicklung der Werbekommunikation*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2013, S. 141-178.
- Fabian, Bernhard: „History of Ideas“, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel: Schwabe Verlag 1974, Sp. 147-151, DOI: <http://doi.org/10.24894/HWPh.1555>.

- Fischer, Joachim: „Helmut Plessner: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen des menschlichen Verhaltens“, in: Konstanze Senge, Rainer Schützeichel, Veronika Zink (Hg.): *Schlüsselwerke der Emotionssoziologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2022, S. 467-73, DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-37869-1_49.
- Fischer, Joachim: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Baden-Baden: Karl Alber, 2022.
- Flasch, Kurt: *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Reclam 2003.
- Foucault, Michel (1966): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- Freud, Sigmund: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. in: *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Frankfurt am Main: S. Fischer 1940.
- Freud, Sigmund: *Zur Einführung des Narzißmus*. in: *Gesammelte Werke*. Bd. 10. Frankfurt am Main: S. Fischer 1940b.
- Friedrich, Peter: „Kannibalisches Gelächter. Überlegungen zu Elias Canettis ‚Lachtheorie‘, in: „*Fröhliche Wissenschaft*“. *Zur Genealogie des Lachens*. Hg. von Kevin Liggieri. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2016, S. 273-295.
- Fry, William F.: „Medical Perspectives on Humor“, in: *Humor & Health Letter* 2 (1), 1993, S. 1-4.
- Garcia, Tristan: *Das intensive Leben. Eine moderne Obsession*. Übers. von Ulrich Kunzmann. Berlin: Suhrkamp 2017.
- Geldsetzer, Lutz: „Ideengeschichte“, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4, Basel: Schwabe Verlag 1976, Sp. 135, DOI: <https://doi.org/10.24894/HWPh.1673>.
- Gold, Stephen J.: *The Mismeasure of Man*. New York: W.W. Norton & Company 1981.
- Gracián, Baltasar (1647): *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*. Übers. und hg. von Hans Ulrich Gumbrecht. Ditzingen: Reclam 2020.
- Habermas, Jürgen (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2013.
- Hartung, Gerald: „Rezension zu Prütting, Lenz: Homo ridens. Eine phänomenologische Studie über Wesen, Formen und Funktionen des Lachens“, in: Gerald Hartung und Matthias Herrgen (Hg): *Interdisziplinäre Anthropologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2016, S. 231-235, DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-10978-3_18.
- Hecker, Ewald: *Die Physiologie und Psychologie des Lachens und des Komischen. Ein Beitrag zur experimentellen Psychologie für Naturforscher, Philosophen und gebildete Laien*. Berlin: Harrwitz & Gossmann 1873.
- Heinrich, Klaus: „‘Theorie‘ des Lachens“, in: Dietmar Kamper und Christoph Wulf (Hg.): *Lachen – Gelächter – Lächeln. Reflexionen in drei Spiegeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, S. 17-38.
- Hinske, Norbert: „Zur Verwendung der Wörter 'schwärmen', 'Schwärmer', 'Schwärmerei', 'schwärmerisch' im Kontext von Kants Anthropologiekolleg. Eine Konkordanz“, in: *Aufklärung*, Jg. 3, Nr. 1 (1988). Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 73-81.
- Hobbes, Thomas (1651): „Leviathan. Or the Matter, Forme, and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill“, in: *The digital collection Early English Books Online*. University of Michigan Library Digital Collections, URL: <https://name.umdl.umich.edu/A43998.0001.001>. (abgerufen am 8.04.2025)
- Hobbes, Thomas (1680): „The life of Mr. Thomas Hobbes of Malmesbury written by himself in a Latine poem, and now translated into English“, in: *The digital collection Early English Books Online*. University of Michigan Library Digital Collections, URL: <https://name.umdl.umich.edu/A44004.0001.001>. (abgerufen am 8.04.2025)
- Hobbes, Thomas: *The Elements of Law. Natural and Politic*. Abingdon, Oxon: Routledge, Taylor & Francis Group 2018.

- Huizinga, Johann: *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. Übers. und Hg. Andreas Flitner. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 2009
- Hutcheson, Francis: *Reflections upon Laughter. And Remarks upon The Fable of the Bees. By Francis Hutcheson, L. L. D. Late Professor of Moral Philosophy in the University of Glasgow. Carefully Corrected*. Glasgow: printed by R. Urie, for Daniel Baxter, Bookseller 1750.
- Illouz, Eva: *Gefühle im Zeitalter des Kapitalismus*. Übers. von Michael Müller. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006.
- Joubert, Laurent (1579): *Treatise On Laughter*. Übers. von Gregory David de Rocher. Chicago, Illinois: The University Alabama Press 1980.
- Kaiser, Walter R.: *Die Schlange in uns. Warum und wie wir verführbar sind*. Norderstedt: Books on Demand 2012.
- Kammler, Clemens: „Archäologie des Wissens“, in: Clemens Kammler, Ulrich Schneider und Rolf Parr (Hg.): *Foucault-Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler 2020, S. 56-65.
- Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hg. von J. H. Kirchmann, Berlin: Verlag von L Heimann 1969.
- Kant, Immanuel: *Kritiker der Urteilskraft*. Hg. von Heiner Klemme. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2009.
- Kevles, Daniel J.: *In the Name of Eugenics. Genetics and the Uses of Human Heredity*. Berkley/Los Angeles: University of California Press 1985.
- Kindt, Tom/Vellusig, Robert: „Bioanthropologie“, in: *Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler 2017, S. 78-80, DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-476-05391-6_16.
- Kluge, Alexander: *Kongs große Stunde. Chronik des Zusammenhangs*. Berlin: Suhrkamp 2015.
- Koestler, Arthur: *Der göttliche Funke*. Übers. von Agnes von Cranach und Willy Thaler. Bern/München: Scherz 1966.
- La Mattrie, Julien Offray de: *Die Maschine Mensch*. Französisch-Deutsch. Übers. und hg. von Claudia Becker. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2009.
- Le Bon, Gustave: *Psychologie der Massen*. Übers. Rudolf Eisler. Leipzig: Verlag Dr. Werner Klinkhardt 1908.
- Le Goff, Jacques: *Das Lachen im Mittelalter*. Übers. von R. M. Schnieder. Stuttgart: Klett-Cotta 2008.
- Lessing, Gotthold Ephraim: „Zerstreute Anmerkungen über das Epigramm, und einige der vornehmsten Epigrammatisten“, in: *Gotthold Ephraim Lessings Sämtliche Schriften*. Bd. 17. Hg. von Karl Lachmann. Berlin/Boston: De Gruyter 2021, S. 73-238.
- Lessing, Hans-Ulrich: „Lachen und Lächeln in der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners“, in: „*Fröhliche Wissenschaft*“. *Zur Genealogie des Lachens*. Hg. von Kevin Liggieri. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2016, S. 182-194.
- Lorenz, Konrad: „Über die Bildung des Instinkt begriffes“, in: *Die Naturwissenschaften* 25, Nr. 21 (1937), DOI: <https://doi.org/10.1007/BF01774269>.
- Lorenz, Konrad: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, München: Dtv, 1974.
- Lorenz, Konrad: *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre. Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 2. München: Piper 1971.
- Lorenz, Konrad: *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre. Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 1. München: Piper, 1965.
- Lorenz, Konrad: *Vergleichende Verhaltensforschung. Grundlagen der Ethologie*. Wien/Berlin: Springer 1978.
- Lovejoy, Arthur O.: „Historiography of Ideas“, in: *Essays in the History of Ideas*. Open access edition. Baltimore, Maryland: Project Muse 2019, S. 1-14.

- Lütke, Rudolf: *Heitere Aufklärung. Philosophische Untersuchungen zum Verhältnis von Komik, Skepsis und Humor*. Münster: LIT Verlag 2017.
- Mader, Michael: „Das Problem des Lachens und der Komödie bei Platon“, in: *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*. Stuttgart/Berlin u.a.: W. Hohlhammer 1977.
- McGraw, Peter/Warren, Caleb: „Benign violations: Making immoral behavior funny“, in: *Psychological Science*, Jg. 21, (2010), S. 1141-1149.
- Milner, George B.: „Homo Ridens. Towards a Semiotic Theory of Humour and Laughter“, in: *Semiotica* 5.1 (1972), S. 1-30.
- Monro, David H.: *Argument of Laughter*. Melbourne: University Press 1951.
- Platon: *Der Staat (Politeia)*. Übers. und hg. von Karl Vretska. Stuttgart: Reclam 2015.
- Platon: *Sämtliche Werke*. Bd. 3. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2004a.
- Platon: *Sämtliche Werke*. Bd. 4. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2004b.
- Plessner, Helmuth (1923): „Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes“, in: *Gesammelte Schriften III. Anthropologie der Sinne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, S. 7-316.
- Plessner, Helmuth (1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Gesammelter Schriften IV*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.
- Plessner, Helmuth (1941): „Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens“, in: *Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 201-389.
- Plessner, Helmuth (1950): „Das Lächeln“, in: *Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003, S. 419-434.
- Plessner, Helmuth (1961): „Lachen, Weinen, Lächeln“, in: *Die Frage nach der Conditio humana, Gesammelte Schriften VIII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S. 70-74.
- Popper, Karl Raimund: *Der Zauber Platons. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Bd. 1. Übersetz von P. K. Feyerabend. Bern: A. Francke AG Verlag 1957.
- Preisendanz Wolfgang: „Komische, Lachen“, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4. Basel: Schwabe Verlag 1976, Sp. 889, DOI: <https://doi.org/10.24894/HWPh.1966>.
- Prütting, Lenz (2013): *Homo ridens. Eine phänomenologische Studie über Wesen, Formen und Funktionen des Lachens*. 4. Auflage als erweiterte Neuausgabe. Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2016.
- Prütting, Lenz: „Die Fremdelphase. Zur Genealogie personaler Lachmündigkeit“, in: *„Fröhliche Wissenschaft“: Zur Genealogie des Lachens*. Hg. von Kevin Liggieri, Freiburg/München: Verlag Karl Alber 2016b, S. 208-226.
- Reich, Wilhelm: *Die Funktion des Orgasmus. Sexualökonomische Grundprobleme der biologischen Energie*. Köln: Verlag Kiepenheuer & Witsch 1969.
- Reimarus, Hermann Samuel: *Kleine gelehrte Schriften. Vorstufen zur Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Hg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994.
- Richert, Friedemann: *Kleine Geistesgeschichte des Lachens*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 2009.
- Ricœur, Paul: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.
- Ritter, Joachim (1940): „Über das Lachen“, in: *Subjektivität. Sechs Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, S. 62-92.

- Rochefoucauld, François de la (1665): *Maximes et réflexions morales/Maximen und Reflexionen*. Französisch/Deutsch. Übers. und hg. von Jürgen von Stackelberg. Ditzingen: Reclam 2012.
- Rubenstein, Henri: *Die Heilkraft Lachen*. Bern: Hallwag 1985.
- Ruch, Willibald/Ekman, Paul: „The expressive pattern of laughter“, in: Alfred W. Kaszniak (Hg.): *Emotion, qualia, and consciousness*. Tokyo 2001, S. 426-443.
- Ruch, Willibald/ Hofmann, Jennifer/ Wirth, Uwe: „Psychologie, Medizin, Hirnforschung“, in: *Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler 2017, S. 89-101, DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-476-05391-6_16.
- Scheler, Max: „Mensch und Geschichte“, in: *Gesammelte Werke. Bd. IX (Späte Schriften)*. Bonn: Bouvier 1995.
- Schiller, Friedrich: „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“, in: *Die Horen*, Band 1, 2. Stück. Tübingen 1795, S. 51-94.
- Schörle, Eckhart: *Die Verhöflichung des Lachens. Lachgeschichte im 18. Jahrhundert*. Bielefeld: Aisthesis-Verlag 2007.
- Senge, Konstanze: „Die Wiederentdeckung der Gefühle. Zur Einleitung“, in: Konstanze Senge, Rainer Schützeichel, Veronika Zink (Hg.): *Schlüsselwerke der Emotionssoziologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien 2022, S. 1-29, DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-658-37869-1_1.
- Sloterdijk, Peter: *Kritik der zynischen Vernunft*. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.
- Sloterdijk, Peter: *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008.
- Spencer, Herbert (1855): „On the Physiology of Laughter“, in: *Essays on Education and Kindred Subjects*. New Zealand: Floating Press, 2009. S. 581-602.
- Sternberger, Dolf: *Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.
- Straus, Erwin: *Gesehnis und Erlebnis*. Berlin: Springer 1930.
- Sully, James: *An Essay on Laughter. Its forms, its causes, its development and its value*. London/New York/Bombay: Longmans, Green, and Co. 1902.
- Theweleit, Klaus: *Das Lachen der Täter. Breivik u.a. Psychogramm der Tötungslust*. Salzburg/Wien: Residenz Verlag 2015.
- Titze, Michael und Eschenröder, Christof T.: *Therapeutischer Humor. Grundlagen und Anwendungen*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 1998.
- Völmicke, Elke: *Grundzüge neukantianischen Denkens in den Frühschriften und der „Philosophischen Anthropologie“ Helmuth Plessners*. Alfter: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften 1994.
- Westerkamp, Dirk: „Der lachende Christus. Versuch über ein Bild, das es nicht gibt“, in: *Ikonische Prägnanz*. Paderborn: Wilhelm Fink 2015, S. 119-146.
- Wild, Barbara: „Humor und Gehirn. Neurobiologische Aspekte“, in: *Zeitschrift für Gerontologie und Geriatrie* 12. Jg., 1 (2010), S. 31-35.
- Wirth, Uwe: „I Grundbegriffe des Komischen“, in: *Komik. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J.B. Metzler 2017, S. 2-67, DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-476-05391-6_16.
- Wohlfart, Günter/Moeller, Hans-Georg: *Laughter in Eastern and Western Philosophies. Proceedings of the Académie Du Midi*. Baden-Baden: Verlag Karl Alber 2014.
- Zimmer, Dieter E.: *Tiefenschwindel. Die endlose und die beendbare Psychoanalyse*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1990.
- Zippelius, Hanna-Maria: *Die vermessene Theorie. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Instinkttheorie von Konrad Lorenz und verhaltenskundlicher Forschungspraxis*. Braunschweig: Vieweg 1992.

8. Abstract

Deutsch

Diese Arbeit untersucht das Lachen als Phänomen jenseits rein analytischer oder normativ-neutraler Deutungen. Ausgangspunkt ist die Frage, wie das Lachen nicht nur als psychophysiologischer Reflex oder Objekt wissenschaftlicher Neutralität verstanden werden kann, sondern in seinem kulturellen Erbe, seinen normativen Zuschreibungen sowie seinen philosophischen Bedeutungsdimensionen. Aufbauend auf Lenz Prüttings Konzeption des *homo ridens* wird das Lachen als ein zentrales, unterschätztes Ausdrucksmerkmal des Menschen thematisiert – nicht nur in medizinischer oder therapeutischer Perspektive, sondern als phänomenologisch und ideengeschichtlich bedeutsames Phänomen.

Die Methodik folgt einem systematisch-historischen Zugriff, der zentrale Theoreme, Schlüsselbegriffe und argumentative Muster aus unterschiedlichen theoretischen Strömungen rekonstruiert. Dabei wird eine Systematik erkennbar, die zwischen einem „lachskeptischen“ und einem „heiteren“ Zugang unterscheidet – zwei Grundlinien, die das philosophische und kulturgeschichtliche Verständnis des Lachens im Abendland prägen. Diesen folgen in der Moderne, nicht ohne von der seit der Antike stattfindenden Prägung des Lachens unberührt zu bleiben, physiologisch-energetische und evolutionstheoretische Ansätze, die im Hauptteil der Arbeit der gelotologischen Traditionen vorgestellt und debattiert werden.

Im Ergebnis zeigt sich, dass eine Philosophiegeschichte des Lachens möglich und erkenntnisfördernd ist. Sie eröffnet neue Perspektiven auf die Rolle des Lachens im menschlichen Selbstverständnis und liefert zugleich wertvolle Impulse für eine differenzierte Betrachtung anderer Affekte und Ausdrucksformen innerhalb der Philosophie.

English

This paper examines laughter as a phenomenon beyond purely analytical or normatively neutral interpretations. The starting point is the question of how laughter can be understood not merely as a psychophysiological reflex or an object of scientific neutrality, but in terms of its cultural heritage, its normative attributions, and its philosophical dimensions of meaning. Building on Lenz Prütting's concept of the *homo ridens*, laughter is explored as a central yet underestimated mode of human expression – not only from a medical or therapeutic perspective, but also as a concept with rich phenomenological and historical-philosophical dimensions.

The study employs a systematic-historical approach, reconstructing key theories, concepts, and argumentative patterns from diverse theoretical traditions. This reveals a fundamental distinction between two interpretive lines: a “laughter-skeptical” and a “cheerful” perspective – both of which have significantly shaped philosophical and cultural understandings of laughter in the Western tradition. In modernity, these are complemented by physiological and evolutionary approaches, which – while still influenced by earlier thought – are explored in the main part of the study through the lens of gelotological traditions.

The result shows that a philosophical history of laughter is both possible and yields valuable philosophical insights. It opens up new perspectives on the role of laughter in human self-understanding and offers valuable impulses for a more differentiated consideration of other affects and forms of expression within philosophy.