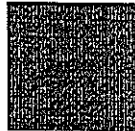


# DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

Zweimonatsschrift der Internationalen philosophischen Forschung

112012



## ÜBER DAS HOFFEN

Henning Tegtmeier | Tilo Wesche | Dominik Perler | Barbara Schmitz  
Victoria McGeer

Ansgar Beckermann Naturwissenschaften und manifestes Weltbild

André Fuhrmann Logik in der philosophischen Lehre

Ursula Renz Metaphysik der Emotionen

Christine Bratu Wie gemeinsames Handeln unseren guten Ruf rettet



Akademie Verlag

ISSN 0012-1045 DZPhil  
Berlin 60 (2012) 1, 1-164

## Abstract

Hope is a neglected topic in philosophy. This article tries to show that hope belongs to the human form of life. We start with Wittgenstein's remark that human beings hope, while crocodiles cannot and explore the nature of hoping via three different routes: Firstly, we discuss the question whether hope is an emotion or a more or less rational attitude. Secondly, we put forward five characteristics of hope: the possibility of that which is hoped for, the temporality of the object of hope, the connection of hope and action, hope and passivity, and hope's connection to language. Finally, we address the main counter-arguments against the value of hope and argue that hope plays an important role in the ability to lead a human life, despite all the criticism it has received in philosophical thinking.

## Die Kunst des guten Hoffens

Von VICTORIA McGEER (Princeton)

*The soul has an absolute need of something hidden  
and uncertain for the maintenance of that doubt and  
hope and effort which are the breath of its life.*

George Eliot, *The Lifted Veil*

Hoffnung ist ein rätselhaftes psychologisches Phänomen, und zwar in zweierlei Hinsicht. Zwar ist Hoffnung *erstens* von zentraler Bedeutung für das menschliche Leben, und sie wird in Literatur, Kunst und sogar in einigen Klassikern der Philosophie und Theologie immer wieder thematisiert (Kant zum Beispiel erklärte „Was darf ich hoffen?“ zu einer von drei Grundfragen der spekulativen und praktischen Vernunft<sup>1</sup>), aber trotzdem befassen sich überraschend wenige zeitgenössische Philosophen und Sozialwissenschaftler mit diesem Thema. Einer dieser wenigen Philosophen, Luc Bovens, ist der Auffassung, dass schon diese Tatsache allein nicht bloß rätselhaft ist, sondern sogar einen manifesten Skandal darstellt (Bovens 1999). Natürlich könnte das relativ geringe theoretische Interesse mit ein Grund dafür sein, warum Hoffnung *zweitens* ganz grundlegend rätselhaft bleibt: nämlich hinsichtlich der Bestimmung, was für ein psychologisches beziehungsweise normatives Phänomen Hoffnung eigentlich ist und ob es auf der individuellen oder auf der kollektiven Ebene auftritt. Unter den wenigen Autoren, die sich heutzutage mit Hoffnung beschäftigen, gibt es keine klare oder konsensfähige Verwendung des Begriffs. Beispielsweise wird Hoffnung verschiedentlich als eine besondere kognitive Haltung bestimmt, die verwandt ist mit Meinungen und Wünschen – vielleicht auch teilweise aus ihnen besteht (Bovens 1999, Pettit 2004), weiter wurde sie als eine Emotion bezeichnet (Drahoš 2004, Elster 1989), als eine Disposition oder Fähigkeit (Gravlee 2000), als ein Prozess oder eine Aktivität (Snyder 1995, Braithwaite 2004) und schließlich als eine gewisse Kombination dieser Dinge (Shade 2000). Das heißt nicht, dass sich die Autoren in ihrem Nachdenken über Hoffnung absolut uneins wären – einige Motive finden sich debattenübergreifend immer wieder. Jedoch müsste eine systematischere Einordnung dieser Motive erfolgen, wenn wir für den Begriff der Hoffnung auf ein einheitliches Theorieverständnis in verschiedenen Disziplinen (beziehungsweise innerhalb einer Disziplin) zielen.

In diesem Aufsatz möchte ich zu dieser Einordnung beitragen. Im Folgenden vertrete ich die These, dass sich Hoffnung auf der individuellen Ebene in unzähligen psychologischen

<sup>1</sup> Die anderen Fragen lauten „Was kann ich wissen?“ und „Was soll ich tun?“, vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 805 / B 833.

logischen Gewändern zeigt (als eine Haltung, Emotion, Aktivität oder Disposition), wobei es sich hier nicht nur um einen Fall von Begriffsunschärfe in der Umgangssprache handelt, obgleich diese zweifelsohne oft noch hinzukommt. Hoffnung umfasst eine komplexe Dynamik all dieser Faktoren, weil sie ganz grundlegend eine einheitsstiftende und fundamentale Triebkraft (*force*) menschlichen Handelns ist (Cartwright 2004). Diese Auffassung hat zugleich wichtige Implikationen: Beispielsweise gibt es für uns *qua* (kognitiv befähigte) menschliche Wesen keine Alternative zur Hoffnung beziehungsweise zum Hoffen. Ein sich voll entfaltender Akteur zu sein, der intentional handelt – das heißt ein Wesen zu sein, das ein vielseitiges Profil intentionaler wie emotionaler Zustände und Fähigkeiten besitzt –, heißt gerade, jemand zu sein, der hofft; um mit Thomas von Aquin zu sprechen, richtet ein solcher Akteur seine geistige Energie auf zukünftige Güter, die zwar „schwer, doch nicht unmöglich zu erreichen“ sind.<sup>2</sup> Damit betrachte ich eine Zweifelsfrage, nämlich ob ein Leben ohne Hoffnung immer (oder wenigstens manchmal) besser sei als ein Leben mit Hoffnung, als schlicht irrelevant für Wesen wie uns (*pace* Bovens 1999).<sup>3</sup> Ein Leben bar jeder Hoffnung ist einfach kein menschliches; man lebt nicht – oder traurigerweise nicht mehr – das Leben eines Menschen. So schildert Elie Wiesel die grauenvolle Zeit in einem KZ der Nazis folgendermaßen:

„Der Selbsterhaltungs- und Selbstverteidigungstrieb, die Eigenliebe – alles war verschwunden. In einem letzten Augenblick der Hellsicht schien es mir, als seien wir im Nichts unherirrende, verfluchte Seelen [...] auf der Suche nach Vergessen, ohne Hoffnung, es zu finden. [...] In wenigen Sekunden hatten wir aufgehört, Menschen zu sein.“<sup>4</sup>

Falls Hoffnung eine Bedingung der Möglichkeit ist, das Leben eines Menschen führen zu können, dann müssen die Fragen nach der Rationalität von Hoffnung neu gestellt werden. Wenn Hoffen unvernünftig ist oder unvernünftig sein kann – in epistemischer oder praktischer Hinsicht –, so ist das noch keine Eigenschaft des Hoffens *per se*; als ob Hoffen etwas wäre, auf das man vernünftigerweise verzichtet, unter solchen Bedingungen etwa, wo Hoffnung als aussichtslos gilt. Unvernünftige Hoffnung müsste vielmehr als die Verfehlung des guten Hoffens aufgefasst werden. Doch was bedeutet ‚gutes Hoffen‘ eigentlich?

In der psychologischen Forschungsliteratur zum Thema Hoffnung wird es inzwischen als Gemeinplatz gehandelt, dass eine hoffnungsvolle Einstellung oder Disposition förderlich ist. Wie C. R. Snyder zusammenfasst:

<sup>2</sup> S.Th. II-II, q. 17, art. 1 (im Original: „objectum spei est bonum futurum arduum possibile haberi.“ – Anm. d. Übers.).

<sup>3</sup> Bovens nimmt diese skeptische Position als Herausforderung, nicht um sie zu vertreten, sondern um zu erklären, warum Hoffen für Wesen wie uns *rational* ist, das heißt, dass wir uns rationalerweise dafür *entscheiden* können zu hoffen. Bovens' Argumentation zufolge ist Hoffen rational, weil es uns unter guten Bedingungen zu Aktivitäten veranlasst, die die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass das erhoffte Resultat eintritt. Und selbst wenn man diesen instrumentellen Wert von Hoffnung abzieht (weil wir die Wahrscheinlichkeit des erhofften Resultats nicht beeinflussen können), so kann es immer noch rational sein zu hoffen, insofern dem Hoffen ein gewisser „intrinsischer Wert“ zukommt: Es sorgt für Vorfreude, manchmal fördert es ein besseres Verständnis unserer Person oder lässt uns prüfen, ob das, was wir hoffen, tatsächlich wünschenswert ist. Und schließlich ist Hoffnung auch ein Zeichen der Selbstwertschätzung, da uns nicht egal ist, was mit uns passiert. Ohne irgendeinen dieser Vorzüge von Hoffnung beziehungsweise gutem Hoffen (siehe unten) bestreiten zu wollen, will ich eine stärkere These aufstellen: Hoffnung ist zweifelsohne nützlich, doch sie ist auch wesentlich für unser Leben, wenn wir es denn als ein erkennbar menschliches Leben führen.

<sup>4</sup> E. Wiesel, *Le Nuit*, Paris 1958; hier dt.: *Die Nacht*, übers. v. C. Meyer-Clason, Halle 1988, 43 f.

„The advantages of elevated hope are many. Higher as compared with lower hope people have a greater number of goals, have more difficult goals, have success at achieving their goals, perceive their goals as challenges, have greater happiness and less distress, have superior coping skills, recover better from physical injury, and report less burnout at work to name but a few advantages.“ (Snyder 1995, 357 f.)

Ohne diese Vorteile prinzipiell in Frage stellen zu wollen, muss die Konzeption eines „höheren Hoffungs-niveaus“ (*elevated hope*) der kritischen Prüfung unterzogen werden. Wenn man von einer dünnen Lesart ausgeht, welche sich an der Quantität von Hoffnung orientiert, erscheint es zweifelhaft, ob eine solche Disposition tatsächlich uneingeschränkt förderlich ist. Ein erhöhtes Hoffungs-niveau kann die Person zum Beispiel für Enttäuschung oder Verzweiflung anfälliger machen: Die eigenen Ziele könnten nicht realisiert werden, oder wenn doch, so könnten sie enttäuschend erscheinen im Vergleich zu dem, was man sich zuvor hoffnungsvoll ausgemalt hatte. Eine solche Neigung artet leicht in eine Schwäche für Wunschdenken aus; man ist dann nur noch eingeschränkt fähig, seine eigene Situation oder seine Fähigkeiten realistisch einzuschätzen. Das wiederum kann Praktiken begünstigen, bei denen man sich selbst und andere täuscht, wenn lobenswerte Charaktereigenschaften wie Vertrauen und Zuversicht ausgenutzt werden, zum Beispiel könnte man im Zuge der Verwirklichung dessen, worauf man hofft, zu viel versprechen oder zu leicht den Beteuerungen anderer Menschen Glauben schenken. Auch an anderen Stellen kann ein erhöhtes Hoffungs-niveau zu Unzumutbarkeiten führen: Man kann zum Beispiel so versessen auf das erhoffte Ziel sein, dass man die Mittel zu dessen Erreichung nicht vernünftig und in moralisch unzulässiger Weise wählt. Aus diesen Gründen muss das quantitative Konzept eines erhöhten Hoffungs-niveaus gemäßigt und in ein Konzept des guten Hoffens überführt werden (so implizit auch Snyder). „Hoffnung unterliegt Aristoteles' Lehre von der Mitte“, erklärt Bovens und fordert, dass „man weder zu viel noch zu wenig hoffen sollte“ (Bovens 1999, 667). Diese dünne Lesart einer „Ökonomie der Hoffnung“ suggeriert aber immer noch, dass rationale Hoffnung einfach eine Frage der richtigen Quantität von Hoffnung ist, die von den „Umständen, den erhofften Dingen und dem Charakter des potenziell Hoffenden“ abhängt (ebd., 680). Doch wenn meine Ausführungen soweit zutreffen, wird die Frage nach rationaler Hoffnung viel konstruktiver gestellt, wenn wir sie als Frage nach der richtigen Qualität von Hoffnung verstehen. Angesichts der besonderen Natur von Hoffnung und im Hinblick auf ihre fundamentale Rolle, die sie für unsere Fähigkeiten als selbsttätige Akteure spielt, sollte die Frage nicht sein, wie viel Hoffnung wir haben, sondern sie sollte vielmehr lauten: Welche Art von Hoffnung ist für uns am besten, und wie können wir unsere Fähigkeit zum guten Hoffen entwickeln?

Meine Behandlung dieser Themen erfolgt in vier Teilen. In den ersten beiden Abschnitten führe ich das Argument aus, dass Hoffnung ein grundlegendes und charakteristisches Merkmal für menschliches Handeln ist, und zwar sowohl als begriffliche Kategorie (I) als auch mit Blick auf die Entwicklung des Individuums (II). Dann untersuche ich einige Handlungsdimensionen, die für die Kunst des guten Hoffens ausschlaggebend sind (III). Hier werde ich die Diskussion konkreter gestalten mithilfe von Beispielen, die dem Roman *Middlemarch* von George Eliot entnommen sind, ein Roman, der ein realistisches und detailliertes Portrait der vielen Facetten von guter und schlechter Hoffnung zeichnet. Mit einer kurzen Betrachtung, wie man gutes Hoffen vom individuellen Kontext auf die kollektive Ebene ausweiten kann, werde ich schließen (IV).

## I. Hoffnung und die Grenzen der menschlichen Handlungsfähigkeit

*Leb wohl, und Gott erbarme sich einer  
von unseren Seelen! Er kann sich  
der meinigen erbarmen, aber ich hoffe ein  
Besseres, und also sieh dich vor!*

Shakespeare, Was ihr wollt

Die meisten Autoren, die sich mit Hoffnung auseinandersetzen, erkennen eine wichtige – und positive – Verbindung zwischen Hoffen und Handeln. Die Theorie der Hoffnung, wie sie von Psychologen vertreten wird, stellt Hoffen als eine kognitive Aktivität vor, die darin besteht, sich konkrete Ziele zu setzen, die entsprechenden Mittel und Wege zu deren Ermöglichung zu finden, um dann seine ganze Willenskraft und Handlungsfähigkeit daran zu setzen, die gesteckten Ziele auch zu verwirklichen (Snyder 1995, 2000, Braithwaite 2004). Diese Analyse hat meines Erachtens viel für sich, ich möchte aber dennoch damit beginnen, einen anderen, scheinbar negativen Aspekt der Verbindung von Hoffen und Handeln hervorzuheben, nämlich die unvermeidbare Konfrontation mit den eigenen Grenzen (*agential limitation*).

Hoffnung fängt dort an, wo wir einsehen, dass unsere eigene Handlungsfähigkeit hinsichtlich der Umstände oder der Dinge, die wir wünschen, an ihre Grenzen stößt (Shade 2000). Wenn unsere Fähigkeiten nicht auf solche Weise beschränkt wären, würden wir auch nicht auf etwas, was wir uns wünschen, hoffen; wir würden einfach so planen oder handeln, dass wir es erreichen. Was sich im Hoffen jedoch zeigt, ist unsere Anerkennung, dass etwas, was wir wollen, jenseits unserer jetzigen (oder eigenen) Verwirklichungsmöglichkeiten liegt – und im Grenzfall liegt es sogar jenseits unserer Möglichkeiten *tout court*: Wir erhoffen etwas, das in keiner Weise von unseren Bemühungen abhängen könnte, zum Beispiel dass das Wetter besser wird, dass ein Freund gut in einer Prüfung abschneiden wird, dass niemand bei dem Feuer gestern verletzt wurde etc.

Da wir anscheinend in Situationen hoffen, in denen unsere eigene Handlungsfähigkeit irrelevant für den erhofften Ausgang ist, könnte man meinen, dass eine Analyse die Verbindung zwischen Hoffen und Handeln relativieren sollte. Viel wichtiger scheint beim Hoffen zu sein, dass wir einfach einen Wunsch haben, kombiniert damit, dass wir uns in einem gewissen epistemischen Zustand befinden – das heißt, wir haben ein Wissen darum, dass das Resultat, auf das wir hoffen, bisher nur eine offene Möglichkeit darstellt.<sup>5</sup> Ich möchte dieser deflationistischen Option entgegenzutreten, nicht allein deshalb, weil sie zu weit und zu oberflächlich ist, um noch einen interessanten Hoffnungsbezug zu liefern (Pettit 2004), sondern weil diese Option das untergründige Gefühl von Handlungsfähigkeit vernachlässigt, die in jeder genuinen Hoffnungserfahrung zum Tragen kommt. Hoffen (im Gegensatz zu Verlangen oder bloßem Wünschen) ist von einer „Aura der Handlungsfähigkeit umgeben“ (Bovens 1999, 679). Selbst unter Bedingungen, wo wir eigentlich meinen, unser Handeln sei irrelevant für die Verwirklichung des erhofften Ziels, besteht diese Aura fort. Warum ist das so? Bovens,

<sup>5</sup> Es braucht natürlich nicht tatsächlich eine Möglichkeit zu sein. Gestern hat es gebrannt, und entweder wurden dabei Menschen verletzt oder nicht. Dass sie nicht verletzt wurden, können wir nur hoffen, weil wir es noch nicht wissen. Sobald wir von der Sachlage in Kenntnis gesetzt sind, verschwindet der Freiraum für Hoffnung, während Wünsche dagegen selbst noch auf epistemischem Beton keimen können, beispielsweise: Ich wünschte, dass das Feuer nie ausgebrochen wäre oder dass es wenigstens nicht diesen hohen Blutzoll gefordert hätte.

der dieses Phänomen zwar klug beobachtet hat, schießt meines Erachtens aber über das Ziel hinaus, wenn er es auf eine Art Illusion zurückführt, der wir anheimfallen:

„My conjecture is that we attend to a feature of hope in circumstances in which hoping does affect our performance and does raise the probability of the occurrence of the projected state of the world and we mistakenly generalize this feature to hoping at large. What-we overlook is that there are strict constraints on the domain in which hoping is instrumentally rational.“ (Ebd., 679 f.)

Verschärfend kommt nach Bovens Auffassung hinzu, dass mit Hoffnung „eine Illusion von Handlungskausalität“ einhergeht, die unsere epistemische Rationalität weiter beeinträchtigt, indem sie uns dazu bringt, „die Wahrscheinlichkeit zu überschätzen, dass ein (erhoffter) Weltzustand eintreten wird“ (ebd., 680). Es ist richtig, dass Hoffnung uns für eine solche Überschätzung anfällig machen kann: Hoffen kann uns manchmal dazu verleiten, die Wahrscheinlichkeit des erhofften Resultats zu hoch anzusetzen. Aber dies ist weder zwingend eine Folge von Hoffen überhaupt oder von Hoffen in Situationen, in denen wir die wesentlichen Dinge nicht beeinflussen können; noch ist die Aura von Handlungsfähigkeit, die Hoffnung umgibt, bloßer Schein, selbst dann nicht, wenn wir keinen Einfluss auf die Geschehnisse haben. Denn egal wie die Lage ist, Hoffen spielt immer eine Rolle, nicht nur dort, wo wir die derzeitigen Grenzen unserer Handlungsfähigkeit anerkennen müssen, sondern auch, wenn wir uns diesen Grenzen aktiv zuwenden, um die Zukunft, in der wir leben wollen, zu gestalten. Mit anderen Worten handelt es sich um eine Möglichkeit, sich mit diesen Grenzen aktiv zu konfrontieren, sie zu ergründen und sie mitunter als Akteure auch geduldig zu ertragen, anstatt angesichts ihrer Realität in sich zusammenzusinken. Folglich bedeutet Hoffen auch im Grenzfall noch, ein handlungsbezogenes Interesse an der Zukunft zu haben und an den Chancen, die sie bietet. Das bedeutet: Obwohl es sein kann, dass wir momentan nichts von dem, woran uns liegt, verwirklichen können, so haben wir doch eine gewisse Energie, die auf die Zukunft hin orientiert ist, ungeachtet der Grenzen. Unsere Interessen, Sorgen, Wünsche oder Leidenschaften bleiben eingebunden in das, was sein könnte; wir lehnen uns also in die Zukunft hinaus, bereit zu handeln, wenn Taten etwas Gutes bewirken können (vgl. zum Beispiel Courville u. Piper 2004). Zusammengefasst besitzt Hoffen immer eine Aura der Handlungsfähigkeit, da Hoffen im Wesentlichen der Weg ist, uns unsere Handlungsfähigkeit – ob gedacht oder tatsächlich – anzueignen.

Der zentrale Gedanke dieses letzten Absatzes ist, dass sich die Rede von menschlicher Handlungsfähigkeit gleichermaßen um die imaginäre Erkundung unserer Kräfte dreht wie um deren tatsächlichen Gebrauch. Es geht also darum, in unserer Vorstellung zu erkunden, was wir in der Welt tun können und was nicht. Um erfolgreiche Akteure zu sein, müssen wir natürlich lernen, gewisse Hindernisse, die wir in der Welt antreffen, nicht einfach zu ignorieren. Doch es scheint ebenso wichtig, unsere eigenen Grenzen nicht nur als Grenzen zu erfahren, sondern auch als etwas, angesichts dessen wir konstruktiv handeln können, indem wir über diese Grenzen öfter hinausgehen, um so unsere Möglichkeiten auch dort zu erweitern, wo wir sie eigentlich ausgeschöpft haben. Von Leuten, die gut hoffen, wird oft gesagt, dass sie noch entschlossener sind, wenn sich ihnen Hindernisse in den Weg stellen: Sie arrangieren sich leichter mit den Einschränkungen der realen Welt, ohne dabei ihre kreative Energie zu opfern; sie probieren unterschiedliche Wege aus, die zum Ziel führen können; und häufig entdecken sie in diesem Prozess auch unerschlossene Potenziale. Eine Erklärung dafür, meine ich, bietet uns Hoffnung als die Energie und Orientierung, die einzubringen wir fähig sind, nicht nur um die Welt nach unseren Vorstellungen zu gestalten, sondern auch, um auf unsere eigene Handlungsfähigkeit Einfluss zu nehmen, sie mithin auszuprägen. Indem wir hoffen, erschaffen wir

eine Art imaginatives ‚Gerüst‘, das uns zur kreativen Betätigung unserer Fähigkeiten veranlasst und damit auch ihre Entwicklung ermöglicht. Gut zu hoffen bedeutet damit, mehr zu tun, als sich lediglich auf ein erhofftes Ziel zu konzentrieren; entscheidend ist, dass man eine reflektierte und bildende Haltung zu seinen Fähigkeiten als Akteur einnimmt – was folglich heißt, dass wir uns als potenzieller wie als tatsächlicher Akteur erfahren.<sup>6</sup>

## II. Ein Akteur werden – das Hoffen lernen

*Wenn die Jugend die Zeit der Hoffnung ist, so oft nur in dem Sinn, daß unsere Eltern Hoffnungen in uns setzen; denn keine Altersstufe neigt so sehr wie die Jugend dazu, ihre Gefühle, Trennungen und Entschlüsse für die letzten ihrer Art zu halten. Jede Krise scheint eine letzte zu sein, nur weil sie neu ist.*

George Eliot, Middlemarch

Uns selbst als potenzielle Akteure (*agents of potential*) zu erleben, ist ein spezifisches und entscheidendes Merkmal des menschlichen Handelns. Tiere mögen sich selbst als tatsächliche Akteure (*agents-in-fact*) erfahren – zumindest im funktionalen, wenn auch nicht im begrifflichen Sinne. Das heißt, sie können sich selbst so erleben, dass sie von einem Verlangen nach diesem oder jenem angetrieben sind, und dass sie etwas tun, um ihr Verlangen zu befriedigen. Vielleicht sind sie sogar manchmal schlau und verändern ihr Verhalten so, dass sie ihre Ziele besser erreichen. Ein Wesen, das ein tatsächlicher Akteur ist und sich als ein solches Wesen erfährt, hat einfach einen eigenen Antrieb, insofern es dazu bewegt wird, etwas in der Welt zu tun; es wird entweder durch seinen Instinkt geleitet oder durch ein aufkommendes Verlangen, das von etwas der Wahrnehmung unmittelbar Präsentem hervorgebracht wird. Ein menschlicher Akteur ist im Gegensatz dazu nicht nur von Instinkten oder momentan auftretendem Verlangen bewegt. Wir sind fähig, uns von diesen unmittelbaren Strebungen zu distanzieren, können sie sogar unterdrücken, um uns über die Forderungen des Augenblicks zu erheben und unser Interesse affektiv auf die Zukunft zu richten sowie auf Situationen, die nur in unserer Vorstellung existieren. Es stellt sich nun die Frage, wie die imaginäre Vorstellung zukünftiger Möglichkeiten uns so packen kann, dass wir manchmal sogar gegen ein ganzes Geflecht aus Strebungen, Meinungen, Gefühlen und Gewohnheiten handeln können. Wie ist es möglich, dass wir diese Chimären einbetten können in eine so mächtige, motivierende und ordnende Energie, kurzum, in die Energie des Hoffens (vgl. Pettit 2004; McGeer u. Pettit 2002)?

Meine spekulative Antwort auf diese Frage fußt auf dem Sonderweg, den der Mensch geht, um seine Handlungsfähigkeit als solche überhaupt auszubilden. Verglichen mit anderen Geschöpfen werden wir paradoxerweise so gut wie unfähig in diese Welt hineingeboren; wir können anfangs kaum selbsterhaltend und selbständig agieren. Tatsächlich ist, so wurde häufig bemerkt, wegen des großen Kopfumfanges die Trächtigkeitsdauer bei uns, verglichen mit anderen Arten, so weit verkürzt, dass die Kinder effektiv neun Monate zu früh geboren werden. Außerdem ist durch natürliche Selektion die Fähigkeit für individuelles Lernen bei unserer Art begünstigt – um den Preis einer längeren postnatalen Entwicklungsdauer. Folg-

lich sind Menschen im Säuglingsalter vergleichsweise hilflos und extrem abhängig von anderen, nicht nur was ihr physisches Überleben anbelangt, sondern auch – und dies ist noch wichtiger – mit Blick auf die Entfaltung ihrer selbständigen Handlungsfähigkeit, die ihnen bei Geburt fehlt (Gould 1977a, 1977b). Ein wesentlicher Teil dieses Entwicklungsprozesses beinhaltet das, was Bruner als das „elterliche Gerüst“ bezeichnet hat (Bruner 1983).<sup>7</sup>

Mit dem elterlichen Gerüst zieht sich der Mensch am eigenen Schopf aus dem Schlammassel: Die Eltern machen sich eine Fähigkeit zu Nutze, die die Kinder von Geburt an haben – ein erstaunliches Talent, geradezu einen Drang, andere zu imitieren. So versuchen Neugeborene beispielsweise schon in den ersten Tagen, das Mienenspiel der Erwachsenen nachzuahmen, einschließlich der Gesichtsausdrücke, die den Kindern schwer fallen, weshalb sie mit ihren eigenen Gesichtern experimentieren müssen, bis es ihnen gelingt. Darüber hinaus haben sie offenkundig Freude daran, etwas zu tun, was andere auch machen. Nehmen die Säuglinge eine Übereinstimmung wahr zwischen dem kinästhetischen Erlebnis ihres eigenen Gesichts und dem, was sich auf den Gesichtern anderer Menschen abspielt, so beginnen ihre Augen zu leuchten; gelingt die Nachahmung nicht – wenn sie also nicht in der Lage sind, die Gesichtsausdrücke, die sie sehen, zu imitieren –, zeigen sie sich verstört.<sup>8</sup> Eltern und andere Bezugspersonen investieren von Anfang an in diese angeborene Fertigkeit, indem sie die Kinder in immer kompliziertere Nachahmungs-Spiele verwickeln, die genau darauf abzielen, ihre Handlungsfähigkeit aufzubauen. Die Säuglinge lernen also innerhalb der ersten paar Lebensmonate, die immer komplexer werdenden Körperbewegungen der Eltern nachzuahmen; mit etwa neun Monaten ahmen sie einfache Handlungen mit Objekten, die sich in der gemeinsamen Umgebung finden, nach. Und schließlich, ungefähr mit 18 Monaten, imitieren Kleinkinder komplexeres zielorientiertes Handeln als solches – sie können zum Beispiel vermeintliche ‚Fehler‘ im Verhalten des Erwachsenen identifizieren und ‚imitieren‘ die Handlung, die er eigentlich beabsichtigt hatte, und nicht die, welche er tatsächlich vollzogen hat (Meltzoff u. Moore 1995).

Dieser bemerkenswerte Übergang wird auf jeder Stufe vorangebracht, indem die Eltern das Gerüst für die Aktivität ihres Kindes bereitstellen. Das Gerüst bildet hier eine Art hoffnungsvolle Verstellung. Die Eltern (beziehungsweise andere Bezugspersonen) sind gefordert, ihre Kinder in Aktivitäten einzubeziehen, welche aus Sicht des Erwachsenen – wie rudimentär auch immer – bedeutungsvoll sind, insofern diese Aktivitäten ihrer Struktur nach wechselseitig Absichten und Verständnis unter allen Beteiligten voraussetzen. Demzufolge behandeln Eltern ihre Kinder hierbei so, *als ob* sie eine sinnvolle Rolle spielen – *als ob* sie die Dinge selbständig tun, obwohl diese Selbständigkeit ganz klar noch außerhalb ihrer momentanen Fähigkeiten und jenseits ihres Verständnisses liegt. Deshalb müssen Eltern, um diese Aktivität aufrechtzuerhalten, selbst die Rolle des Kindes nachspielen: Sie lesen Sinn und Absicht in das Tun des Kindes hinein, und indem sie ihre Deutungen wiederholt und oft deutlich übertrieben dem Kind zurückgeben, animieren sie seine nachahmende Reaktion. In den frühen ‚Konversations-Reigen‘ etwa tauschen Eltern und Kind Sprachlaute, Gesten und Gesichtsausdrücke aus; die Eltern sorgen dafür, dass die Laute gegenseitig ‚konversationsrelevant‘ werden, wobei sie nicht nur ihre eigenen Rhythmen und affektiven Tonlagen anpassen, sondern auch antwortende und interpretierende Imitation verwenden. So sagt das Baby beispielsweise: „Mamamama“, und die Mutter antwortet ihm: „Ma-ma, hast du Ma-ma gesagt? Sehr

<sup>7</sup> Zum Terminus „elterliches Gerüst“ (engl. *parental scaffolding*) beziehungsweise zur Forschungsdiskussion vgl. R. Oerter u. L. Montada (Hg.), *Entwicklungspsychologie*, Weinheim 2008, 531 (Anm. d. Übers.).

<sup>8</sup> Meltzoff (1990); ders. u. Gopnik (1993); ders. u. Moore (1977), (1983), (1992).

Zur wichtigen Rolle, die Hoffnung für die Entwicklung des Selbst spielt, siehe auch die Behandlung von Aristoteles bei Gravelle: „[Hopefulness] underlies the deliberation and self-confidence necessary both to improve one's circumstances and to cultivate the excellences of character.“ (Gravelle 2000, 477)

gut – hier bin ich. Ich bin deine Ma-ma.“ Dann sagt das Baby etwas betonter „Ma-ma?“ etc. (Brazleton u. Tronick 1980, Kaye 1982, Trevarthen 1979). Die verbale wie non-verbale Verhaltenskompetenz nimmt auf Seiten der Kinder innerhalb dieser Strukturen schrittweise zu, was es ihnen erlaubt, mehr und mehr aus eigener Verantwortung ihren Teil der Interaktion willentlich aufrechtzuerhalten, selbst wenn diese Interaktionen durch die Eltern immer komplexer gestaltet werden. Gleichzeitig wachsen die Erfahrung und das Verständnis der Kinder für ihre eigene Beteiligung an Handlungen vorrangig deshalb, weil von ihren Eltern alles, was sie als Verhaltensweise an den Tag legen, als ein absichtsvoller Beitrag im gegenseitigen Austausch betrachtet wird; alles wird einbezogen und durch die Eltern auf solche Weise ausbuchstabiert, dass sich den Kindern die Bedeutungen weiter aufschließen.

Was macht nun diese Entwicklung so bedeutend, dass Hoffnung ein integraler Bestandteil menschlichen Handelns wird? Im Lichte meiner bisherigen Darlegung zu Hoffnung und den Grenzen der menschlichen Handlungsfähigkeit fällt zunächst auf, dass die Frühentwicklung des Menschen eine permanente Konfrontation mit solchen Grenzen erfordert. Daraus erwachsen – was kaum verwundert – Traurigkeit, Frustration und Ärger als die dominanten Emotionen dieser Entwicklungsphase, in der die Kinder in Tränen ausbrechen oder einen Wutanfall bekommen, wenn das, was sie zu tun versuchen, einfach noch zu schwierig für ihre momentanen Fähigkeiten ist. Unter dem Einfluss des elterlichen Gerüsts kann diese Frustration sogar noch zunehmen. Dass beim Kind das Verständnis für seine Grenzen erweitert wird, ist nämlich ein wichtiger Aspekt, um so die weitere Entwicklung zu forcieren. Doch es gibt immerhin zwei Elemente der Ermutigung, die es dem heranwachsenden Kind ermöglichen, sich weiter anzustrengen, all den Frustrationen zum Trotz. Diese bahnen den Weg für die psychische Entfaltung von Hoffnung als einer grundlegend stabilisierenden und leitenden Kraft der erwachsenen Handlungsfähigkeit.

Das erste Element betrifft die regulative Seite des elterlichen Gerüsts. Eltern können den kindlichen Imitationsdrang nicht nur zur kognitiven Herausforderung ihrer Kinder nutzen, sondern auch auf emotionaler Ebene dazu, ihnen Trost zu spenden, wenn sie das brauchen. So zeigen Studien, dass eine Mutter ihr weinendes Kind trösten kann, indem sie zuerst den Gesichtsausdruck und die Stimme des Kindes übernimmt und das Kind erkennen lässt, dass sich sein eigener Schmerz im Gesicht der Mutter widerspiegelt. Dann ändert die Mutter ihr Gesicht und ihre Stimme so, dass sie Beruhigung ausdrücken. Das Kind, von seiner angeborenen Imitationsneigung bewegt, wird in vielen Fällen der Ausdrucksveränderung der Mutter folgen und merken, wie der Schmerz allmählich abklingt (Gergely 1995, ders. u. Watson 1996). Auf diese Weise spielt das elterliche Gerüst eine Doppelrolle im Leben des Kleinkindes. Es ermöglicht ihm, Herausforderungen anzunehmen und gleichermaßen emotionalen Beistand und Regulationsfähigkeit zu erfahren. So wird Frustration von den Kindern als etwas wahrgenommen, das sie aushalten können, eine zu erwartende emotionale Pause, die den Rhythmus der fortlaufenden Anstrengung unterbricht.

Das zweite Element, das den heranwachsenden Kindern Frustrationstoleranz und Kontrolle zu entwickeln erlaubt, betrifft die transformativen Wirkungen des elterlichen Gerüsts. Auf Grund ihrer anfänglichen Hilflosigkeit müssen Kleinkinder ihre eigene Handlungsfähigkeit natürlich zunächst durch die Vermittlung anderer Menschen erleben: Was sie tun können und was ihr Handeln zu bedeuten hat, wird getragen von etwas jenseits ihrer selbst, etwas, das außerhalb ihrer Kontrolle liegt. Gleichwohl erweist sich diese Abhängigkeit unter entsprechend produktiven Bedingungen (das heißt dem tragfähigen Gerüst) keineswegs als schwächend. Vielmehr rufen die tastenden und beinahe unkoordinierten Versuche des Babys bei anderen Menschen klar strukturierte Reaktionen hervor, die dem Kind Anleitung und Entschluss für sein Tun geben. Die Kinder tasten nach etwas, das noch nicht da und unbestimmt

ist; und dieses Tasten wird von ihnen affektiv mit der aufheiternden Wirkung von Selbst-Transzendenz assoziiert. In dem Maße, wie sich diese Verbindung stabilisiert, verringert sich das Bedürfnis nach externen Quellen zur Bewältigung von Frustration und die Unsicherheit geht zurück. Die Mühen, gegen die eigenen Grenzen und die Unsicherheit anzukommen, mögen immer noch viele negative Emotionen hervorrufen, doch es besteht nun eine ausgleichende positive Verbindung zur antizipierten Verbesserung der eigenen Fähigkeiten als Akteur. Folglich kann die Frustration intern reguliert werden, nämlich von dem wachsenden Vertrauen der Kinder auf ihre eigenen Fähigkeiten und Erfolgsaussichten. Paradoxerweise wird also bei einem hinreichend guten elterlichen Gerüstbau jede anfängliche Erfahrung von begrenzter, abhängiger und nur quasi-Handlungsfähigkeit übergeben auf ein belebendes Gefühl der potenziellen Handlungsfähigkeit. Dieses belebende Gefühl vermittelt einem, dass man seine eigenen Kräfte durch die anstrengende Interaktion mit einer entsprechend sensibel reagierenden (*responsive*) Welt stärken kann, um ein leistungsfähigeres, intensiveres und bereicherndes Leben zu führen, trotz der vielen Herausforderungen, vor die uns diese Welt stellt. Demnach ist menschliches Handeln von Beginn an bestimmt von einem Zukunftsversprechen und angefüllt mit der Energie des Hoffens.

Bevor wir nun diese Erörterung der ontogenetischen Vorreiter von Hoffnung im menschlichen Handeln hinter uns lassen, muss noch ein Punkt deutlich herausgestellt werden. Gemäß der Position, die ich hier entwickelt habe, ist Hoffnung ein zutiefst soziales Phänomen. Man könnte kein echter menschlicher Akteur werden und damit ein Akteur, der hofft, gäbe es nicht das Gerüst der Anderen. Es sind andere Menschen, die uns einen Sinn dafür entwickeln lassen, wie wir in der Welt leben können – die es uns buchstäblich erst möglich machen, eine hoffnungsvolle, konstruktive Haltung der Zukunft gegenüber einzunehmen, indem sie anfangs die Rolle unseres Potenzials spielen. Sie sind die Hüter unserer Hoffnung, bis wir, getragen von ihrer Hoffnung, selbst in der Lage sind, aus eigener Kraft Akteure der Hoffnung zu sein. Aber was bedeutet es, ein eigenständiger Akteur der Hoffnung zu werden? Bis hierhin können wir als Minimalbedingung festhalten, dass die Idealisierung unserer selbst, die vorher von anderen für uns vollzogen wurde, internalisiert wird – das heißt, man baut sich selbst ein Gerüst, statt es immer von außen gebaut zu bekommen. Doch auch wenn wir diese Fähigkeit so weit entwickelt haben, ist es nicht uneingeschränkt möglich, sich sein eigenes Gerüst gänzlich ohne die fortdauernde Unterstützung anderer Menschen zu bauen. Die Welt muss schon etwas sensibel auf uns reagieren, um unsere Hoffens-Fähigkeit lebendig zu halten, andernfalls stürzen wir in Verzweiflung und verfehlen die menschliche Qualität unserer Existenz. Als Hoffender eine gute Entwicklung zu vollziehen, das heißt sich als Akteur kontinuierlich durch Hoffnung aktivieren und regulieren zu können, ist nicht gleichbedeutend damit, die Abhängigkeit von anderen loszuwerden. Es bedeutet vielmehr die Art, wie diese Abhängigkeit wirkt, zu transformieren. Tatsächlich gibt es diverse Schwierigkeiten, diese Transformation zu bewältigen, und sie stellen das gute Hoffen vor große Herausforderungen, wie ich im folgenden Abschnitt erläutern werde. Um diesen Herausforderungen erfolgreich zu begegnen und so die Kunst des guten Hoffens auszubilden, müssen wir – wie sich zeigen wird – mehr sein als bloß Gerüstbauer für uns selbst; wir müssen auch ein helfender Gerüstbauer für andere Menschen werden. Gute Hoffnung umfasst mit anderen Worten die Stärkung der eigenen Person, und zwar teilweise durch die Stärkung anderer Menschen mit der Energie unserer Hoffnung. In dieser Weise ist Hoffnung also auch ein zutiefst soziales Phänomen.

### III. Die Kunst des guten Hoffens

*Es gibt keinen Menschen, der, wenn er sowohl Leidenschaft als auch Denkvormögen besitzt, nicht seine Gedanken den Leidenschaften folgen läßt – der nicht Bilder vor seinem Geist aufsteigen läßt, die die Leidenschaft mit Hoffnungen besänftigen oder mit Angstgefühlen aufstacheln. Doch das, was sich uns allen ereignet, ereignet sich anderen auf ganz andere Weise.*

George Eliot, *Middlemarch*

Fassen wir bis hierhin zusammen: Menschliche Handlungsfähigkeit besitzt das Spezifikum der Potenzialität (*agency of potential*) und ist darum von der Energie des Hoffens durchdrungen. Hoffnung spielt in der Welt, so wie wir in ihr leben, eine konstitutive Rolle, da sie uns auf zukünftige Selbstentfaltungsmöglichkeiten hin orientiert, obgleich es Grenzen und Hindernisse gibt. Ohne Hoffnung könnten wir vielleicht immer noch existieren und sogar ums Überleben kämpfen, wie Tiere es tun, der Gegenwart verhaftet und als tatsächliche Akteure (*agents-in-fact*), doch wir würden das keine eigentlich menschliche Existenz nennen. Demnach ist Hoffen keine Option für uns in dem Sinne, dass wir uns rational dazu entscheiden könnten, zu hoffen oder es nicht zu tun. Doch tragischerweise ist Hoffnung etwas, das wir verlieren können, entweder teilweise oder vollständig. Wie kann das passieren?

Wie ich bereits erwähnt habe, bedarf es einer Welt, die in irgendeiner Form auf uns sensibel (*responsive*) reagiert, damit wir Hoffnung haben können – für die meisten Menschen und unter gewöhnlichen Umständen ist es die soziale Umwelt, die diese Resonanz bietet; wir brauchen eine Welt von anderen Menschen, die auf die eine oder andere Weise unsere Hoffnungen unterstützen. Damit meine ich nicht eine Welt, die unsere Hoffnungen auch unbedingt so *erfüllen* muss, wie wir sie uns anfangs gemacht hatten: Hoffnungen auf bestimmte Ziele können in den Wind geschlagen werden, ohne dass die basale Fähigkeit, im Lichte der Hoffnung zu leben, beeinträchtigt würde. Es zeichnet nämlich Menschen, die gut hoffen, gerade aus, dass sie ihren Bezugspunkt der Hoffnung dezidiert ändern können, wenn sich die Welt als zu widerständig für das erhoffte Ziel zeigt (Shade 2000, Snyder 1995). Unter besonders schwierigen Umständen, wenn die Wahlmöglichkeiten zwischen unterschiedlichen Zielen extrem eingeschränkt sind, kann das sogar bedeuten, dass man sein Hoffen beziehungsweise die Energie des Hoffens nur noch auf eine Haltung lenken kann, mit der man bestimmte Dinge tut. So kann zum Beispiel ein todkranker Patient die Hoffnung auf ein Weiterleben aufgegeben haben, um sie darauf zu richten, der Herausforderung des Sterbens gut – oder sagen wir zuversichtlich und friedlich – zu begegnen. Wir hoffen weiter, wenn wir unsere Anstrengungen auf einen Zustand oder eine Verfasstheit richten, die für uns von Bedeutung und von Wert sind (Gravlee 2000). Eine Welt, die auf uns sensibel reagiert, ist eine, die in irgendeiner Form die Bedeutung und den Wert anerkennt, den wir diesen Anstrengungen zumessen, und diese unterstützt. Um unsere Fähigkeit zu hoffen ohne diese Unterstützung lebendig zu halten, ist ein hohes Maß an innerer Stärke und Imaginationskraft nötig – es verlangt Stärke, um der Indifferenz und Geringschätzung anderer zu widerstehen, und Imaginationskraft, um den Wert der Gestaltungsfähigkeit in dem, was wir tun, wiederzuerkennen und zu beleben. Wie lange wir das so aufrechterhalten können, hängt von mehreren Faktoren ab, die den eigenen Charakter und die Herkunft umfassen, weiterhin die Ansichten und Bindungen, wie auch Stärke, Ausmaß und Qualität der Indifferenz beziehungsweise der Feindseligkeiten, auf die wir treffen. Und obwohl in Geschichte und Literatur immer wieder die heldenhafte Gestalt eines Individuums beschworen wird, das allen Widerständen zum Trotz die Hoffnung nicht

aufgibt, ist es doch bemerkenswert, dass in den meisten Geschichten normalerweise irgendein Anderer auftaucht, der ihm als Gegenüber Resonanz bietet; jemand, dem sich dieses Individuum zuwenden kann – vielleicht sogar nur in seiner eigenen Vorstellung und in schwierigen Situationen –, um Hilfe und Bestätigung für seine Kämpfe zu erlangen, die er oder sie aus Hoffnung heraus bestreitet.

Man kann sich sehr für diese Geschichten begeistern, doch möchte ich mich im Folgenden aus einem anderen Grund literarischen Beispielen zuwenden. Eine verschlossene, unzugängliche Welt kann sich einerseits gegen uns verschworen haben, um unsere Hoffnungen – oder schlimmer – unsere Hoffens-Fähigkeit zu zerstören. Doch wir können andererseits auch selbst dazu beigetragen haben, diese Fähigkeit geschwächt zu finden, nämlich als eine Folge von *schlechtem* Hoffen. Bisher habe ich dafür argumentiert, dass Hoffen eine wesentliche Eigenschaft menschlichen Handelns darstellt. Jetzt möchte ich vorschlagen, *gutes* Hoffen als eine Kunst zu begreifen: Es ist eine Kunst, wie auch gutes Überlegen und Vorstellen oder die gute Sorge um sich und andere eine Kunst darstellt. Hoffnung wird zunächst aber häufig als ein „trügerisches Selbst“ (*delusive mine*)<sup>9</sup> verspottet, sie wäre „sehr gefährlich, Hoffnung kann einen Mann in den Wahnsinn treiben“ – oder etwas bildhafter wird sie als ein losgelassener Tiger beschrieben, der sich *volens nolens* im Kopf eines Menschen herumtreibt.<sup>10</sup> Mit den vernichtenden Worten eines Lord Byron gesprochen, ist Hoffnung „nichts anderes als die Schminke im Gesicht der Existenz; die kleinste Berührung mit Wahrheit reibt sie herunter, und dann sehen wir, was für eine hohlwangige Hure wir da erwisch haben“.<sup>11</sup> Hoffnung richtet wegen ihrer rosaroten Brille Schaden an: Sie lässt das Unmögliche möglich erscheinen und das Mögliche oft viel begehrenswerter, als es das tatsächlich ist. Wie George Eliot warnt:

„Zeichen sind kleine meßbare Dinge, doch Interpretationen sind ohne Grenzen, und in jedem jungen Mädchen von süßem, eifrigen Wesen beschwört jedes Zeichen leicht einen weiten Horizont von Wundern, Hoffnungen und Überzeugungen, der nur leicht von einem Fingerhut voll eigentlicher Substanz in Form wirklichen Wissens eingefärbt ist.“ (Middlemarch, 33)<sup>12</sup>

Daran trägt Hoffnung in der Tat die Schuld, doch diese Schuld lässt sich begrenzen, wenn auch nicht völlig aufheben, indem man die Kunst des guten Hoffens erlernt. Um diese Kunst auszubilden – oder wenigstens zu verstehen –, brauchen wir jedoch eine systematische Untersuchung, auf welchem Wege wir gutes Hoffen verfehlen können.

In diesem Abschnitt werde ich den Anfang einer solchen Analyse vorstellen. Dabei nehme ich Bezug auf meine vorangegangenen Ausführungen, in denen ich die Wegbereiter skiz-

<sup>9</sup> S. Johnson, On the Death of Dr. Robert Levet, 1783.

<sup>10</sup> S. King, Die Verurteilten [1982], in: ders., Frühling, Sommer, Herbst und Tod, dt. v. H. Christensen, Berlin 2006, 65. (Das Zitat selbst entstammt der gleichnamigen Verfilmung von Regisseur und Drehbuchautor Frank Darabont (1994); Anm. d. Übers.)

<sup>11</sup> Im Original: „[Hope is] nothing but the paint on the face of Existence; the least touch of truth rubs it off, and then we see what a hollow-checked harlot we have got hold of.“ (Brief an Thomas Moore, 28. Oktober 1815, in: Byrons Letters and Journals, Bd. 4, hg. v. L. A. Marchand, Cambridge/Mass. 1975, dt.: Briefe und Tagebücher, Frankfurt/M. 1985 – der Brief ist in der deutschen Auswahl nicht enthalten; Anm. d. Übers.)

<sup>12</sup> Auch die nachfolgenden Referenzen zu Eliot sind dem Roman *Middlemarch* (1870–71) entnommen und werden in der deutschen Übersetzung wiedergegeben: G. Eliot, Middlemarch, dt. v. R. Zerbst, Stuttgart 1985 (Anm. d. Übers.).

ziert habe, die im Zuge der individuellen Entwicklung hoffende Akteure hervorbringen. Ich werde zeigen, dass schlechtes Hoffen genau genommen in dieser individual-geschichtlichen Entwicklung verhaftet ist, insofern es uns nicht gelingt, die der Kindheit inhärenten Abhängigkeiten von anderen in solche Abhängigkeiten zu verwandeln, die selbständigen erwachsenen Menschen angemessen sind. In meiner Analyse werde ich diesbezüglich zwei wichtige Fehlentwicklungen aufdecken. Bei der ersten Fehlentwicklung, die ich als *wunschträumende Hoffnung* (*wishful hope*) bezeichnen möchte, versäumt man, die volle Verantwortung für sein Handeln zu übernehmen, und bleibt deshalb übermäßig abhängig von externen Einflüssen, um seine Hoffnungen zu realisieren. Bei der zweiten Fehlentwicklung, die *mutwilliges Hoffen* (*wilful hope*) hervorbringt, ist die Lage komplizierter. Zwar wird die Verantwortung anerkannt, als Akteur zur Realisierung der eigenen Hoffnungen beitragen zu können, doch geht die Person in dieser Ausrichtung zu weit, da sie ihren gesamten Lebenssinn von der Realisierung der erhofften Ziele abhängig macht. Man ist so auf sie fixiert, dass andere Menschen lediglich als Mittel zum Zweck der Verwirklichung dieser Ziele wahrgenommen werden. Indem weiterhin andere nicht als selbständige Akteure mit ihrer eigenen Berechtigung anerkannt werden, unterläuft der mutwillig Hoffende die unterstützende Rolle, die andere für einen spielen sollten und auf die man selbst im Erwachsenenalter angewiesen bleibt. Sowohl die wunschträumende als auch die mutwillige Hoffnung – so meine Argumentation – sind Einfallstore für den Zusammenbruch, der echte Verzweiflung und schließlich totale Resignation zur Folge haben kann. Sich von diesen beiden Zuständen wieder zu erholen, ist schwierig und hängt normalerweise vom großzügigen Gerüstbau anderer Menschen ab. Dass man hierin seine nachhaltige Abhängigkeit von anderen Menschen anerkennt, bietet aber auch die Chance, eine neue Form des Hoffens zu entdecken – *responsive Hoffnung* (*responsive hope*) –, die alle Kennzeichen des guten Hoffens besitzt. Ich werde jede dieser Hoffungsarten nacheinander abhandeln, wobei ich zur Illustration Beispiele aus George Eliots Roman *Middlemarch* heranziehe; dieses Buch ließe sich sehr treffend als eine Studie über die Verheißung, Niederlage und Wiedererweckung unserer menschlichen Fähigkeit zu hoffen charakterisieren.

### 1. *Wunschträumende Hoffnung: Die Hoffnung der Begierde.*

„Fred Vincys Gedanken drückte besonders [...] eine Schuld; und obwohl keine derartige immaterielle Bürde diesen unbekümmerten jungen Herren stundenlang niederdrücken konnte, gab es doch Umstände in Verbindung mit dieser Schuld, die den Gedanken daran ungewöhnlich lästig werden ließen. [...] Die Summe belief sich auf insgesamt 160 Pfund. Bambridge [der Geldgeber] war wegen seines Geldes nicht beunruhigt; er war sicher, daß der junge Vincy Bürgen hatte; aber er hatte nach einem sichtbaren Beleg verlangt, und Fred hatte ihm zuerst einen Wechsel mit seiner Unterschrift ausgestellt. Drei Monate später hatte er diesen Wechsel mit der Unterschrift von [dem Freund und Bürgen] Caleb Garth erneuert. Bei beiden Anlässen war Fred zuversichtlich gewesen, daß er den Wechsel selber einlösen würde, da er in seinem Optimismus reichliche Geldquellen zu seiner Verfügung glaubte. Man wird kaum verlangen, daß diese Zuversicht sich auf äußerliche Tatsachen stützte; derartige Zuversicht ist, wie wir wissen, etwas weniger grob und materialistisch: Es ist eine bequeme Veranlagung, die uns erwarten läßt, daß die Weisheit der Vorsehung oder die Torheit unserer Freunde, die Geheimnisse des Glücks oder das noch tiefere Geheimnis der wichtigen Rolle, die wir im Universum spielen, angenehme Resultate zeitigen werden [...]. Fred hatte das sichere Gefühl, daß er von seinem Onkel ein Geschenk erhalten würde, daß er eine Glückssträhne haben würde, daß er im ‚Tauschver-

fahren‘ allmählich ein Pferd im Wert von vierzig Pfund in ein Pferd umwandeln würde, das jederzeit hundert einbringen müßte [...]. Selbst wenn man einmal annahm, daß dies nicht eintreten würde, was sich nur ein krankes Hirn ausdenken konnte, so hatte Fred (zu jener Zeit) auf jeden Fall stets die Tasche seines Vaters als letzte Ressource, so daß seinem Guthaben an Optimismus etwas von herrlichem Überfluß anhaftete. [...] Aber es lag in der Natur der Väter, wie Fred wußte, daß sie einen wegen der Ausgaben zusammenstauchten: Immer gab es einen kleinen Sturm wegen seiner Extravaganz, wenn er Schulden zugeben mußte, und Fred liebte schlechtes Wetter im Hause gar nicht. [...] Einfacher war es natürlich, den Wechsel mit der Unterschrift eines Freundes zu erneuern. Warum auch nicht? Bei den überreichen Sicherheiten, die seine Hoffnung ihm zur Verfügung stellte, gab es keinen Grund, warum er die Verbindlichkeiten anderer Leute nicht bis zu jeder beliebigen Grenze ausdehnen sollte, ausgenommen die Tatsache, daß Menschen, deren Namen für alles kreditwürdig waren, gewöhnlich Pessimisten waren und nicht daran glauben mochten, daß sich der Weltplan notwendigerweise einem angenehmen, jungen Herrn gegenüber als angenehm erweisen werde.“ (Middlemarch, 309–311)

Fred Vincy ist als Hoffender der Prototyp eines Wunschträumers. In eine gutsituierte, jedoch leichtsinnige Familie von Fabrikanten hineingeboren, haben Nachgiebigkeit und hohe Erwartungen bei seiner Erziehung Pate gestanden – Erwartungen von der Art, dass er mal das Leben eines richtigen Gentleman führen würde, sobald er entweder das Vermögen eines reichen und temperamentvollen Onkels erbt, oder, falls das nichts wird, indem er das theologische Examen ablegt und Pfarrer werden könnte. Fred selbst setzt all seine Hoffnung auf die Erbschaft, da er keinen Geschmack am Studieren und Predigen findet, an einem Landhaus hingegen vollkommen. Seinem Begehren entsprechend gibt er sein Studium auf und lungert zu Hause herum, während er die Wendung des Schicksals abwartet, die seine Zukunft sichern wird. Um die Zeit totzuschlagen, führt er schon mal das Leben eines jungen Privatiers, leiht sich Geld selbst dann, wenn seine Gewinnchancen aussichtslos sind, und verschuldet sich. Hin und wieder verbringt er auch Zeit damit, seine alte Liebe namens Mary Garth zu belegen. Sie ist eine fleißige und scharfsinnige junge Frau, die, trotz ihrer wirklich empfundenen Zuneigung für Fred, nichts mit ihm zu tun haben will, es sei denn, er machte sich endlich frei von seiner Illusion und finge etwas Sinnvolles mit seinem Leben an. Doch stattdessen bittet er Marys Vater, für seinen Kredit zu bürgen. Als Fred diesen nicht mehr bedienen kann, ist die Familie Garth – im Wesentlichen aber Mary und ihre Mutter – gezwungen, ihre bescheidenen Ersparnisse aufzulösen. Als Fred die Garths besucht, um sich bei ihnen zu entschuldigen, wird seine Illusion, dass das Universum ihm gegenüber prinzipiell gutmütig ist, zum ersten Mal wirklich erschüttert:

„Seltsamerweise hatte sein Kummer in der Angelegenheit bislang fast ausschließlich in dem Gefühl bestanden, daß er wohl unehrenhaft wirken und im Urteil der Garths sinken müsse: Er hatte sich mit den Problemen und dem möglichen Schaden, die ihnen sein Wortbruch bereiten konnte, nicht beschäftigt, denn bei hoffnungsvollen jungen Herren ist es nicht üblich, daß sie sich Gedanken über die Nöte anderer Leute machen. Ja, die meisten von uns wachsen mit der Vorstellung auf, daß das höchste Motiv dazu, etwas Falsches nicht zu tun, ziemlich unabhängig von den Menschen ist, die unter dem Fehler zu leiden hätten. Doch in diesem Augenblick sah er sich plötzlich als erbärmlicher Schuft, der zwei Frauen ihre Ersparnisse raubte.“ (Ebd., 336)

Obwohl Fred nach diesem Offenbarungsmoment ernüchtert zurückbleibt, hat die Einsicht ihn nicht wesentlich verändert – das heißt, in seiner Gewohnheit des wunschträumenden Hof-

fens bleibt er sich gleich. Bloß passiv erwartet er eine angenehmere Zukunft, in der er das Vermögen seines Onkels erben und den Garths die Schuld begleichen wird, nur um dann zu verzweifeln, als sein Onkel schließlich stirbt und klar wird, dass er Geld und Besitz anderweitig vermacht hat. Fred wird aus seiner Verzweiflung schließlich errettet. Ihm hilft nicht etwa seine eigene Familie, in der alle unfähig sind, gut für sich selbst zu hoffen, geschweige denn für andere. Vielmehr richten ihn die beständigen Wohltaten der hart arbeitenden Garths wieder auf sowie ein sich in Hilfsbereitschaft aufopfernder Vikar aus der Nachbarschaft, der den sprechenden Namen *Farebrother* (dt.: *guter Bruder*) trägt. Freds wohlverstandenes Eigeninteresse liegt ihnen am Herzen. Als er beginnt, seine Fähigkeit für echte harte Arbeit auszubilden, halten sie ihn davon ab, dass er in seinem Besserungsstreben wieder den Mut verliert, wirklich auf ein erhofftes Ziel hinzuwirken – ein Ziel, das endlich vernünftig formuliert im Rahmen seiner eigenen Handlungsmöglichkeiten liegt, nämlich sich eine nützliche, selbsterhaltende Lebenspraxis anzueignen und so Marys versprochene Liebe zu gewinnen.

Freds Geschichte geht glücklicherweise gut aus, dank der klugen und großzügigen Unterstützung anderer Menschen, die ihn befähigen, seine Hoffens-Energie neu darauf auszurichten, seine eigene Handlungsfähigkeit auszubilden. Gleichwohl merkt George Eliot in der Schlusspassage von *Middlemarch* an: „Ich kann nicht gerade behaupten, daß er sich von seinem Optimismus (*hopefulness*) nicht wieder in die Irre führen ließ.“ (Ebd., 1129) Es ist schwierig, die Gewohnheiten des schlechten Hoffens aufzubrechen. Um zu verstehen, warum, ist es sinnvoll, sowohl die Art der Unfähigkeit näher zu bestimmen, welche die wunschträumende Hoffnung ausmacht, als auch zu klären, wie sich eine solche Unfähigkeit in der Individualentwicklung herausbilden kann.

Der Mangel, der bei der wunschträumenden Hoffnung am deutlichsten hervorsteht, lässt sich zusammenfassend so beschreiben: Es ist das Versäumnis, die volle Verantwortung für sein Handeln zu übernehmen, sowohl was die Formulierung der eigenen Hoffnungen anbelangt als auch hinsichtlich ihrer Realisierung. Die eigene Fähigkeit, seine Hoffnungen zu formulieren, wird korrumpiert, weil sie in undisziplinierter Form nur der reinen Begierde anhängt, und die Fähigkeit zur Realisierung wird dadurch beeinträchtigt, dass sich die Person zu sehr auf äußere Einflüsse verlässt, um das Erhoffte zu verwirklichen. Soweit die Ausbildung der Fähigkeit zum guten Hoffen von einem genügend guten elterlichen Gerüst abhängt, kann auch die Fehlentwicklung dieser Fähigkeit, wie in Fred Vincys Fall, von den Eltern ausgehen, die ihre Kinder lieber verhätscheln, statt ihnen dieses Gerüst zu geben. Folglich schaffen sie es nicht, ihre Kinder herauszufordern, damit sie das Verhalten ausprägen, was sie später zu selbständigen und eigenverantwortlichen Akteuren macht, die ihre Erfolge und ihre Entwicklung steuern und kontrollieren können (sich selbst ein Gerüst bauen). Die frühen Erfahrungen der Wunschträumer mit ihrer Handlungsfähigkeit sind demnach in doppelter Hinsicht problematisch: Zum einen erleben sie ihre ‚Kräfte‘ als begrenzt, insofern als jede Begierde permanent von der elterlichen Zuwendung bedient wird; und zweitens erleben sie ihr eigenes ‚Handeln‘ lediglich als Ausdruck ihres Begehrens, während die Arbeit, dieses Begehren zu befriedigen, vollständig externalisiert wird – quasi als *Abracadabra-Handeln*. Deshalb ist es nicht überraschend, wenn diese Hoffenden mit der robusten Überzeugung aufgewachsen sind, dass sie selbst im Mittelpunkt eines Universums stehen, das sich so oder so prinzipiell um die Befriedigung ihrer Wünsche dreht.

Wunschträumer hegen also phantastische Hoffnungen, insofern diese nicht in einen Sinn für ihre mögliche Verwirklichung eingewurzelt sind; es handelt sich einfach um den ungefilterten *Output* der Begierden, der nicht vom Wissen über die Welt in die Schranken gewiesen wird. Weil sie die Realisierung ihrer Hoffnungen in hohem Maße der Welt um sie herum überantworten, führt das außerdem zu einer Art Passivität, was die Mobilisierung ihrer eigenen

Kräfte und Handlungsfähigkeit betrifft: Wunschträumer erwarten ihr zukünftiges Wohl; sie arbeiten nicht konstruktiv darauf hin. Als Folge gelingt es ihnen nicht, eine kontrollierende und entwickelnde Haltung zu ihrer eigenen Handlungsfähigkeit einzunehmen: Ihre eigenen Grenzen sind für die Realisierung ihrer Hoffnungen genauso irrelevant wie die tatsächlichen Verhältnisse in der Welt. Es wundert nicht, dass sie mit einer rosaroten Brille auf der Nase handeln, wobei sie sich (und andere) dem Verlust materialer und psychischer Ressourcen dann aussetzen, wenn das Erhoffte, worauf sie spekuliert haben, nicht (magisch) in Erfüllung geht. Während der Verlust materieller Güter – ob der eigenen oder die anderer Leute – tatsächlich schwerwiegend sein mag, kann sich der psychische Schaden als die härtere Strafe erweisen. Es geht hier um den Verlust von Vertrauen, von Freundschaft und von Wertschätzung, die den Wunschträumern von anderen und sich selbst entgegengebracht werden. Auch ihr grundlegendes Selbstverständnis leidet, wenn sie sich plötzlich mit einem ihrem Wesen fremden und unnachgiebigen Universum konfrontiert sehen. Auf diese Weise sind sie extrem anfällig für Verzweiflung. Da ihre Hoffnungen unrealistisch sind, ist ihre Verwirklichung unwahrscheinlich. Aus ihrer Sicht folgt aber die Verwirklichung ihrer Hoffnungen ‚logisch und moralisch‘ aus der Tatsache, dass sie sich im Zentrum des Universums befinden. Deshalb werden sie weder genügend Frustrationstoleranz gegenüber ihren Hoffnungen entwickeln, wenn sie enttäuscht werden. Noch werden sie überhaupt die Fähigkeit ausbilden, sich von diesen Enttäuschungen zu erholen, indem sie ihre Hoffnungen an besseren, produktiveren Zielen neu ausrichten. Dies wird Freds Schwester Rosamond zum Verhängnis, die – sogar noch mehr als ihr Bruder – abgrundtief in die Illusionswelt der wunschträumenden Hoffnung versunken ist. Als sie an der Reihe ist, ihrer Enttäuschung ins Auge zu blicken, sind die Folgen dramatisch: „[D]er fürchterliche Zusammenbruch der Illusionen, auf die sich all ihre Hoffnung gerichtet hatte, war ein Schlag, der sie zu sehr erschütterte: Ihre kleine Welt lag in Trümmern, und sie hatte das Gefühl, als stolpere sie darin umher wie ein einsamer, verwirrter Geist.“ (Ebd., 1059)

## 2. *Mutwilliges Hoffen: Die Hoffnung der Angst.*

„Der Dienst, den [Nicholas Bulstrode] der religiösen Sache erweisen konnte, war für ihn sein ganzes Leben über der Grund gewesen, den er vor sich selbst für sein Tun anführte: Dies war das Motiv, das er in seine Gebete hatte strömen lassen. Wer würde Geld und Stellung besser nutzen, als er es vorhatte? Wer konnte ihn an Selbsthaß und Lobpreisung der Sache Gottes übertreffen? Und für Mr. Bulstrode war die Sache Gottes etwas anderes als die Richtigkeit seines eigenen Tuns: Sie verlangte zwingend, daß man Gottes Feinde ausmachte, die lediglich als Instrumente zu benutzen waren und die man möglichst von Geld und daraus folgendem Einfluß fernhalten sollte. Auch wurden einträgliche Investitionen in den Handelsbereichen, wo die Macht des Fürsten dieser Welt ihre wirkungsvollsten Tricks zeigte, dadurch geheiligt, daß die Erträge in den Händen eines Dieners Gottes richtig eingesetzt wurden.“

Solche unausgesprochenen Argumente sind im Grunde ebensowenig eine Eigentümlichkeit des evangelischen Glaubens wie die Verwendung großer Phrasen für kleinliche Motive eine Eigentümlichkeit des Engländers ist. Es gibt keine Doktrin, die nicht in der Lage wäre, unsere Moral zu verschlingen, wenn sie nicht durch eine tiefsetzende Gewohnheit im Zaum gehalten wird, jedem einzelnen Mitmenschen unmittelbar Sympathie entgegenzubringen.

Doch ein Mensch, der an etwas anderes als an seine eigene Gier glaubt, hat notwendigerweise ein Gewissen oder ein Richtmaß, dem er sich mehr oder weniger anpaßt. Bulstrodes Richtmaß war seine Dienstbarkeit im Interesse der Sache Gottes: „Ich bin ein Sünder und unwürdig – ein Gefäß, das der Gebrauch erst weihen muß – und darum gebrauche mich!“ – Das war die Form, in die er sein gewaltiges Bedürfnis gezwängt hatte, eine wichtige und beherrschende Figur zu sein. Und nun war der Augenblick gekommen, da diese Form in Gefahr war, zerbrochen und auf immer weggeworfen zu werden.“ (Ebd., 838 f.)

Nicholas Bulstrode ist eine der visionären Figuren in *Middlemarch* – ein Mann, dessen hauptsächlichste Hoffnung darin besteht, sich in Gottes Ruhm sonnen zu können, indem er alles Sündhafte ausrottet oder wenigstens eindämmt und das befördert, was Gott gefällig ist. Obwohl wir ihn erst zu einem Zeitpunkt kennenlernen, da seine Karriere schon weit fortgeschritten ist, gibt uns Eliot eine feine Skizze von seiner frühen Zeit in London. Damals war er noch ein junger, vielversprechender Bankangestellter, der – gleichwohl Waisenkind und in einer kommerziellen Armenschule aufgezogen – Anschluss in einer calvinistischen Gemeinde findet, die im Widerspruch zur etablierten Kirche steht. Dort entdeckt er sein religiöses Potenzial und fängt an, sich selbst als ein auserwähltes „Instrument Gottes“ zu sehen. Seine hoffnungsvolle Energie und sein Engagement für Gottes Werk richtet sich zunächst darauf, Missionar zu werden. Bevor er jedoch dieses Vorhaben in die Tat umsetzen kann, wird er unter die Fittiche der Dunkirks genommen, eine Familie aus seiner Gemeinde, die ein erfolgreiches Unternehmen führt: „Das brachte erneut Wasser auf die Mühlen seines Ehrgeizes und lenkte seine Ansicht, ein ‚Instrument Gottes‘ zu sein, darauf, seine hervorragenden religiösen Gaben mit Erfolg im Geschäft zu vereinen.“ (Ebd., 834) Bulstrode wird immer mehr in die Familienangelegenheiten verwickelt. Bald findet er heraus, dass das prosperierende Pfandleihhaus eigentlich ein Versteck für Diebesgut ist. Bulstrode leidet an Gewissensbissen wegen dieser illegal erwirtschafteten Gewinne, doch schafft er es, sich selbst zu überreden und dafür zu beten, dass Gott ihn genau deswegen mit solchen finanziellen Möglichkeiten ausgestattet hat, damit er seine göttliche Mission vorantreiben kann. Von seinen hoffnungsvollen Gedankengängen beflügelt, übernimmt Bulstrode schließlich das Geschäft der Familie. Als Dunkirk selbst stirbt, macht er seiner Witwe den Hof. Als ältere Frau lässt sie sich durch Bulstrodes Frömmigkeit und Verlässlichkeit gewinnen. Jedoch weigert sie sich, ihn zu heiraten, bevor nicht ein Versuch unternommen worden ist, ihre lange verloren geglaubte Tochter wiederzufinden. Die Tochter war einige Jahre zuvor davongelaufen, um den verdorbenen Machenschaften des Familienunternehmens zu entgehen. Trotzdem will die Witwe ihr das Vermögen der Familie hinterlassen. Bulstrode organisiert ihre Suche, die Tochter wird „man nicht finden“ – wenigstens sagt er das seiner zukünftigen Ehefrau:

„Es war ihm ein leichtes, das, was er hätte tun müssen, andern aufzuerlegen, indem er sich fragte, was Gott mit ihm vorhaben mochte. Konnte es Gott dienen, daß dieses Vermögen zu einem beträchtlichen Teil an eine junge Frau und ihren Mann fiel, die vielleicht den oberflächlichsten Dingen hingaben und es im Ausland für belangloses Zeug vergeudeteten – an Leute, die offenbar weitab vom Pfad bemerkenswerter Schicksalsfügungen lagen?“ (Ebd., 837)

Bulstrode rationalisiert seine Selbsttäuschung, indem er sich auf seine Hoffnung, er tue Gottes Werk, beruft und sich das Stillschweigen einer zwielichtigen Gestalt namens Raffles erkaufte, die einzige Person, die außer ihm selbst noch vom Verbleib der Tochter weiß. Die Witwe heiratet Bulstrode, ohne etwas zu ahnen. Sie stirbt einige Jahre später und hinterlässt ihm ihr gesamtes Vermögen.

Bis wir noch einmal auf Bulstrode treffen, ist viel Zeit vergangen. Er ist inzwischen wieder verheiratet, wohlhabend und einflussreich – ein angesehen Bankier und Geschäftsmann der Stadt Middlemarch, obwohl er nicht unbedingt beliebt ist. Dem Gemeinwohl dient er als Wohltäter. Er beteiligt sich an der Errichtung eines neuen Krankenhauses. Doch er gilt bei seinen Geschäften als gemein und knauserig und folglich als scheinheilig in seiner Frömmigkeit. Wenigstens wirkt er kleinlich im Umgang mit denen, die sich nicht den äußeren Anschein des Religiösen und Moralischen geben. Trotzdem verfolgt er seine Ziele mit Entschlossenheit. Er gebraucht sein Geld und seinen Einfluss als Gottes auserwählter Diener. – Bis zu dem Tag, an dem seine hoffnungsvolle Vision zerbricht, da Raffles wieder auftaucht und ihn mit dem Gedanken quält, dass die schäbige Vergangenheit ans Licht kommen könnte, einschließlich der Umstände seiner ersten Heirat, was ihn vor den Leuten bloßstellen würde und seine besondere Stellung in Gottes Vorsehung zur Farce werden ließe.

„Ein seltsamer, jämmerlicher Konflikt im Herzen dieses unglücklichen Mannes, den es seit Jahren danach verlangt hatte, besser zu sein, als er war – der seine selbstsüchtigen Leidenschaften in Zucht genommen und sie in ein so enges Korsett gesteckt hatte, daß er mit ihnen wie mit frommen Chorsängern durchs Leben geschritten war, bis in ihnen jetzt ein Entsetzen aufgestiegen war und sie keine Liturgie mehr singen konnten, sondern mit ihren gewöhnlichen Stimmen nach Sicherheit schrien.“ (Ebd., 956)

Die schlimmsten Befürchtungen von Bulstrode werden bald Wirklichkeit. Seine Geheimnisse werden allesamt enthüllt – schlimmer noch, er hatte bei Raffles' Tod seine Hände im Spiel gehabt –, und er ist nun gezwungen, Middlemarch als ein in Ungnade gefallener Mann zu verlassen, gebrochen und verloren, mit der schmerzlichen Gewissheit, dass Gott ihn auserwählt hat, um an ihm Vergeltung zu üben. Er wurde „aus dem Tempel vertrieben, als einer, der unreine Opfer dargebracht hatte“ (ebd., 839).

Bulstrode ist das unglückliche Extrem eines Charakters, der durch mutwillige Hoffnung aus der Fassung gebracht wird. Diese Art der Hoffnung stellt in gewisser Weise eine Verbesserung gegenüber der wunschträumenden dar, insofern die mutwillig Hoffenden die Verantwortung für ihr Handeln größtenteils übernehmen, sowohl was das Ausbuchstabieren ihrer Hoffnungen anbelangt als auch die Bemühungen, sie zu realisieren. Mutwillig Hoffende investieren ihre gesamte Energie in das Erreichen ihrer Ziele, doch sie sind sich ihrer selbstverherrlichenden Neigungen, die sie dahin lenken, nicht bewusst. Deshalb sind sie ziemlich diszipliniert, wo es gilt, sich die Mittel zu den entsprechenden Zwecken zu überlegen. Sie schmieden Pläne, die ihre Handlungen im Lichte ihrer Hoffnungen begründen und kontrollieren können. Aber sie sind andererseits ziemlich unreflektiert und bisweilen skrupellos in der Frage, was aus den gebrauchten Mitteln für sie selbst und andere folgen kann. Sie rechtfertigen die Mittel nur in Bezug auf die Ziele, die sie verfolgen. Mitunter sind sie auch ziemlich unreflektiert – betrügen sich sogar häufig selbst – hinsichtlich ihrer Gründe, solche Ziele zu schätzen.

Wie schon bei den Wunschträumern ist es interessant, sich Gedanken zu machen, aus was für einer Entwicklung mutwillig hoffende Menschen hervorgegangen sind. Im Roman ist Bulstrode ein Waisenkind, so wie einige andere Figuren, die mit mutwilliger Hoffnung zu kämpfen haben. Das deutet als Ursache zum Teil auf ein unausgewogenes oder vernachlässigtes elterliches Gerüst hin, wo Handlungserfolg vielleicht belohnt, doch zu wenig oder gar kein Zuspruch und Trost gefunden wurde, wenn die Versuche scheiterten. Falls das zutrifft, würde die Früherfahrung des Handelns bei mutwillig Hoffenden auf zweierlei Weise beschädigt worden sein: *Erstens* haben sie äußere Anerkennung ihrer selbst als Akteure völlig erfolgsabhängig erfahren, nur wenn sie erreichen konnten, was auch immer gerade als Ziel gutgeheißen oder

wertvoll erschien. Und *zweitens* fanden sie keine Unterstützung von außen, wenn ihre Anstrengungen scheiterten – ein ziemlich verunsichertes Selbstbewusstsein ist die Folge, das absolut verletzlich ist und sich dann in seiner Existenz bedroht sieht, wenn die vorgenommenen Ziele nicht erreicht werden. Damit wäre der unterschwellige Impetus, der die Handlungen der mutwillig Hoffenden belebt, keine selbstbezogene Begierde wie bei den Wunschträumern, sondern vielmehr die auf Selbstschutz ausgerichtete Furcht oder Angst – eine Angst, die jedoch gar nicht zählt, solange sie nichts erreicht haben, genauer gesagt, solange sie nichts Großartiges oder Bemerkenswertes erreicht haben. Obwohl mutwillig Hoffende also anspruchsvolle Hoffnungen haben mögen, bemäntelt ihr hoffnungsgeleitetes Tun, anders als bei den Wunschträumern, ihre tiefe Unsicherheit, ob im Universum überhaupt Platz für sie ist.

Die Ich-Angst der mutwilligen Hoffnung kann, wie wir in Bulstrodes Fall gesehen haben, zu etlichen epistemischen Fehlleistungen und zu moralischer Schuld führen: *Erstens* steht das fragile Selbstbewusstsein der mutwillig Hoffenden einer direkten und realistischen Konfrontation mit ihren eigenen Grenzen entgegen. Das führt dazu, dass sie sich stur auf ihre eigenen Leistungen und Pläne zur Realisierung des Erhofften verlassen. Von einem Bedürfnis angetrieben, sich in erster Linie als wirksame Akteure unter Beweis zu stellen, tendieren mutwillig Hoffende also zu einer Art Handlungs-Solipsismus. Obwohl sie sich, *zweitens*, ganz anders als die Wunschträumer, meist als sehr klug in zweckorientiertem Denken erweisen, macht sie jedoch ihr Ich-Angst-Solipsismus blind für die psychologischen Ursprünge ihres Verhaltens, weswegen sie eine Neigung dazu haben, dieses Verhalten sich selbst und anderen Menschen gegenüber zu rationalisieren. *Drittens* bedingt dieser Solipsismus, dass mutwillig Hoffende andere Menschen tendenziell als Mittel zu ihren höchst wichtigen Zielen begreifen, eher denn als selbständige Akteure in eigener Sache. Folglich scheitern sie in der Praxis daran, sich eine Vorstellung davon machen, wie die anderen Menschen mit eigenen Fähigkeiten und Zielen zur Verwirklichung des von ihnen Erhofften – positiv oder negativ – beitragen könnten; und sie scheitern auf dem Gebiet der Moral, da sie sich kaum um die Sorgen anderer kümmern, wenn sie sie im persönlichen Umgang in die Irre führen und ihr Vertrauen, ihre Freundschaft und ihre Wertschätzung aufs Spiel setzen. Als wären diese Verwerfungen nicht schon genug, so kommt zudem die völlige Fixierung auf das Erreichen ihrer erhofften Ziele hinzu, die als Rückhalt ihres Selbstbewusstseins fungieren. Das macht sie extrem anfällig für Verzweiflung. Werden diese Ziele vereitelt, sind sie kaum noch fähig, flexibel und schöpferisch auf die Welt zu reagieren, da ihnen verloren gegangen ist, was ihr Handeln bedeutungsvoll sein ließ und ihm Bestimmung verliehen hatte.

### 3. Hoffnung aufbauen.

„Ich wollte Sie schon lange unbedingt sehen, Mr. Lydgate“, sagte Dorothea, als sie einander gegenüber saßen; „aber ich habe es aufgeschoben, Sie herzubitten, bis Mr. Bulstrode sich wieder wegen des Krankenhauses an mich gewandt hat. Ich weiß, daß die vorteilhafte Trennung des Neuen Krankenhauses von der Verwaltung des alten auf Sie zurückgeht oder zumindest auf die positiven Folgen, die Sie sich davon erhofften, wenn Sie es ganz unter Ihrer Kontrolle hätten. Und ich bin sicher, Sie werden sich nicht weigern, mir Ihre genauen Vorstellungen zu schildern.“

„Sie wollen sich entscheiden, ob Sie das Krankenhaus großzügig unterstützen sollen“, meinte Lydgate. „Ich kann Ihnen dazu nicht mit gutem Gewissen raten, soweit es von meiner Mitarbeit abhängt. Ich könnte mich dazu gezwungen sehen, die Stadt zu verlassen.“

Er sprach in kurzen Sätzen, denn er fühlte den Schmerz der Verzweiflung in sich aufkommen, da er nun fähig sein sollte, all die Absichten durchzuführen, gegen die Rosamond sich entschlossen hatte.

„Doch nicht, weil niemand an Sie glaubt?“ warf Dorothea ein; sie ließ ihre Worte klar aus vollem Herzen strömen. „Ich kenne die unseligen Verleumdungen über Sie. Ich wußte von Anfang an, daß es Verleumdungen waren. Sie haben nie etwas Böses getan. Sie würden nie etwas Unehrenhaftes tun.“

Das war die erste Beteuerung, daß jemand an ihn glaubte, die Lydgates Ohr erreichte. Er holte tief Luft und sagte: „Danke.“ Mehr konnte er nicht sagen: Es war in seinem Leben ein völlig neues und seltsames Erlebnis, daß diese wenigen vertrauensvollen Worte einer Frau ihm soviel bedeuteten.

„Ich flehe Sie an, erzählen Sie mir, wie sich alles zugetragen hat“, bat Dorothea ohne Furcht. „Ich bin sicher, die Wahrheit würde Sie freisprechen.“

Lydgate fuhr von seinem Stuhl hoch und ging zum Fenster. [...]

Lydgate drehte sich um – es fiel ihm wieder ein, wo er war – und er sah, wie Dorotheas Gesicht mit süßem, vertrauensvollem Ernst zu ihm aufschaute. Die Gegenwart eines edlen Wesens, das nach Großmut strebt und leidenschaftlich nach Güte, läßt uns alles in einem anderen Licht erscheinen: Wir fangen an, die Dinge wieder ruhiger in ihrem größeren Zusammenhang zu sehen und zu glauben, daß auch wir in unserem ganzen Charakter gesehen und beurteilt werden können. Dieser Einfluß begann nun auf Lydgate zu wirken, der viele Tage lang das ganze Leben wie ein Mann betrachtet hatte, der in der Masse mitgezogen wird und dagegen ankämpft. Er setzte sich wieder und hatte das Gefühl, daß er sein altes Ich wiedererlangte in dem Bewußtsein, daß er mit einem Menschen zusammen war, der an ihn glaubte.“ (Ebd., 1033–1035)

In der vorangegangenen Analyse des schlechten Hoffens haben wir gesehen, dass es zwei Extreme zu vermeiden gilt: Beim ersten Extrem, der wunschträumenden Hoffnung, verlassen wir uns übermäßig auf andere Menschen, dass sie unsere Hoffnungen unterstützen werden, und folglich zu wenig auf unsere eigene Handlungsfähigkeit. Das zweite Extrem, mutwillige Hoffnung, geht in die umgekehrte Richtung, zu viel Verlass auf unsere eigene Handlungsfähigkeit und zu wenig Vertrauen in andere. Beiden Arten des Hoffens fehlt die Sensibilität für die Bedingungen, die unsere wirkliche Situation in der Welt bestimmen. Deshalb sind wir praktisch gezwungen, schlecht zu hoffen und handeln auch schlecht wegen unserer Hoffnungen. Das kann zu einer problematischen und sogar unmoralischen Behandlung anderer Menschen führen. Doch genauso wahrscheinlich wird es problematische beziehungsweise destruktive Folgen für einen selbst haben. Wie wir gesehen haben, hat die fehlende Sensibilität gegenüber den Weltbedingungen zur Folge, dass man unfähig ist, Schwierigkeiten antizipieren zu können und sich vernünftig auf sie einzustellen, wenn sie eintreten; und ebenso zieht es die Unfähigkeit nach sich, die Enttäuschung unserer erhofften Ziele auszuhalten, ohne in solche Verzweiflung zu stürzen, in der der Sinn für unser Dasein und Handeln verloren geht. Wie Eliot sagt: „Wir befinden uns an einem gefährlichen Abgrund, wenn wir anfangen, tatenlos auf unser künftiges Ich zu blicken und zu sehen, wie unsere Gestalt sich in dumpfem Einverständnis zu faden Entgleisungen und kläglichen Errungenschaften führen lässt.“ (Ebd., 1063)

Um diesen gefährlichen Abgrund zu umgehen – oder von ihm zurückzutreten, wenn wir schwankend an seinem Rand stehen –, müssen wir in uns selbst die Fähigkeit für responsive Hoffnung entdecken. Natürlich verlangt diese Fähigkeit zunächst, den Einschränkungen der Welt gegenüber responsiv zu sein, wenn wir unsere Hoffnungen ausbuchstabieren und verfol-

gen. Aber mehr noch beinhaltet Responsivität in dieser Form, wie ich zeigen werde, anderen gegenüber so zu reagieren, dass man die Bedeutung anerkennt, die „Peer-Gerüste“ besitzen, wenn es darum geht, den hoffnungsvollen Sinn unseres Handelns wiederzuentdecken und zu stützen. Wie das Eltern-Gerüst zu einem früheren Zeitpunkt unserer Entwicklung, ist ein Peer-Gerüst eine bestimmte Form von Engagement, das die Individuen in ihrer Fähigkeit zu hoffen unterstützt, doch nicht primär durch materielle als vielmehr durch psychologische Hilfe. Das heißt, Individuen werden in ihrer effektiven Handlungsfähigkeit dadurch bestärkt, dass ihre Hoffnungen anerkannt und als entscheidend für den Sinn von Handlungsfähigkeit beachtet werden. Dennoch ist der Unterschied zwischen Eltern- und Peer-Gerüst gewichtig. Beim elterlichen Gerüst sind die Kinder anfangs nicht in der Lage, ihre Hoffnungen in eigener Sache zu formulieren und zu verfolgen. Die Aufgabe des Elternseins besteht deswegen zum Teil darin, seinem Kind beizubringen, wie man hofft – genauer gesagt, wie es sich seine Ziele setzen und sein Tun kontrollieren kann, um ein eigenständiger Gerüstbauer, ein Akteur der Hoffnung zu werden. Im Unterschied dazu beinhaltet das Peer-Gerüst das Reagieren auf Akteure, die bereits selbständige Gerüstbauer sind – also Individuen, die es schon selbst in der Hand haben können beziehungsweise sollen, Hoffnungen für ihr Leben zu artikulieren, und deren eigene Handlungsfähigkeit und Kräfte auch der Antrieb sein müssen, sich dahin zu bewegen. So sagt Mary Garth zu Fred Vincy, als er versucht, ihr die Verantwortung für sein Gerüst aufzubürden: „Darum geht es nicht – darum, was du meiner Meinung nach tun sollst. Du hast ja wohl selber ein eigenes Gewissen.“ (Ebd., 188)

Der springende Punkt des Peer-Gerüsts ist nicht, die Verantwortung dafür zu übernehmen, das Leben anderer Menschen anzuleiten. Sondern es geht darum, ihr Zutrauen in ihre eigenen Hoffnungen zu fördern und in ihre Fähigkeiten, diese Hoffnungen zu realisieren. Deshalb muss es ein Gerüst von der Art sein, dass es den Sinn für selbst-geleitetes Handeln bestärkt, wenn es überhaupt zu irgendetwas gut sein soll. Doch wie soll diese Bestärkung funktionieren, wenn das Gerüst mit einer Form von Abhängigkeit unter den Personen einhergeht? Die Antwort hierauf findet sich in der Art, wie diese Abhängigkeit dort erfahren wird, wo ein wirksames Peer-Gerüst existiert: Die Abhängigkeit stellt im Wesentlichen keine Einbahnstraße dar, sondern sie verläuft potenziell in beide Richtungen. Präziser ausgedrückt müssen Individuen die Gewissheit haben, dass durch ein solches Gerüst ihr Handeln von anderen mit der Art von Respekt und Anerkennung unterstützt wird, durch welche sie sich befähigt und ermutigt fühlen, die stützenden Anderen wiederum im Gegenzug mit ihrer eigenen Hoffens-Energie zu beleben. Folglich sind Individuen in funktionierenden Peer-Gerüsten ganz natürlich in eine Gemeinschaft von wechselseitig responsiver Hoffnung eingebunden, in der die Hoffnung jeder einzelnen Person zum Teil einfließt in das hoffnungsvolle Handeln anderer und umgekehrt. In einer solchen Gemeinschaft zu leben, macht es nicht unbedingt wahrscheinlicher, dass die Individuen ihre jeweiligen Hoffnungen auch realisieren werden, aber zumindest wird die Gemeinschaft sie weniger wahrscheinlich von einer Enttäuschung in die Passivität anhaltender Verzweiflung gleiten lassen.

Bevor wir diese Dynamik näher betrachten, möchte ich sie mit einem letzten Beispiel-Paar aus *Middlemarch* illustrieren, das von den beiden Hauptprotagonisten Dorothea Brooke und Tertius Lydgate handelt. Obwohl sie in unterschiedlichen Erzählsträngen des Romans auftauchen, er in der Stadt und sie auf dem Land, begegnen sie sich mehrmals in entscheidenden Momenten. Sie bringen füreinander eine Ahnung von responsiver Hoffnung zum Vorschein, was in ihrer je persönlichen Geschichte zu einem Entwicklungssprung führt, ehe sie die Praktiken des guten Hoffens explizit verfolgen können.

Sowohl Dorothea als auch Lydgate haben am Anfang ihres *Middlemarch*-Lebens etwas von der egozentrischen Blindheit des mutwilligen Hoffens. Dorothea, die märtyrerhafte Nich-

te eines vermögenden Landbesitzers, sehnt sich danach, ihr Leben einer bedeutsamen und wohlthätigen Arbeit zu widmen. Doch sie findet kein Ventil für ihre jugendliche Begeisterung, bis sie auf Edward Casaubon trifft und ihn heiratet – einen Mann, der mindestens doppelt so alt ist wie sie. Er gibt vor, ein erfahrener und bedeutender Theologe zu sein, der gerade dabei ist, ein Compendium zu verfassen, das die Theologie revolutionieren wird, *Der Schlüssel zu allen Mythologien*. Dorothea stellt sich ein Leben in gelehrsamem Hingabe an Casaubon und sein *Opus magnum* vor, sie will „in seiner Stärke und Weisheit weise und stark werden können“ (ebd., 285 f.). Doch ihre Hoffnungen zerschlagen sich, als sie anfängt zu begreifen, dass er ein langweiliger, engstirniger und ein krankhaft unsicherer Mann ist. Er wacht eifersüchtig über seine Ideen, ohne dass er wirklich welche hätte. Und er ist natürlich unfähig, sich von seinen Fußnoten zu lösen, um irgendetwas Nennenswertes zu Papier zu bringen. Dorothea hadert mit der über sie hereinbrechenden Enttäuschung, aber es gelingt ihr, die anspruchsvollen Hoffnungen für ihren Mann – und sich – gegen Mitleid einzutauschen, da „in ihr die Ahnung erwachte, daß es in seinem Leben ein trauriges Wissen geben mochte, das auf seiner Seite eine ebenso große Bedürftigkeit hinterließ wie auf ihrer“ (ebd., 285). Glücklicherweise stirbt er recht bald nach der Heirat und befreit sie so von seiner klastrophoben Gegenwart. Und obwohl sie im Leben treu zu ihm gestanden hatte und loyal geblieben war, weigert sie sich, seine Arbeit nach seinem Tod fortzuführen. Auf das Notizbuch, in dem er Instruktionen für sie hinterlassen hatte, schreibt sie: „Ich hatte keine Verwendung dafür. Siehst du jetzt nicht, daß ich meine Seele nicht der deinen unterwerfen konnte, indem ich ohne Hoffnung etwas bearbeite, woran ich nicht recht glaube?“ (Ebd., 727) Sie kehrt der toten und abtötenden Wissenschaft Casaubons den Rücken zu, und schon bald werden ihre Hoffnungen wiedererweckt, doch in verwandelter Form, nämlich als genuin responsive. Sie findet in Lydgate eine tatkräftige, hoffende Seele, mit der sie die Art von Interesse teilen kann, das ihr seit ihrer Ehe „etwas aus den Händen geglitten“ ist (ebd., 589). Dorothea lernt Lydgate als den Hausarzt der Familie kennen und ist von seinem Enthusiasmus begeistert, bessere wissenschaftlich fundierte Methoden zur Behandlung der Kranken finden zu wollen. Als er sie um Hilfe bittet, Bulstrodes neues Krankenhaus mitzufinanzieren, stimmt sie nur allzu gern zu:

„Ich bin froh, daß Sie mir das erzählt haben, Mr. Lydgate. [...] Ich kann sicherlich zweihundert Pfund pro Jahr für einen so großartigen Zweck wie diesen erübrigen. Wie glücklich müssen Sie sein, daß Sie sich in Dingen auskennen, bei denen Sie sicher sind, daß sie Gutes bringen! Ich wünschte, ich könnte jeden Morgen mit einem solchen Wissen aufwachen.“ (Ebd., 592)

Dies ist ihr eigenes Erwachen in der belebenden Dynamik von responsiver Hoffnung: Sie erlebt die Wirksamkeit, die ihr eigenes Handeln hat, wenn es die sinnstiftenden Hoffnungen anderer Menschen unterstützt, und dadurch haben ihre Hoffnungen, etwas Sinnvolles tun zu können, neuen Auftrieb und eine konkrete Richtung bekommen. Nach und nach lernt sie, ihrem eigenen Urteil zu vertrauen, wie sie ihre Hoffens-Energie leiten kann. Es gelingt ihr selbst dann noch, als sie einsehen muss, dass, wenn ihre Hoffnungen in Erfüllung gehen oder auch nur lebendig bleiben sollen, ihre Fähigkeiten ganz maßgeblich von anderen Menschen abhängig sind, die den Wert und die Bedeutung ihrer Hoffnungen anerkennen.

Der Verlauf, den Lydgates Entwicklung nimmt, ist Dorotheas Geschichte nicht unähnlich. Als Waise, wie sie auch eine ist, stehen großartige Vorhaben am Anfang seines Lebens, die zum großen Teil aus der Psychologie mutwilliger Hoffnung motiviert sind. Er brachte eine frühe „Überzeugung mit, daß der Arztberuf, so wie er sein konnte, der beste auf der Welt sei; denn er bot den vollendetsten gegenseitigen Austausch zwischen Wissenschaft und Kunst, er bot die direkteste Verbindung von intellektueller Errungenschaft und sozialem Wohl“ (ebd., 196). So

kam er in Middlemarch an, mit 27 Jahren – „ein Alter, in dem viele Männer [...] voller Hoffnungen auf große Taten sind und entschlossen gegen jede Anfechtung, indem sie glauben, der Mammon werde ihnen nie ein Zaumzeug anlegen und ritlings auf ihrem Rücken sitzen“ (ebd., 192). Nach seiner Ausbildung zum Arzt, die er in London, Edinburgh und Paris absolviert hatte, träumt er nun von bahnbrechenden Fortschritten in der Medizin, zu denen er beitragen wird, wenn er erst die „besonderen Fälle“ in seiner Praxis in Middlemarch genau studiert. Er ist auch entschlossen, ein ehrgeiziges Programm an medizinischen Reformen durchzuführen, das sowohl die Behandlung von Krankheiten berücksichtigt als auch das ärztliche Berufsethos. Dabei schert er sich wenig darum, welche Feinde er sich nebenbei unter seinen älteren und konservativeren Kollegen machen könnte. Aus einer angesehenen – gleichwohl nicht anscheinlich reichen – Familie stammend, lebt Lydgate in der überheblichen Zuversicht, er werde sich mit der Zeit eine solide Praxis aufbauen, schließlich ein geachteter Mann sein und genügend finanzielle Mittel besitzen, um Frau und Kind zu ernähren. Bis dahin würde er nicht ans Heiraten denken. Diese hoffnungsvollen Pläne werden leider durchkreuzt: Er begegnet Fred Vincys atemberaubend schöner, doch absolut egoistischer Schwester, Rosamond, deren einziges Bestreben es ist, einen Mann wie Lydgate zu heiraten, der eine Liga höher spielt als ihre Abstammung aus einer Kaufmannsfamilie. Lydgate seinerseits findet, dass sie „gerade die Intelligenz besaß, welche man sich bei einer Frau wünschen konnte: makellos, elegant, gelehrt, geeignet für den letzten Schliff in allen Feinheiten des Lebens und in einen Körper gehüllt, der das mit einer Beweiskraft ausdrückte, die andere Beweise unnötig machte“ (ebd., 221). Er unterliegt schließlich ihrem Charme und ihrer List ebenso wie seinen eigenen unreflektierten Vorurteilen darüber, wie Frauen zum gelingenden Leben beitragen. Lydgate heiratet sie. Die beiden richten sich einen teuren Haushalt ein, ganz nach Rosamonds hoffnungsvollen Erwartungen davon, was die Ehe mit Lydgate bringen sollte: ein bequemes und vornehmes Leben, ohne dass man einen Gedanken daran verschwenden müsste, wie diese Verhältnisse ermöglicht werden. Lydgate sieht sehr schnell, dass es Rosamond vollständig an Interesse mangelt, ob es nun um seine Arbeit oder um die finanzielle Situation der beiden geht. Angesichts der sich weiter anhäufenden Schulden versucht er mehrmals, Einsparungen vorzunehmen – Versuche, die konterkariert werden von ihrer absoluten Verweigerung, in den Augen der Nachbarn „abzusteigen“. Schließlich kommt es zur Krise.

Da er von seinen Gläubigern ständig belästigt wird und von Rosamonds permanenter Verweigerungshaltung aufgerieben ist, bittet Lydgate Bulstrode um ein Darlehen in Höhe von 1000 Pfund. Bulstrode will es ihm, fromm wie er ist, vorenthalten. Doch als Raffles auf seiner Türschwelle auftaucht, bis zur Vergiftung alkoholisiert ist und wahnsinnig rumtobt, da gerät Bulstrode in Panik, ob nicht Raffles was von seiner anrühigen Vergangenheit verraten könnte. Er wendet sich an Lydgate, damit dieser Raffles behandelt. Bulstrode bietet Lydgate an, nun doch für das Darlehen aufzukommen, während er hofft, sich so Lydgates Sympathie zu sichern, indem er bei ihm ein starkes Gefühl der persönlichen Abhängigkeit zu erwecken versucht. Lydgate nimmt das Geld erfreut und erleichtert an, ohne die leiseste Ahnung von Bulstrodes Vergangenheit zu haben oder von seinen Motiven in dem Moment. Lydgate „dachte an sein Leben, dessen gutem Start die Enttäuschung erspart wurde und dessen hohe Ziele er noch nicht zurückgesteckt hatte“ (ebd., 959). Es stellt sich jedoch schnell heraus, dass Bulstrodes Vorsicht vergebens war: Raffles hatte die Geschichte von Bulstrodes erster Ehe und von dem Vermögensschwindel schon einem ortsansässigen Pferdehändler erzählt. Als Raffles dann unerwartet stirbt, vermutet die Gerüchteküche von Middlemarch, dass Bulstrode bei seinem frühzeitigen Tod nachgeholfen haben muss und sich dann Lydgates Schweigen mit einem „Darlehen“ von 1000 Pfund erkaufte. Bulstrode und Lydgate fallen gemeinsam in Ungnade. Obwohl gegen niemanden Strafanzeige erstattet wird, werden beide von

den Leuten in der Stadt gemieden. Selbst Lydgates Freunden ist es zuwider, das Thema mit ihm zu erörtern – allen bis auf Dorothea, die darauf brennt, seine Sicht der Dinge erklärt zu bekommen:

„Mr. Lydgate würde es verstehen, daß es seinen Freunden vordringlich am Herzen liegen muß, ihn von einer Verleumdung reinzuwaschen, wenn sie eine über ihn hören. Wozu leben wir, wenn nicht dazu, den anderen ihr Leben nicht zu schwer werden zu lassen? Die Nöte eines Mannes, der mich in *meinen* Nöten beraten und in Krankheit behandelt hat, können mir nicht gleichgültig sein.“ (Ebd., 996)

Ihre Familie und ihr Freundeskreis versuchen, sie davon abzuhalten, in etwas verwickelt zu werden, das sich vielleicht als ziemlich unappetitlich herausstellen könnte. Aber Dorothea lässt sich nichts sagen:

„Ich hätte keine Angst davor, Mr. Lydgate zu bitten, mir die Wahrheit zu sagen, damit ich ihm helfen könnte. Warum sollte ich Angst davor haben? Da ich jetzt schon nicht das Stück Land kaufe, James, könnte ich Mr. Bulstrodes Vorschlag folgen; ich könnte seinen Platz einnehmen und Geld für das Krankenhaus zur Verfügung stellen; und ich muß mich mit Mr. Lydgate beraten, damit ich genau weiß, inwieweit man Gutes bewirken kann, wenn man bei den bestehenden Plänen bleibt. Das ist für mich die beste Gelegenheit der Welt, ihm um sein Vertrauen zu bitten; und er könnte mir einiges erzählen, was Licht in die Angelegenheit brächte. Dann würden wir ihm alle beistehen und ihn aus seinen Nöten befreien. Die Menschen rühmen alle möglichen Arten von Mut, aber nicht den Mut, den sie im Interesse ihres nächsten Nachbarn zeigen könnten.“ (Ebd., 997)

Dorotheas Mut ist der Mut der responsiven Hoffnung. Indem sie Lydgate beisteht – ihm insbesondere zusichert, sich auch weiterhin in die Hoffnungen, die er für sein eigenes Leben hat, einzubringen –, rettet Dorothea ihn vor der Verzweiflung. Denn sie ruft bei ihm als Antwort eine Reaktion vor, die ihn im Ansatz hoffnungsvoll auf seine Situation blicken lässt, und stellt damit das Vertrauen in seine Handlungsfähigkeit wieder her. Obwohl er sich dessen weniger bewusst ist, stellt Lydgates Umgang mit Dorothea eine ähnlich halt gebende Struktur bereit. Es war zu der Zeit, als sie selbst in Schwierigkeiten gesteckt hatte und betäubt gewesen ist von Casaubons schmerzhaft verschlossenem Egoismus, der es ihr immer unmöglicher machte, ihrer hoffenden Tatkraft Raum zu geben. – Diese Dynamik wird an unterschiedlichen Figuren im ganzen Roman mehrmals durchgespielt, denn Eliot untersucht die Umstände von Verlust und Wiedererwachen unserer menschlichen Fähigkeit zu hoffen. Viele ihrer Figuren haben anfangs großartige Hoffnungen, doch relativ wenig Sinn dafür, wie man gut hofft, was sie wiederum in die Verzweiflung oder in Resignation stürzt, wenn ihre Hoffnungen konterkariert werden, und einhergehend damit verlieren sie ihren Sinn für ihre eigene Handlungsfähigkeit. Ob sie ihre Hoffnung wiedererlangen, hängt davon ab, ob sie einen neuen Weg finden, sich zu anderen in Beziehung zu setzen. Das ist, genauer gesagt, ein Weg, der anerkennt, wie wechselseitig abhängig das eigene Selbst und der Andere voneinander sind, wenn es darum geht, eine Umgebung zu schaffen, die die Hoffnung, so gut es geht, lebendig hält. Wenn diese wechselseitige Abhängigkeit einmal anerkannt wird, besteht der Weg des guten Hoffens darin, sich aktiv einzubringen, wie es Dorothea tut. Sie trägt zu einer Interaktionsdynamik bei, in der die eigenen Hoffnungen ineinandergreifend mit den Hoffnungen anderer sich gegenseitig beleben. Dadurch wird eine stabile und produktive Umgebung geschaffen, in der diese Hoffnungen verfolgt oder natürlich neu ausgerichtet werden können, sollten einzelne konkrete Hoffnungen einmal scheitern.

4. *Responsive Hoffnung*: Die Hoffnung der Sorge. Damit schließt sich der Kreis. Erinnern wir uns daran, was ich in diesem Abschnitt eingangs sagte, dass das Bewahren der Hoffnung für die meisten unter uns von einer sozialen Welt abhängig ist, die einigermaßen sensibel (*responsive*) reagiert – von einer, in der es wenigstens ein paar Andere gibt, die die Bedeutung und den Wert anerkennen, den wir unseren hoffnungsvollen Bemühungen zumessen. Ich habe damit nicht ausgeschlossen, dass es exemplarische Fälle von Individuen geben kann, die die Hoffnung auch in den trostlosesten Situationen, unter Bedingungen der physischen und psychischen Isolation noch bewahren. Doch habe ich angemerkt, dass diese Fälle genuin heroischer Art sind. Sie verlangen ein extremes Maß an persönlicher Belastbarkeit, wie auch – höchstwahrscheinlich – selten unbeirrbarer Hintergrundüberzeugungen, die den fortdauernden Anstrengungen des Hoffenden Halt zu geben vermögen. Mein Ziel war hier jedoch nicht, die Natur heroischer Hoffnung näher zu ergründen; vielmehr wollte ich die Bedingungen betrachten, unter denen sich die normale Fähigkeit zu hoffen entwickelt und sogar gut gedeiht. Sie erfordert zwar ein gewisses Maß an moralischer Standhaftigkeit auf Seiten des Hoffenden. Doch wird sicherlich kein dramatischer Heroismus benötigt, um zu gewährleisten, dass Hoffnung eine aktive und konstruktive Rolle in der individuellen psychischen Verfasstheit des Individuums spielen kann, wo sie der Gewissheit über die Wirksamkeit des eigenen Handelns Halt gibt. George Eliot führt uns vor, auf welche Weise eine responsive soziale Umgebung zu den entsprechenden Verhältnissen beiträgt. Wir können seinen unterschiedlichen Figuren dabei zusehen, wie sie angesichts widriger sozialer Umstände darum ringen, ihre Fähigkeit zu hoffen auszubilden oder zu bewahren: Dorothea, Lydgate und selbst Fred Vincy – sie alle sind in einem Netz aus Erwartungen, Normen und Beziehungen verfangen, das sie darin behindert, ihre Hoffnungen sinnvoll auszugestalten oder sie in die Tat umzusetzen. Dies steht selbstverständlich im Einklang mit Eliots Realismus, dass sie an einigen Problemen klarerweise auch selbst schuld sind: Dorothea und Lydgate haben sich in erster Linie den falschen Partner ausgesucht. Fred Vincy hat sich vollständig abhängig gemacht von einem erklärtermaßen schuldligen und launenhaften Onkel, dessen Absichten so schwankend und schwer vorhersehbar sind wie das Wetter. Die für sie vorherrschenden sozialen Verhältnisse machen es ihnen schon nicht leicht (ihre Herkunft und Erziehung natürlich eingeschlossen). Gleichwohl ist es dennoch wichtig zu sehen, wie sie selbst dazu beitragen, diese Verhältnisse erst so schwierig zu machen, wie sie dann werden als Konsequenz daraus, dass sie sich selbst in ihrer – wunschträumenden oder mutwilligen – Hoffnung ein Hindernis sind. Aber nichtsdestotrotz, wie weit auch immer sie selbst die Welt mit hervorbringen mögen, die ihren Hoffnungen keinen Halt bietet, so wird doch die Art und Weise, in der diese Welt ihren Hoffnungen entgegensteht, wesentlich von dem Handeln und den Haltungen anderer Menschen bestimmt.

Gutes Hoffen besitzt demnach intra- als auch inter-personale Dimensionen. Die intra-personale Dimension hängt, wie wir gesehen haben, von der Vermeidung der Extreme ab, wunschträumendes und mutwilliges Hoffen – sich weder zu viel auf die Kräfte anderer zu verlassen, um seine Hoffnungen zu realisieren, noch die entscheidende Rolle zu ignorieren, die anderen dabei zukommt, die eigenen hoffnungsvollen Anstrengungen zu stützen (oder zu konterkarieren). Die Hoffenden, die hier ihr Gleichgewicht finden, begreifen die Notwendigkeit, dass sie sich in der Bestimmung und Verfolgung ihrer Hoffnungen auf ihre eigenen Fähigkeiten zu handeln verlassen und dieselben entwickeln müssen. Doch diese Hoffenden wissen andererseits auch darum, je nachdem von welcher Qualität die diversen Interaktionen sind. Folglich besitzt gutes Hoffen genauso eine inter-personale Dimension: Sie hängt davon ab, dass man eine Gemeinschaft findet oder aufbaut, in der die hoffenden Individuen von den wohlthuenden Erfahrungen des Peer-Gerüsts profitieren.

Wie kann man sich einer solchen Gemeinschaft annähern? Ganz praktisch gesprochen könnte der wirksamste Weg darin bestehen, bei sich selbst die inter-personale Fähigkeit zu kultivieren, Anteil an den Sorgen und Nöten anderer Menschen zu nehmen. Man betrachtet sie also als kämpfende und hoffende Akteure, die ihre eigene Berechtigung haben und die die Unterstützung anderer brauchen, wenn ihre eigene Hoffens-Energie nicht schwinden und absterben soll. Indem man dieses Gerüst, soweit es einem selbst eben möglich ist, bereitstellt, bestätigt und stützt man die Bedeutung und den Wert, den sie ihren Hoffnungen beimessen. Man erlaubt ihnen, sich mehr von der Welt bewegen und beleben zu lassen, um damit offener zu sein, nach Alternativen zu suchen, in welche Richtung sie ihre Hoffens-Energie lenken können. Das steigert umgekehrt ihre Fähigkeit, umfassend auf die Welt zu antworten, insbesondere denjenigen, die ihnen Halt geben. Folglich lädt das responsiv mitfühlende Gerüst, das man selbst aufbaut, dazu ein, im Gegenzug von anderen ein solches Gerüst zu bekommen, in dem die Hoffnungen synergetisch in die eigenen greifen und sich gegenseitig beleben. Gutes Hoffen verlangt also die Ausbildung einer Meta-Disposition, von der aus man einen Teil der eigenen Hoffens-Energie darauf lenkt, das hoffnungsvolle Handeln anderer zu fördern, um dadurch die Art von Umgebung zu schaffen, in der die eigene Hoffens-Energie Zustrom erhält von der neubelebten Hoffnung der anderen. Auf diese Weise dreht sich Hoffnung weniger um egozentrische Projekte des Begehrens oder der Angst, sondern um alterozentrierte Belange der Sorge.

Sorge ist ohne Zweifel das Paradigma einer sozialen Emotion, doch ist sie richtig verstanden weder blind noch selbstverleugnend. Sich etwa um die Hoffens-Fähigkeit der anderen zu sorgen, bedeutet für die effektive Errichtung eines Peer-Gerüsts nicht automatisch, dass man alles gutheißen muss, was die anderen sagen oder tun. Vielmehr heißt es, sie dazu anzuhalten, ihre Hoffnungen so zu artikulieren und zu verfolgen, dass es sie in ihrem eigenen Sinn für wirksames Handeln unterstützt. Mal muss man die anderen in Frage stellen, damit sie ihre Ziele besser formulieren oder die Mittel, die sie einsetzen, besser bedenken. Ein anderes Mal muss man die Bedeutung und den Wert, den sie ihren konkreten Hoffnungen beigelegt haben, in Frage stellen. Gleichwohl müssen solche Provokationen immer den Zuspruch im Hintergrund haben, dass die Person selbst die Initiative zum Handeln ergreifen kann. Denn genau das ist der springende Punkt beim Peer-Gerüst, dass es diese Initiativen fördert, die entscheidend dafür sind, dass das Vertrauen in die eigene Wirkungskraft und Orientierung fortbestehen kann. Sich um die Hoffnungen und um das hoffnungsvolle Handeln anderer zu sorgen, heißt also, für die entsprechende Klarheit zu sorgen, mit der sie ihre Hoffnungen verfolgen, während man ihr hoffnungsvolles Tun als solches wertschätzt. Diese Art der Sorge um die Hoffens-Fähigkeit anderer heißt faktisch, sie in ihrem Bemühen zu unterstützen, auch selbst besser für ihr eigenes hoffnungsvolles Handeln zu sorgen.

Doch was ist nun mit der Sorge für das eigene hoffnungsvolle Handeln? Ist das nicht auch ein Merkmal der mit Sorge verbundenen Hoffnung? Die Antwort ist ein emphatisches Ja. Mit Sorge verbundenes Hoffen besteht in einer Sorge, die sich sowohl auf die eigene Person als auch auf andere richtet. Und was noch interessanter ist: Sie ist auf einen selbst gerichtet, weil sie sich auf andere richtet und *vice versa*. Um mit dem Offensichtlichen zu beginnen, ist für das Hoffen mit Sorge, wie ich oben gesagt habe, Klarheit erforderlich – Klarheit darüber, worin die tatsächlichen Grenzen von einem selbst bestehen und worin die Hindernisse in der Welt, die unsere hoffnungsvollen Vorhaben bedrohen. Es verlangt ebenso Klarheit über die Werte, die wir befrworten, wenn wir gegen diese Grenzen und Hindernisse ankämpfen, um das Erhoffte zu erreichen. Obwohl wir im Hinblick auf unsere eigenen Projekte selbst nach dieser Klarheit suchen können, ist sie oft für andere viel leichter zu finden. Wenn wir also bei anderen für Klarheit in Bezug auf ihre Hoffnungen und hoffnungsvollen Initiativen sorgen

wollen, ist es viel leichter, wenn wir uns an ihrer Stelle in die Reflexion und Analyse einbringen. In der Konsequenz denken wir dann oft auch selbst anders über uns. Außerdem halten wir die anderen an, indem wir mit ihnen das Gespräch über solche Dinge suchen, vergleichbare Überlegungen über unsere Hoffnungen und Initiativen anzustellen. Also profitieren wir schließlich selbst, wenn wir uns um andere sorgen, indem wir die Fähigkeiten zur Reflexion bündeln.

Wie könnten die Sorge für sich selbst und die Sorge für andere sonst noch in der Ökonomie des Hoffens an einem Strang ziehen? Ich habe oben dafür argumentiert, dass für die eigene Hoffens-Fähigkeit zu sorgen, bedeutet, sich darum zu sorgen, wie andere auf uns reagieren. Das umfasst nicht allein ihre reflektierende Responsivität, die uns dabei hilft, uns Klarheit über unsere eigenen Hoffnungen zu verschaffen. Viel wichtiger noch ist ihre emotionale Responsivität, die unsere Hoffens-Energie angesichts von Schwierigkeiten und Enttäuschungen stärkt. Ich habe auch dargelegt, dass es Möglichkeiten gibt, Responsivität in anderen zu wecken. Wenn wir selbst nämlich anderen in schwierigen Zeiten als antwortend zur Seite stehen, stärken wir ihr Vertrauen für die Wirksamkeit ihres Handelns, sodass sie wiederum befähigt sind, das hoffnungsvolle Handeln anderer zu stützen. Natürlich wird sich nicht jeder in diese produktive Dynamik der gegenseitig antwortenden Hoffnung einbringen. Deshalb bedeutet die Sorge für unsere eigene Fähigkeit zu hoffen, die bewusste Suche nach anderen, die dazu in der Lage sind, in diese Gemeinschaft der guten Hoffnung zu investieren und sie so zu errichten. Uns auf diese Weise um unsere eigene Hoffens-Fähigkeit zu kümmern, heißt keineswegs, aus einem selbstbezogenen Verlangen zu handeln (wie im Fall der wunschträumenden Hoffnung) oder aus Selbstschutz und Angst heraus (wie im Fall der mutwilligen Hoffnung). Es ist ein Handeln aus aufrichtiger Sorge, womit die Sorge gemeint ist, die sich auf die Hoffnungen und das hoffnungsvolle Handeln anderer bezieht wie auch auf die eigenen.

Zusammengefasst ist die Kunst des guten Hoffens sowohl fürsorglich als auch sorgfältig – *fürsorglich* insofern sie so gut als möglich Verhältnisse schafft, unter denen Hoffnung gedeihen kann, doch verlangt sie *sorgfältiges* Nachdenken darüber, was genau diese Verhältnisse sind. Es handelt sich folglich um die Art von Hoffnung, die dazu herausfordert, sich Klarheit zu verschaffen über die Grenzen des eigenen Selbst und die der anderen. Doch will sie auch Klarheit darüber, wie diese Grenzen konfrontiert und überschritten werden können angesichts der Einschränkungen, die wir in der realen Welt vorfinden. Eine solche Hoffnung leistet nicht den Illusionen einer rosaroten Brille Vorschub. Aber sie schreckt auch nicht davor zurück, den Grenzen und Hindernissen entgegenzutreten, denn sie besitzt das Selbstvertrauen, das sich letztendlich aus dem Agieren innerhalb einer Gemeinschaft des guten Hoffens speist. Eine solche Gemeinschaft zu gründen, muss deshalb die höchste Priorität der responsiven Hoffnung sein. Denn für sich selbst und andere gut hoffen zu können, heißt, dass die Chancen für uns als Individuen gut stehen, unseren Sinn für die Wirksamkeit unseres Handelns zu erhalten. Und das wiederum stärkt unsere Fähigkeit, die Hoffnungen zu realisieren und mit Schwierigkeiten zurechtzukommen, sollte es welche geben. Einen absoluten Schutz dagegen, dass Hoffnungen sich einmal nicht realisieren lassen, gibt es natürlich nicht. Doch nichtsdestotrotz steht uns immerhin die zweitbeste Option offen: Wir können das gute Hoffen gemeinschaftlich mit anderen responsiven Menschen lernen. Darin finden wir den zuverlässigsten Schutz vor Verzweiflung oder wenigstens vor allzu lang anhaltenden Phasen der Verzweiflung, die unmittelbar aus schlechtem Hoffen hervorgehen.

#### IV. Fazit: Einige Implikationen für kollektive Hoffnung

In diesem Aufsatz habe ich zu zeigen versucht, dass Hoffnung wahren zu können ein wesentliches Merkmal menschlichen Handelns ist. Ich habe auch dargelegt, dass die Frage nach der Rationalität von Hoffnung eigentlich auf das Problem des guten Hoffens zielt. Gutes Hoffen habe ich als eine „Kunst“ bezeichnet, was so viel heißt, dass es zum Teil eine *Gabe* (*gift*) ist – eine Gabe des Charakters, der Erziehung, der momentanen physischen Verfassung, der sozialen Umstände oder anderer Kontingenzen der Natur. Doch handelt es sich dabei zum Teil auch um eine *Fertigkeit*, die wir mit der Zeit, mit entsprechendem Wissen und Erfahrung ausbilden. Ein Faktor, der zur Entwicklung dieser Fertigkeit sicherlich beitragen kann, ist, ein theoretisches Verständnis dessen zu haben, worin gutes Hoffen besteht. Mag das den Individuen direkt zu Gute kommen, wenn sie die Eckpfeiler des guten und schlechten Hoffens kennen, oder caritativen und sozialen Organisationen, die Ressourcen zur Verfügung stellen, die dem Einzelnen helfen, diese Fähigkeiten auszubilden. In jedem Fall ist die Kunst des guten Hoffens ein wichtiges Feld des intellektuellen Interesses, und ich hoffe, die Auseinandersetzung mit den hier vorgebrachten Argumenten lädt dazu ein, weitere Reflexionen zu diesem Thema anzustellen.

Vielleicht ist der erstaunlichste Schluss, den wir aus diesen Überlegungen ziehen können, der, dass die individuelle Fähigkeit zum guten Hoffen doch erheblich davon abhängt, dass das Individuum für die Hoffnungen anderer responsiv sensibel ist, und dass es darüber hinaus an einer Gemeinschaft teilhat oder eine solche vielleicht sogar aufbaut, in der die Mitglieder über ihr je eigenes Leben hinaus auch anderen Menschen für ihr hoffnungsgeleitetes Leben responsive Resonanz bieten. Sollte diese Analyse zutreffen, dann zeigt sich, dass unser Erfolg als hoffende Individuen eine nicht reduzierbare Gemeinschaftsdimension besitzt: Wir können nicht gut hoffen, ohne den Hoffnungen anderer Menschen mit hoffendem Interesse zu begegnen und *vice versa*. Doch das reicht nicht an das heran, was von anderen Autoren unter „kollektiver Hoffnung“ gefasst wird (zum Beispiel Braithwaite 2004, Drahos 2004, Courville u. Piper 2004).

Kollektive Hoffnung bezieht sich auf Hoffnung, die Individuen mit anderen teilen als eine Hoffnung für die Gemeinschaft, der sie angehören. Diese geteilten Hoffnungen basieren zwar auf individuellen oder persönlichen Hoffnungen, doch sind sie in dem Moment kollektive Hoffnungen, da die Individuen sich selbst als gemeinsam hoffend und handelnd begreifen, und zwar für Ziele, die sie gemeinschaftlich erstreben. Nun stellt sich die interessante Frage, wie kollektive Hoffnung entsteht, und darüber hinaus, ob es gutes und schlechtes Kollektiv-Hoffen gibt. Ich kann hier leider nicht näher darauf eingehen, sondern nur etwas anmerken: Insofern Akteure bei sich selbst die individuelle Fähigkeit zum guten Hoffen ausbilden, werden sie bestrebt sein, Gemeinschaften aufzubauen, in denen sich kollektive Hoffnungen ganz natürlich einstellen werden. Denn in einer solchen Gemeinschaft sind die Einzelnen in die Hoffnungen anderer psychologisch wie materiell gegenseitig eingebunden, was den Weg ebnet für die Entdeckung oder sogar Erschaffung von Hoffnungen, die sie teilen. Darüber hinaus werden die so geteilten Hoffnungen ganz natürlich zum Gegenstand der gemeinsamen Reflexion darüber, welchen Wert sie für die einzelnen Mitglieder haben und was diese Hoffnungen ihnen bedeuten. So wird es wahrscheinlicher, dass diese Hoffnungen – welche auch immer es sein mögen – weiter von der Gemeinschaft getragen werden. Unter diesen Bedingungen können wir vernünftigerweise auch erwarten, dass zur Verwirklichung des Erhofften gemeinsam nach Wegen gesucht wird, die, gemessen an den Einschränkungen der Welt und den Grenzen der Gruppe, am tauglichsten sind. Hoffnungen, die in dieser Weise geprüft und bestätigt werden, haben die besten Voraussetzungen, die Individuen zu Handlungen einzula-

den, welche nach kollektiver Überzeugung geeignet sind, um die erhofften Ziele zu erreichen. Darüber hinaus gibt es bereits – sollten die Anstrengungen scheitern – eine Praxis der auffangenden Fürsorge unter den Individuen, die absichert, dass die kollektive Hoffnung lebendig bleibt, indem die Handlungen geprüft und manchmal die Hoffnungen der Gemeinschaft neu ausgerichtet werden. Obwohl ich weitgehend für die Vorzüge des guten Hoffens auf individueller Ebene argumentiert habe, gibt es insgesamt guten Grund zu der Annahme, dass diese Form des Hoffens auch auf kollektiver Ebene die besten Voraussetzungen nicht nur für Hoffnung überhaupt schafft, sondern auch für die Praktiken des guten Hoffens.

Aus dem Englischen von Anne Gnielka

Dr. Victoria McGeer, Princeton University, Department of Philosophy, University Center for Human Values, 5 Ivy Lane, Princeton, NJ 08544, USA

### Literatur

- Bovens, L. (1999), The value of hope, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 59, 667–681.
- Braithwaite, V. (2004), The Hope Process and Social Inclusion, in: *Hope, Power and Governance. Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 592, 128–151.
- Brazleton, T. B. u. Tronick, E. D. (1980), Preverbal communication between mothers and infants, in: D. R. Olson (Hg.), *The social foundations of language and thought*, New York.
- Bruner, J. S. (1983), *Child's Talk: Learning to use language*, New York (dt.: *Wie das Kind sprechen lernt*, Bern 1987).
- Cartwright, J. (2004), From Aquinus to Zwelethemba. A Brief History of Hope, in: *Hope, Power and Governance. Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 592, 168–184.
- Courville, S. u. Piper, N. (2004), Harnessing Hope through NGO Activism, in: *Hope, Power and Governance. Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 592, 39–61.
- Drahoš, P. (2004), Trading in Public Hope, in: *Hope, Power and Governance. Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 592, 18–38.
- Elster, J. (1989), *Nuts and bolts for the social sciences*, Cambridge.
- Gergely, G. (1995), The role of affect mirroring in early psychic structuration. Paper presented at the IPA's 5th Conference on Psychoanalytic Research. *Advances in our Understanding of Affects, Clinical Implications*, London, 10–11.
- Ders. u. Watson, J. S. (1996), The social biofeedback theory of parental affect-mirroring. The development of emotional self-awareness and self-control in infancy, in: *International Journal of Psycho-Analysis*, 77, 1181–1212.
- Gould, S. J. (1977a), *Ever since Darwin. Reflections in natural history*, New York.
- Ders. (1977b), *Ontogeny and phylogeny*, Cambridge.
- Gravlee, G. S. (2000), Aristotle on hope, in: *Journal of the History of Philosophy*, 38, 461–477.
- Kaye, K. (1982), *The mental and social life of babies. How parents create persons*, Chicago.
- Meltzoff, A. N. (1990), Foundations for developing a concept of self. The role of imitation in relating self to other and the value of social mirroring, social modeling and self practice in infancy, in: D. Cicchetti u. M. Beeghly (Hg.), *The self in transition. Infancy to childhood*, Chicago.
- Meltzoff, A. N. u. Gopnik, A. (1993), The role of imitation in understanding persons and developing a theory of mind, in: S. Baron-Cohen u. a. (Hg.), *Understanding other minds. Perspectives from autism*, Oxford.

- Ders. u. Moore, M. K. (1977), Imitation of facial and manual gestures by human neonates, in: *Science*, 198, 75–78.
- Dies. (1983), Newborn infants imitate adult facial gestures, in: *Child Development*, 54, 702–709.
- Dies. (1992), Early imitation within a functional framework. The importance of person identity, movement and development, in: *Infant Behavior and Development*, 15, 479–505.
- Dies. (1995), Infants' understanding of people and things. From body imitation to folk psychology, in: J. Bermudez u. a. (Hg.), *The body and the self*, Cambridge.
- Petit, Ph. (2004), Hope and its place in mind, in: *Hope, Power and Governance. Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 592, 152–165.
- Ders. u. McGeer, V. (2002), The self-regulating mind, in: *Language and Communication*, 22, 281–299.
- Shade, P. (2000), *Habits of hope. A pragmatic theory*, Nashville / TN.
- Snyder, C. R. (1995), Conceptualizing, measuring and nurturing hope, in: *Journal of Counseling and Development*, 73, 355–360.
- Ders. (2000), *Handbook of hope. Theory, measures and applications*, San Diego.
- Trevarthen, C. (1979), Communication and cooperation in early infancy. A description of primary intersubjectivity, in: M. Bullowa (Hg.), *Before speech. The beginning of interpersonal communication*, New York.

### Abstract

What is hope? Though variously characterized as a cognitive attitude, an emotion, a disposition, and even a process or activity, I argue that it is, more deeply, a unifying and grounding force of human agency. Since we cannot live a human life without hope, questions about the rationality of hope are properly recast as questions about what it means to hope well. This thesis is defended and elaborated in four parts. In the first two sections, I argue that hope is an essential and distinctive feature of human agency, both conceptually and developmentally. I then explore a number of dimensions of agency that are critically implicated in the art of hoping well, drawing on several examples from George Eliot's *Middlemarch*. I conclude with a short section that suggests how hoping well in an individual context may be extended to hope at the collective level.